Studia Ethnologica Hungarica XVII.

Iancu Laura

VALLÁS MAGYARFALUBAN

Néprajzi vizsgálat



L'Harmattan

PNEXAT



A PÉCSI TUDOMÁNYEGYETEM NÉPRAJZ - KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIA DOKTORI PROGRAMJÁNAK KIADVÁNYAI VIII.

A fenti vándorlogó egy virtuális sorozat köteteit egyesíti.
A sorozat eddig megjelent kötetei:

Nagy Zoltán: Az őseink még hittek az ördögökben.
Vallási változások a vaszjugani hantiknál. Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2007.
(Kultúrák keresztútján 6.)

Viga Gyula: A bodrogközi kultúra és társadalom változása a 19–20. században.
Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2008. (Studia Ethnologica Hungarica X.)

Farkas Judit: Ardzsuna dilemmája.
Reszocializáció és legitimáció egy magyar Krisna-hitű közösségben.
Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2009. (Kultúrák keresztútján 11.)

Mikos Éva: Árpád pajzsa. A magyar honfoglalás-hagyomány
megszerkesztése és népszerűsítése a XVIII–XIX. században.
Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2010.
(Szóhagyomány 9.)

Szendrei Eszter: Törésvonalak. A rendszerváltás hatása
Túrkeve társadalmára. Túrkeve, Túrkevei Kulturális Egyesület, 2011.
(Alföldi Könyvtéka 5.)

Hesz Ágnes: Élők, holtak és adósságok. A halottak szerepe egy erdélyi falu
társadalmában. Budapest, PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék –
L'Harmattan Kiadó – Könyvpont Kiadó, 2012 (Kultúrák keresztútján 16.)

Kisdi Barbara: Mint a földbe hullott mag. Otthon szülés Magyarországon – egy
antropológiai vizsgálat tanulságai. PTE Néprajz – Kulturális Antropológia
Tanszék – MTA BTK Néprajztudományi Intézet – L'Harmattan Kiadó – Könyvpont
Kiadó, 2013 (Kultúrák keresztútján 19.)

Iancu Laura

VALLÁS MAGYARFALUBAN

NÉPRAJZI VIZSGÁLAT

STUDIA ETHNOLOGICA HUNGARICA XVII.

A PÉCSI TUDOMÁNYEGYETEM NÉPRAJZ – KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIA TANSZÉK
ÉS A L'HARMATTAN KIADÓ KÖZÖS SOROZATA

PNEXKAT

SOROZATSZERKESZTŐ:
VARGYAS GÁBOR

Iancu Laura

VALLÁS MAGYARFALUBAN

Néprajzi vizsgálat

L'Harmattan
PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék
2013

A kötet létrejöttét az OTKA PUB-K 107588-as projektje támogatta.



ISBN 978 963 236 728 6
ISSN 1587-8899

© Iancu Laura, 2013
© PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, 2013
© L'Harmattan Kiadó, 2013

TARTALOM

Bevezetés 11

I. FOGALMAK, TEREPMUNKA, MÓDSZERTAN, KUTATÁS 13
Vallás, népi vallásosság, helyi vallás 13
A „helyi vallás”-paradigma korlátai, lehetőségei 20
Terepmunka, módszertan, kutatás 25

II. KUTATÁSTÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉS 37
Valláskutatás a moldvai magyar katolikus közösségekben 37
A hiányosságok 48

III. MAGYARFALU 57
Történet 57
Eredet 58
Településrend 59
Gazdaság 60
Helyi társadalom 61

IV. MAGYARFALU EGYHÁZTÖRTÉNETE 63
Templomok 63
Egyházi struktúrák 64
A magyarfalusi filia 64
Papok a magyarfalusi filiálén 69
A szocializmus évtizedei 71
Papok a szocializmus korában 72
A rendszerváltás utáni idők 75
Papok a huszonegyedik században 76

V. TERMÉSZETFELETTI LÉNYEK: ISTENSÉG, ANGYALOK, DÉMONOK 79
A helyi hitről 79
A természetfeletti lények 83
Isten 83

Jézus Krisztus 91
Szentlélek 94
Szentháromság 95
Angyalhit, angyaltan 97
Demonológia. Az ördög 106
A néphit természetfeletti lényei és a státus nélküli halottak 117
Öngyilkosság, öngyilkosok 123

VI. LÉLEK, HALÁL, TÚLVILÁG, ESZKATOLÓGIA 129
Lélek 129
Lélekhit és halottkultusz 133
Személyes ítélet, közbülső állapot 146
Túlvilág 147
Limb, limbus 149
Mennyország 152
Pokol 155
Purgatórium 159
Eszkatológia 163

VII. VALLÁSI SZOCIALIZÁCIÓ 169
Egyházi (vallásos) törvények 169
A vallásos nevelés motivációi 170
A vallásos tudat megalapozása 175
Az iskoláskorúak vallásossága 185
Az egyéni vallásosság kibontakozása 189

VII. KULTUSZ I. 203
Mise 203
Prédikáció 221
A prédikáció nyelve, műfajai 222
A prédikátor 224
A hallgatóság 226
A prédikáció tartalma 229
A papi státus 232
Papi feladatkörök 235

VIII. KULTUSZ II. 241
Ima 241
Rózsafüzér 263

Kilencedek 269
Vallásos társulatok 273
Élő Rózsafüzér Társulat 274
Böjt 276

IX. SZENTTISZTELET 287
Szűz Mária 291
Szent József 300
Szent Antal 302
Szent Brigitta 308
Szent Márta 311
Szent Fausztina 311

X. IKONOGRÁFIA 313
Szentképek 313
Téma és történet a képekben 318
A képek funkciói 322

XI. SZENTELMÉNYEK 331
Szenteltvíz 335
Szentelt virág, szentelt növények 337
Szentelt gyertya 344

XII. KULTUSZTEREK 351
Lakóhely, otthon 352
Templom 355
Harang 358
Köztéri vallásos építmények 358
Temető 361
Vallásos helynevek, mentális tér 364

XIII. ÖSSZEGZÉS 367

Helynévjegyzék 371
Bibliográfia 373

BEVEZETÉS

Kutatásom tárgya a *vallás*, szűkebben a *népi vallásosság*. A vizsgálat helyszíne Moldva (Románia) egyik települése, a magyar etnikumú, római katolikus vallású *Magyarfalu*. A kutatás többéves terepmunkán alapszik, a néprajzi gyűjtés során összeállított és a vizsgálatban felhasznált adatbázis meghaladja a másfél ezer oldalt. A szóbeli közlések *(interjúk)* és a megfigyeléseken alapuló *napló*jegyzetek mellett a vizsgálat *írott* és *kép*i *források*ra is támaszkodott (vallásos ponyvák, imakönyvek szentképek, fényképek stb.). A kutatás jellege *jelenkorvizsgálat*, történeti vonatkozású áttekintésre a település-, a közösség- és a helyi egyháztörténet fölvázolása kapcsán került sor. A kutatás *alapkutatás*nak tekinthető abban az értelemben, hogy a vizsgálat célja a közösségben gyakorolt vallás leírása, a vallásos elemek rendszerezése, valamint azok funkcióinak a meghatározása. A kötetben felvázolt vallási rendszer alapját képezi egy későbbi, a vallás egyes elemeinek önálló vallásetnológiai vizsgálatára irányuló kutatásnak.

A kötet *tizenhárom fejezet*ből áll. Az *elmélet*i és *módszertan*i kérdésekről szóló fejezetekben a vallás és a népi vallásosság meghatározásáról, néhány – a néprajzkutatásban érvényesülő – új irányzatról, a moldvai magyarok körében végzett *vallásvizsgálatok*ról és azokról a mai vallási néprajzi kutatásokról írok, amelyeket munkám során hasznosíthattam. Ugyancsak ebben a fejezetben esik szó a *terepmunká*ról és a vizsgálatban alkalmazott *módszerek*ről. A bevezető fejezetek utolsó két részében a vizsgált *közösség történet*éről, a *helyi társadalom*ról, valamint a helyi *egyházi intézmények*ről írok. A hitrendszerről, a *természetfeletti lények*ről, valamint a *lélek- és túlvilághit*ről két önálló fejezetben esik szó. A hitrendszer áttekintését követően a helyi *vallási szocializáció* jellegéről és az egyes korosztályok vallásosságáról szólok. A helyi vallás legjelentősebb közösségi és egyéni *kultusz*ait (mise, ima, vallásos társulatok, szenttisztelet, szentkép- és szentelményhasználat) öt fejezetben tárgyalom. A kötet utolsó fejezetében végül a *vallás tér*beli struktúrájáról esik szó. A terjedelmi korlátokra való tekintettel a könyvben nem szerepelnek a korábban már feldolgozott témák, illetve publikált tanulmányok. A kutatás nem terjedt ki az emberi élet fordulóihoz kapcsolódó vallási jelenségek, továbbá a vallásos jellegű mágikus eljárások (átok, rontás, népi medicina stb.) vizsgálatára sem. A kötetbe csak azok a témák kerültek be, amelyek tapasztalataim szerint a helyi vallási rendszer meghatározó elemeinek bizonyultak, és amely elemekről koherens néprajzi anyagot sikerült összegyűjteni.

A *fejezetek felépítése* a következő koncepciót követi: 1. az adott téma, vallási jelenség rövid *teológia*i és *néprajzi*/*vallásantropológia*i meghatározása, 2. a témára vonatkozó *helyi adatok* ismertetése, értelmező leírása. A vallást a maga *komplex*itásában szemléltem, a *hivatalos doktrínák* és a *nem hivatalos* elképzelések feltárására és értelmezésére egyaránt törekedtem. Emellett fontosnak tartottam felhívni a figyelmet a *helyiek vallás*ára jellemző *heterogenitás*ra, valamint a *vallás* és a *kultúra* összefonódottságára. A kutatás vezérfonalát így a doktrinális és a nem hivatalos tanok sajátos szerveződése és egymáshoz való viszonya, valamint a helyi vallás és a (lokális) kultúra kapcsolata alkotja.

A könyv a 2011 telén megvédett doktori dolgozatom némileg átírt, a kritikai észrevételek alapján javított változata. Disszertációm megírása során tudományos célok vezéreltek, de meggyőződésem, hogy munkámnak csak akkor volt értelme, ha a tisztelt olvasó is megtalálja benne azt az önmagáért beszélő „lényeget", amely e munka elvégzésére serkentett engem.

Köszönettel tartozom a Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék munkatársainak, legkivált Prof. Dr. Kisbán Eszternek és Dr. Vargyas Gábornak a befogadásért, a Tanszék oktatóinak az évek során nyújtott szakmai segítségért. Hálás köszönettel tartozom konzulensemnek, Prof. Dr. Pócs Évának a kutatáshoz, valamint a könyv megírásához és szerkesztéséhez nyújtott önzetlen szakmai segítségéért és irántam való bizalmáért. Hasznos kritikai észrevételeik miatt köszönet illeti opponenseimet: Hesz Ágnest, Peti Lehelt, Tánczos Vilmost és Vargyas Gábort. Köszönetet mondok Albertné Révay Ritának, Bakay Péternek, Barna Gábornak, Deáky Zitának, Domokos Erzsébetnek és Domokos Máriának, Filep Tamás Gusztávnak, Máté Gábornak, Mohay Tamásnak, Nagy Gábornak, Nagy Katalinnak és Rudasné Bajcsay Mártának, hogy időt nem kímélve türelmesen meghallgatták gondjaimat és megvitatták velem gondolataimat, kérdéseikkel és javaslataikkal hozzájárultak a könyben megfogalmazott elképzelések, megállapítások érleléséhez, alaposabb megfontolásához.

Köszönetet mondok mindazoknak is, akikről itt most nem emlékezhetem meg. Köszönetet mondok családomnak, és köszönetet mondok a magyarfalusiaknak, hogy bizalmukba fogadtak, megosztották velem idejüket, hitüket és tudásokat.

A könyv megírásához nélkülözhetetlen anyagi feltételek biztosítását a Magyar Állam Oktatási Minisztériumának, a Nemzeti Kulturális Alap Ismeretterjesztő Szakkollégiumának, valamint a Domokos Pál Péter Alapítványnak és titkárának, Borbáth Erzsébetnek köszönöm meg.

Munkámat szülőfalumnak, Magyarfalunak ajánlom.

I. FOGALMAK, TEREPMUNKA, MÓDSZERTAN, KUTATÁS

VALLÁS, NÉPI VALLÁSOSSÁG, HELYI VALLÁS

Vallás

A *vallás* meghatározására számos kísérlet történt (Eriksen 2006, 263–265; Haller 2007, 229; Pais 1974, 202; Anttonen 2004, 1). Az egyik szempont, amely alapján a vallásantropológia megkülönbözteti a vallást a kultúra egyéb intézményeitől, az, hogy a vallás feltételez egy emberfeletti hatalmat. Eszerint a vallás az ideológia (hit) és a gyakorlat (kultusz) révén kapcsolatot tart fenn a *transzcendenciá*val (Radcliffe-Brown 2004, 135–136). A vallásantropológiai meghatározások egyik része *pszichológiai*, a másik *szociológiai* jellegű. A pszichológiai természetű koncepciók szerint a vallás célja az általános és/vagy egzisztenciális félelmek csökkentése (pl. Homans 1941, 164–172) és az ismeretlen jelenségek megmagyarázása (pl. Tylor 2003, 301–307).[1] A szociológiai értelmezések szerint a vallást különböző társadalmi és szociális igények hozták létre és tartják fenn (pl. Durkheim 1961; Malefijt 1968, 11–13; Swanson 1969). A vallás történeti és társadalmi konnotációit hangsúlyozó nézetek szerint a vallás a természetfeletti erőkben való „társadalmi hit formáit" tartalmazza, amelyek közösek, és amelyeket a valláskövetők rítusok révén fejeznek ki (Eriksen 2006, 264). A *hit* és a *kultusz* mellett tehát a vallás (hagyományos) létmódja a *közösség* és a hierarchikus *organizáció* (pl. egyház) (Haller 2007, 244; McGuire 1995, 14–19; Pais 1974, 224; Voigt 2004, 212; 2006, 65).

A vallásszociológusok körében jellemző a vallás kettős, *funkcionális* és *szubsztanciális* szempontú vizsgálata. Előbbi arra a kérdésre keresi a választ, hogy *mit* tesz, mit nyújt a vallás; utóbbi azt vizsgálja meg, hogy *milyen* elemekből áll. A *funkcióközpontú* meghatározás szerint a vallás azon hittételek, jelképek és magatartások rendszere, amely meghatározza az emberi létezést, és az élet végső kérdéseire vonatkozóan üzenettel bír. Ebben a kontextusban a vallásosság hasonlóságot, olykor megfelelést mutat a *meggyőződés* fogalmával, ahol a létezés alapkérdéseire vonatkozó válaszokban a transzcendencia nem feltétlenül jelenik meg. Az egyes (emberi) meggyőződések közötti különbözőségekre hivatott rámutatni a második, a *szubsztanciális* meghatározás, amely szerint vallásnak csak az a meggyőződés tekinthető, ahol a *természetfeletti*(ség) explicite a hit tárgyát képezi (McGuire 1995, 12; Rosta 2000, 95–96; Spiro 1966, 96).

[1] Ezt az aspektust hangsúlyozzák a legújabb, kognitív valláselméletek is. Lásd Anttonen 2004.

Előd István vallástörténész-teológus a hitet és a belőle fakadó belső magatartást *vallásos tudat*nak, a vallásosság külső magatartásban történő megnyilvánulását pedig *vallásos viselkedés*nek nevezi; a vallásos tudat és a vallásos viselkedés „olyan »tárgyakra« irányul, amelyeknek összessége *rendszer*t alkot, és ezt a »rendszert« nevezzük általában vallásnak”.[2]

Népi vallásosság

A kutatás a vallás egy szűkebb vagy konkrétabb területével, az ún. *népi vallásosság* vizsgálatára irányul, az alábbiakban áttekintek néhány, a népi vallásosság kutatása során felmerülő elméleti és módszertani kérdést.

A *népi vallásosság* meghatározásának egyik jellemző módja a doktrinális vallásokkal szembeni jegyek hangsúlyozása, amit különféle oppozíciók felállítása révén fejeznek ki, úgymint: *hivatalos – nem hivatalos* vallás, *kishagyomány – nagyhagyomány*, *intellektus – tömeg*, *elit – nem elit*, *írásbeli – szóbeli*, *klerikus – laikus* stb. (Karen Louise 1996, 13).[3] E definíciós kísérletek azzal a kultúraértelmező modellel függnek össze, amelyet mások mellett Robert Redfield is képviselt, és amely szerint egy kultúra rendszere *két,* önmagában önálló, ám egyszersmind egymással szimbiózist alkotó *tradíció*ból áll. Ezt a két tradíciót Redfield *nagy* (great) és *kis* (little) *hagyomány*nak nevezte. Úgy vélekedett, hogy a *kishagyomány* köréhez a *folklór* és a *népi vallásosság*, a *nagyhagyomány* köréhez pedig a *városi civilizáció* és a városi *vallásosság* tartozik (Redfield 1955, 1956).[4] Ezen a szemléleten elsők között Aron Gurevich lépett túl, amikor a középkori világképre irányuló vizsgálódásaiban a kulturális rendszerek sajátos ötvöződésére mutatott rá (Gurevich 1974).[5]

A *nemzetközi szakirodalom* egyik irányvonala a népi vallásosságot általában olyan rendszerként határozza meg, amely a *mindennapi élet*tel, *érzelmek*kel és *morális értékek*kel kapcsolatos, azokhoz kötődik, szembeállítva a tanulás útján szerzett, logikai szempontok és tudományos kritériumok szerint szerveződő vallásossággal. A *vallás – népi vallásosság* határaira és jellegzetességeire vonatkozó kérdések nemzetközi kutatási irányzatairól jó áttekintést nyújt Michel Vovelle tanulmánya, aki a

[2] Előd István különbséget tesz szubjektív értelemben vett vallás (tkp. a vallásosság) és objektív értelemben vett vallás (tkp. a vallási rendszer) között is. Előd 1980, 5–6. Hasonlóképpen a vallásfenomenológia is különbséget tesz külső és belső cselekvés között. Lásd van der Leeuw 2001, 297–467, 398–400. Vö. Szimonidesz 1988, 11.

[3] A kérdésről lásd még Alszeghy 1991, 13; Bartha 1998, 470–504; Christian 1981, 178–180; Eire 2006, 7–8; Eliade (ed.) 1987, 440–453/11; Stewart 1991, 11; McGuire 1995, 101, 108, 111–113; Mohay 1999, 536.

[4] Lásd még Eire 2006, 13. Vö. Mohay 1999, 540.

[5] A hagyományok közötti dinamikus viszonyra Peter Burke is rámutatott. Burke 1978.

témában végzett vizsgálatokban alkalmazott módszerek hat *típus*át különböztette meg (Vovelle 1990). Az első, ún. *folklór-modell* szerint mindig volt valamiféle szakadék a népi vallásgyakorlás és az elitre jellemző vallásosság között. Ez a modell a népi vallásosságot a kultúra állandó és változatlan rétegének tekinti, amelyben a pogány tradíciók (maradványai) is fellelhetők, olykor már a keresztény képzetekkel keveredve. A második, ún. *strukturális modell* szerint a népi vallásosság eredendően pragmatikus, antiklerikális és érzelemközpontú. A harmadik, a vallás *társadalmi rétegzettség*ével kapcsolatos modell szerint a vallás (egésze) három társadalmi réteget (elit, városi és falusi) ötvöző rendszert alkot, ahol az *elit vallás* individuális és misztikus jellegű, a *városi vallás* gyakorlati és hitbéli természetű, végül a *falusi vallás* a keresztény és pogány rítusok keveréke. A negyedik modell a vallás funkcióival kapcsolatos, képviselője maga Vovelle, aki szerint a vallásosság lényege a *szociális státus*ban van, lévén, hogy a vallásos magatartás és a vallásos gesztusok társadalmilag determináltak és öröklődnek. Az ötödik modell az egyes kultúrák vagy a kultúra egyes rétegei közötti kölcsönhatást állítja középpontba, nemcsak *keresztény – paraszti/népi – pogány* irányban, hanem az *elit* és a *városi* kultúrák között, illetve szintjén is. Az utolsó, tágabb keretet, a *népi kultúrá*t felölelő modell Mihail Bahtyin elképzeléseire alapoz, aki úgy vélte, hogy a népi kultúra nem a pogány és mágikus képzetek és gyakorlatok letéteményese, hanem sajátos attitűdök és viselkedések rendszere, amely inkább *dinamikus,* mint statikus, és amely a központi/elit értékek és hierarchiák „kifordításán" alapszik.[6] A fentiekben vázolt distinkciók kapcsán Pieter Vrijhof hangsúlyozza, hogy a hivatalos és a népi vallásosság fent vázolt viszonyán sem a reformáció, sem a reneszánsz, sem pedig a felvilágosodás nem változtatott, megítélése szerint a hivatalos és a népi vallásosság közötti viszony intézményesen és történetileg kondicionált (Vrijhof 1979, 223, 239).[7]

A vallás és a népi vallásosság határairól, egymáshoz való viszonyáról szóló diskurzus legmeghatározóbb konzekvenciáinak a fölvázolását megelőzően idézzük fel a Christian Schütz szerkesztésében megjelent, a keresztény szellemiséget tárgyaló

[6] Bahtyin erről a középkori karnevál (és a világrend viszonya) kapcsán ír, ahol a következőket fogalmazza meg: „A hivatalos ünneppel szemben a karnevál az uralkodó igazság és a fennálló rend alóli ideiglenes fölszabadulásnak, a hierarchikus viszonyok, kiváltságok, normák és tilalmak átmeneti fölfüggesztésének ünneplése. Benne az idő, a keletkezés, a változás, a megújulás ünnepelte önmagát. A karnevál szemben állt minden örökkévalóval, befejezettel és véglegessel. A nyitott jövőbe tekintett." Bahtyin 2002, 18. Lásd még Eire 2006, 15–18.

[7] A nemzetközi valláskutatásban további irányzatok, módszerek ismertek, amelyeket a kutatás egy-egy konkrét közösség vallásosságának a vizsgálata kapcsán alkalmazott. Ilyen például a *mindennapok vallásossága*-modell (religion in everyday life), melyet főként Nyugat- és Észak-Európa néprajzkutatói használnak. Ebben a koncepcióban a hangsúly a vallás és a vallásos tudat gyakorlati megnyilvánulásain van. Ilyen irányú kutatásokat végzett Robin Gwyndaf Walesben (Gwyndaf 1994, 164–185); Wiebel-Fanderl Olivia Ausztriában (Wiebel-Fanderl 1994, 97–105); Anders Gustavsson Svédországban (Gustavsson 1994, 37–50).

lexikon *népi vallásosság* szócikke szerzőjének, Andreas Heinznek a kérdéssel kapcsolatos kardinális kijelentését, miszerint a népi vallásosság a „liturgikus könyvekkel rendezett istentiszteleten kívüli vallásos megnyilvánulásokat […] kísérő jelenség"-ek összessége. Heinz meghatározását azért fontos kiemelni, mert a népi vallásosság egészét, sőt eredetét a *liturgia* (egykori latin) *nyelvé*vel hozza összefüggésbe, illetőleg magyarázza, hangsúlyozva, hogy „a népi vallásosság liturgián kívüli életének alapja elsősorban a liturgia latin nyelve" (Schütz 1993, 277).[8]

Karen Louis a népi vallásosságot azon képzetek és cselekmények összességeként határozta meg, amelyeket egy adott közösségben a *többség* ismer és használ. A szerző hangsúlyozza a népi vallásosság *inkluzív* természetét, azt ti., hogy a népi vallásosság nem a kereszténységtől elhatárolt vagy azzal szemben álló jelenség, ellenkezőleg: a kereszténység egészét átfogja.[9] A vallás hivatalos/formális szférája szerinte egy önálló rendszer, amely az egyházat, a dogmákat és a vallásos cselekmények logikai rendszerét foglalja magába. Nézete szerint a hivatalos/formális egyháznak is van népi/általános vonatkozása, abban az értelemben, hogy például a központilag előírt vallási rítusok, ha csak nagy vonalakban is, mindenhol azonosak (Karen Louise 1996, 20). A szerző végül leszögezi: a vallás egésze sem osztályok *(klérus–laikus),* sem megnyilvánulási módok *(doktrinális–rituális),* sem a vallási értékek közvetítésének a módja *(írásbeliség–szóbeliség),* sem pedig a megértés módja szerint *(tudás–rítus)* nem határozható meg és nem különíthető el, hiszen mindeme kategóriák figyelmen kívül hagyják azt a tényt, hogy mind a két szféra, réteg egyszersmind egymás hagyományában is osztozik (Karen Louise 1996, 19–33).

William Christian témába vágó tanulmányában arra hívta fel a figyelmet, hogy a *kis hagyomány* sok esetben a *nagy hagyomány* egyik egysége, amely gyökeret eresztve él tovább. A szerző a vallásrendszeren belüli határt a *városi* és a *falusi*, az *írásbeliség*hez és a *szóbeliség*hez kötődő vallásosság között, illetve mentén húzta meg (Christian 1981, 178).[10] A vallás belső rétegzettségét szerinte tovább fokozza az a gyakorlat, mely révén az univerzális vallási képzetek és formák lokális alakot öltenek, az egyetemes Szűz Mária például Lourdes-i Mária lesz.

Charles Stewart, aki egy görög falu vallási életét vizsgálta, egyetérteni látszik a korábban idézett Karen Louis elgondolásaival, hangsúlyozva, hogy a hivatalos doktrínák voltaképpen *szöveg*eket kínálnak fel, és „*direktórium*"-ként funkcionálnak a közösségi gyakorlat számára. William Christianhoz hasonlóan Stewart is különbséget

[8] A nyelv a moldvai magyar közösségek vallásosságában is meghatározó tényező, erről a kötetben több helyen is szó lesz.

[9] Szerinte bár a formális vallás kisebb kiterjedésű, a vallás egészére nézve – a népi vallásosságra is – domináns szerepet tölt be. Karen Louise 1996, 14; Eire 2006, 3. Lásd még Pevlin 1987, 3–6; Mohay 1999, 546.

[10] Ez a disztinkció a magyarfalusi népi vallásosság esetén is releváns, hiszen az írásbeliség jelenléte ellenére/mellett alapvetően egy paraszti, szóbeliségen alapuló vallási kultúrával találkozunk.

tesz a *szövegközpontú vallásosság* (tkp. a teológiai tanok) és a különböző közösségekben *gyakorolt* (konkrét) *vallásosság* között, előbbit *doktrinális vallásosság*nak *(doctrinal religion)* nevezi, amit szerinte a *hivatalos egyház* formál és működtet, utóbbit *helyi* vagy *gyakorlati vallásosság*nak (*local* or *practical religion*) nevez, a közösségi élettel szorosabban összefüggő vallásosságot értve alatta (Stewart 1991, 8–11). Stewart használja a *lokális kereszténység (local christianity)* fogalmát is, és ezen a ponton véleménye ismét egyezni látszik William Christian elképzeléseivel. A fogalom ugyanis az egyetemes kereszténység hit- és kultuszrendszerét fejezi ki, méghozzá abban a formában, ahogyan az egy *konkrét* közösség mindennapi vallásosságban tükröződik (Stewart 1991, 78–79, 248).[11] Minthogy az általam vizsgált közösség vallási élete szinte egészében egyházi vezetés és felügyelet alatt működik, a helyi vallás meghatározása kapcsán (Magyarfalu esetében) messzemenően indokoltnak mutatkozik a *lokális kereszténység* fogalmának a használata.

A vallási rendszeren belüli törésvonalakat állító és/vagy tagadó kutatók között sajátos véleményen van Leonard Primiano, aki nemcsak hogy tagadja a *vallás* és a *népi vallásosság* közötti különbséget, hanem a *doktrinális vallásosság* létét mint olyat is kétségbe vonja. Véleménye szerint az ideális, *tételes* vallásosság *nem lehetséges,* hiszen az mindig egymástól valamelyest különböző egyéni gyakorlatokban nyilvánul meg, így a *heterogenitás*sal az ún. elit réteg vallásossága terén is számolni kell (Primiano 1995, 45–47, idézi Hesz 2008).

A doktrinális és nem doktrinális/népi vallás(os elképzelések) egymástól való megkülönböztetése a *magyar folklorisztiká*ban is jelen volt (Katona 1980, 731–733), annak ellenére, hogy a hazai folklorisztikában az is elfogadott tétel, hogy a népi vallásosság csak azokban a társadalmakban lehetséges, ahol a doktrinális vallás is jelen van (Mohay 1999, 538). A *hivatalos* vs. *népi vallásosság* distinkción túl a népi vallásosság és a *néphit* közé is választvonal került (Eriksen 2006, 264; Voigt 2004, 50), melynek eredményképpen a népi vallásosság körébe a doktrinális valláshoz közel álló, a néphit tartományába pedig az ezen kívül eső elemek kerültek (Hesz 2008, 18).[12] A vallási jelenségek szétválasztása *(néphit, népi vallásosság)* a magyar folklorisztika hagyományainak megfelelően a moldvai közösségek valláskutatására is jellemző.

A kérdés elméleti kereteit, terminológiai hátterét vizsgáló tanulmányában Mohay Tamás két jelenségcsoportot sorol a népi vallásosság körébe. Egyrészt a nemzetközi meghatározások kapcsán már idézett jelenségeket,[13] másrészt az egyház befolyásán

[11] Robert Towler a *common religion* fogalmat használja, amit szembeállít az ún. *official religion*nel, egészen pontosan a nyugat-európai keresztény egyház vallásával. Towler a két vallás(osság) közötti különbséget abban látja, hogy míg a hivatalos vallás olyan képzetek és cselekedetek rendszere, amit speciális intézmények működtetnek, addig a közösségi vallás olyan képzetek és cselekedetek összességét tartalmazza, amely felett semmiféle intézmény nem áll. Idézi Vrijhof 1979, 217–218.

[12] Lásd még Voigt 2004, 50.

[13] Azaz a „nép" teljes vallásosságát abban a társadalmi és kulturális környezetben, ahol megvalósul,

kívül eső, esetleg azzal ellentétes „népi" gyakorlatot.[14] Meghatározásában a népi vallásosság „kifejezések, gyakorlatok, formák és attitűdök együttese, azon nagyszámú keresztények körében, akik minimális formális vallási neveltetésben részesültek, akiknél a vallási és a kulturális viselkedésformák igen szoros szimbiózisban vannak egymással, akik hangsúlyozzák a vallás szerepét időbeli, materiális szükségleteik szempontjából" (Mohay 1999, 539).[15] Pócs Éva meghatározása szerint „a népi vallásosság: a hivatalos vallás népi gyakorlata és tudatformái,[16] kiegészülve a parasztság hitében és gyakorlatában fellelhető más eredetű, illetve spontán keletkezésű elvekkel és gyakorlattal, ezekkel egy rendszerben, azonos funkcióban működve" (Pócs 1980c, 731–733). Erdélyi Zsuzsanna a téma kapcsán a *laikus katolicizmus*,[17] a *profán kereszténység* fogalmakat használja, az ilyen típusú vallásosság lényegét pedig abban jelöli meg, hogy az a vallásos ember *többletigény*ét elégíti ki,[18] és a hitélet *egyéni artikuláció*ját teszi lehetővé (Erdélyi 1996, 34; Nagy 1990, 124).[19] Nem kétséges, hogy a hivatalos vallás(tanok) egyéni artikulációja nemcsak a paraszti társadalmak, hanem más társadalmak, társadalmi rétegek (városi lakosok, elit stb.) körében is jellemző volt, és napjainkban is jellemző.

Végezetül nézzük röviden, miben határozza meg a kutatás a *népi vallásosság jellegzetesség*et. *Bálint Sándor úgy vélte, az „egyszerű", azaz a népi vallásosság keretein belül élő ember világhoz való viszonyulása a) érzelmi és szubjektív; b) megismerései során az*

tehát a vallásgyakorlat minden formáját, a teljes hitrendszert. Mohay Tamás megjegyzi, az angolszász *popular religion* és a *folk religion* fogalmakat nem fedi teljesen a magyar népi vallásosság fogalma, előbbiek ugyanis inkább „köznépi vallásosság"-ot jelentenek. Mohay 1999, 538. Lásd még Karen Louise 1996, 19–33.

[14] Az út menti keresztek állítása és gondozása például a népi vallásosság körébe tartozik, ám a vasárnapi mise már nem. Mohay 1999, 538. Vö. Hesz 2008, 18.

[15] A definícióban említett *„minimális formális vallási neveltetés"* ténye az általam vizsgált közösség vallásosságában is meghatározó. Ezzel magyarázható az a jelenség, hogy a helyi (vallásos) *szokások* és *hiedelmek* a hivatalos vallásos tanok és gyakorlatok szerves kiegészítői. A doktrinális vallási ismeretek napjainkban tapasztalható elterjedése nem vonta magával a (vallásos) szokások háttérbe szorulását, bár nem kétséges, hogy a szokások funkciói mára megváltoztak, a hiedelmek jelentős része pedig feledésbe merült.

[16] Megjegyzendő, hogy Bálint Sándor szerint a vallási néprajz feladata éppen annak a kérdésnek a megvizsgálása, hogy a néplélek *hogyan reagál az egyházi/központi előírásokra.* Bálint 1938a, 14.

[17] Vö. a Tüskés Gábor – Knapp Éva szerzőpáros „laikus vallásosság" fogalmával. Tüskés–Knapp 2001, 14–15.

[18] Hasonlóképp fogalmaz Gagyi József, aki szerint „a vallások paraszti változataiban mindig érvényesülnek a helyi közösségek »földi« perspektívái, kérdésfelvetései és magyarázatai". Gagyi 1996, 53–54.

[19] Idevág Christian Schütz „népi kanonizáció" fogalma is, ami a népi vallásosság sajátos (belső) törvényszerűségeinek a fontosságát hívatott hangsúlyozni. Eszerint az egyház felkínálja a vallási formákat, eszközöket, koncepciókat, a nép pedig a maga tudása, elképzelése és érdekei szerint alkalmazza azokat. A törvény/parancs/dogma tehát voltaképpen minta, amivel a nép a maga módján él vagy nem él. Schütz 1993, 277. Lásd még Hetény 2004, 742; KEK 2002, 451; Schütz 1993, 277–278; Tüskés–Knapp 2001, 187.

összefüggésekre törekszik; c) a saját kultúrához, a normákhoz „bírálat nélkül" viszonyul;[20] *d) a vallási tanokat szimbolikus, artisztikus (vers, ének, szokás) formában fogja fel (*Bálint 1938, 8–13*).*[21] *Ezt a fajta mentalitást, viszonyulást nevezte* Jürgen Habermas *„archaikus világszemlélet"*-nek, olyan zárt világképre épülő mitikus gondolkodást értve alatta, amely minden alternatívát kizár, és ahol a norma, az érték, a szentség abszolút autoritása érvényesül (Habermas 1985, 36).[22] Mindeme jegyeket természetesen Magyarfalu népi vallásosságában is felfedezhetjük, de hangsúlyozni kell, hogy ezek a kategóriák elsősorban a vallási jelenségek modellálását, leírását és értelmezhetőségét segítik, maga a valóság lényegesen összetettebb (ad absurdum: egyszerűbb), a vallásos megnyilvánulások lényegesen árnyaltabbak és talán más logikai rend szerint szerveződnek.

Helyi vallás

Egy közösség *vallási rendszer*ének a szétválaszthatóságát kritizáló és/vagy elutasító magyar kutatók szerint, Hesz Ágnest idézve, „vallásosnak tekinthetők mindazok a nem doktrinális elképzelések is, amelyek a hivatalos vallás mellett, azt mintegy kiegészítve működnek, hiszen mindegyikük lényege ugyanaz: az emberi tapasztalást értelmes rendszerbe szervezik, magyarázatot és cselekvési programokat kínálnak" (Hesz 2008, 20). A népi és a doktrinális típusú vagy eredetű elemeket egységes rendszerben szemlélő modellt a korábban már idézett *„helyi vallás"* elnevezéssel illetik. A fogalom ugyan korábban ismeretlen volt, maga a koncepció nem egészen idegen *a magyar néprajz*i kutatásokban. Manga János például a hetvenes években már megfogalmazta, hogy „a népi hitvilágban, a tételes vallásból eredő hitéletben és a népszokásokban mind az előbbi [ti. a népi hitvilág], mind a keresztény vallás hiedelmeinek, rítusainak elemei, motívumai együtt élnek, gyakran szét sem választhatók egymástól, így voltaképpen a hitvilágot és a hitéletet, tehát a néphitet, népszokásokat és a vallásos élet jellemző formáinak vázlatát együtt mutatjuk be, mivel a vallás lényege a természetfelettiben való hit, amelybe az egyistenhit éppúgy beletartozik, mint a jó és rossz szellemekbe, a jelekbe, a csodákba, a kísértetekbe stb. vetett hit" (Manga 1978, 376).[23] A *„helyi*

[20] Vö. Gurevich 1987, 33. A népi vallásosság „konzervativizmusához" lásd még Gagyi 1996, 55. A jelenség csángó vonatkozásához lásd Peti 2006, 140; Pozsony 2008, 307.

[21] Nagy Olga úgy vélte, a népi vallásosság lényegi jegyei: a) az Istenbe mint a természet urába s mint b) az ember sorsának urába vetett hit, valamint c) a dogmanélküliség. Nagy 2001, 212–216; 1990, 124. Vö. Schütz 1993, 277; Anttonen 2004, 4.

[22] Lásd még Lovász 2002, 56; Manselli 1984, 199. A népi vallásosság jellemzőiről lásd még Alszeghy 1999, 21–23; Lengyel–Limbacher 1997, 11–13; Mohay 1999, 541–544.

[23] Bálint Sándor szemléletét és munkásságát markánsan meghatározta az a nézet, miszerint a vallás „a hagyományos kultúrában élő ember teljes társadalmi és mentális világát meghatározta". Lásd Bálint 1938a, 8–13. A hivatalos és nem hivatalos vallásosság közötti megkülönböztetést Bartha Elek

vallás"-paradigma hazai adoptálói – Schwartz Elemér, Gunda Béla, Manga János elődök mellett – Bárth Dániel, Berta Péter, Hesz Ágnes és Pócs Éva, akik a fenti (hagyományos néprajzi) distinkciókat egyedül a *történeti kutatások* esetében tartják elfogadhatónak (Bárth 2005; Berta 2001; Hesz 2008; Pócs 2005).

A „HELYI VALLÁS"-PARADIGMA KORLÁTAI, LEHETŐSÉGEI

A „helyi vallás"-paradigmát alkalmazó szerzők nem a vallási rendszer egészéről, hanem rendszerint *egy-egy vallási jelenség*ről nyújtanak *komplex* elemzést. Ha csak a két, itt most méltán kiemelt szerző, William A. Christian és Charles Stewart munkáit vesszük szemügyre, azt látjuk, hogy mindkét kutató a vallás egy-egy szűkebb területét vizsgálta meg. William A. Christian *Local Religion in Sixteeenth-Century Spain* című könyvében a *szenttisztelet* formáit illetőleg a *búcsújárás* gyakorlatát elemezte egy jól lehatárolt *történeti* forrásanyag alapján, *a kutatás térbeli határai*t pedig nem egy település, hanem *Közép-Spanyolország* – falvait és városait övező – határainál húzta meg (Christian 1981). Ezzel szemben Charles Stewart *Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture* című könyvében egy mai, *Naxos szigeti* görög *közösség démon*világát tárta fel és elemezte.[24]

A „helyi vallás"-paradigma módszertanához és elméleti kereteihez kapcsolódó kérdések egyike, hogy vajon e tág, egységes módszertannal nem is igazán rendelkező *koncepció* alkalmazható-e olyan vizsgálatok esetén, ahol a vizsgálat tárgya nem egyetlen jelenség, hanem egy közösség vallásos életének a komplex bemutatása. Ha felidézzük a „*helyi vallás*" meghatározását, azt látjuk, hogy a hangsúlyt a vallásrendszer *komplexitás*ára fekteti, arra ti., hogy a vallás doktrinális és egyéb (népi, egyéni) elemeket is magába foglaló rendszer, és ezek együttese alkotja egy adott közösség tapasztalati és orientációs tudását. A paradigmát tehát a korábban különféle (társadalmi, művelődési stb.) szempontok szerint *szétválasztott* vallás(rendszer) *egységben* való személésének az igénye hozta létre. Vizsgálatomban kísérletet teszek ennek a szemléletnek az alkalmazására úgy, hogy kutatásom tárgya egy vallási rendszer (nagyobb egésze). Ez a vállalkozás a kitűzött céllal némiképp ellentétes eredményeket hozott, lévén, hogy – legfőképpen idő és hely hiányában – a vallási rendszer bizonyos elemeinek a kiszorulását eredményezte. Kutatói döntés következménye az, hogy a helyi vallásosság *transznacionális, „globális perspektíváinak"*,[25] *a szekularizáció*s folyamatoknak a bemuta-

sem fogadta el. Bartha 1991, 200. A hiedelmek és a vallásos elemek közötti határ képlékenységére Fejős Zoltán is felhívta a figyelmet. Fejős 1985, 31. Vö. Gazda 1991, 174.

[24] Stewart 1991. Köszönöm Peti Lehelnek, hogy erre a problémára külön felhívta a figyelmemet.

[25] Ilyen irányú vizsgálatokat Moldvában Peti Lehel végzett. Lásd Peti 2008a, 385–410. Lásd még Ilyés–Peti–Pozsony 2008.

tására ebben a kötetben nem került sor, ami azt a – nyilvánvalóan hamis – látszatot is keltheti, hogy a vizsgált közösség egységesnek tűnő, *tradicionális* vallásos *világkép*pel rendelkezik *ma is*.[26] Több, a szekularizáció megnyilvánulási jeleként számon tartott jelenség esetén nehéz volt eldönteni vagy megállapítani a szekularizáció tényét. A Magyarfaluban tapasztalt *változások* nem minden esetben tekinthetők újdonságnak; gyakran a helyiek előtt jól ismert emberi magatartások felelevenedése vagy egyenesen továbbélése az, amit – mai viszonyok között, mai fogalmakkal – modern hatásnak, szekularizációs jegynek nevezünk. Példának okáért Magyarfaluban korábban is voltak olyan, *megkeresztelt,* helyi szóval *„pogán"*-nak bélyegzett emberek, akik *„akkor találkoztak a papval, mikor a pap elment hezzik",* általában a betegek kenete szentség kiszolgálása céljából vagy házszentelés alkalmával. Arról is van tudomásunk, hogy a *„templomkerülő"* magatartás bizonyos családok *(nemzetségek)* vallásgyakorlatára kifejezetten jellemző volt, és erre ma is van példa. Kétségkívül, a napjainkra jellemző, az egyháztól vagy az egyházi(as) vallásosságtól való elhatárolódásnak egészen más okai vannak, az *elidegenedés* más körülmények között mutatkozik meg, és más korosztályt érint. A szekularizáció jelei legkivált a *migráció*ban élők vallásosságában érhetők tetten, ám e kérdés vizsgálata esetén úgy vélem, nélkülözhetetlen a migrációban élők *életteré*nek közelebbi ismerete. Ennek vizsgálatára, valamint a Magyarfaluból elszármazottak, diaszpórában/külföldön élő, a falutól szinte teljesen elszakadt családok, egyének vallási életének a kutatására nem vállalkozhattam. A helyi vallási élet összetettségét és történeti meghatározottságát tapasztalva, úgy gondoltam, az *új (vallási) jelenségek* és a *globalizáció* hatásainak a vizsgálata, más szóval a *változásvizsgálat* előfeltétele a változást megelőző állapot mélyreható ismerete. Ennek ellenére hangsúlyozni kívánom, hogy vizsgálatom nem a múltban gyakorolt vallásosság rekonstruálására, hanem a *napjainkban gyakorolt vallásosság* bemutatására irányult. A kötetben bemutatott vallásosság a Magyarfaluban *ma élő*, *napjainkban gyakorolt* vallásosság. A kérdéssel kapcsolatosan megjegyzendő, hogy a változásokat előidéző hatások között a globális, transznacionális irányú és természetű impulzusok mellett a római katolikus egyház irányából érkező, ugyancsak az újdonság erejével ható változások legalább ennyire meghatározóak, amit szintén figyelemmel kell követni. E körülmények alapján ebben a vizsgálatban a jelentős (vagy csak látványos) változások küszöbén álló, a maga heterogenitása, szinkretikus volta ellenére valamelyest még(is) megragadható vallásrendszer *alapjai*nak a megismerését tűztem ki legfőbb célul.

A *„helyi vallás"*-koncepcióhoz kapcsolódó másik probléma a helyi vallás *térbeli* és *időbeli* kereteinek a meghatározásával kapcsolatos. Értelmezésemben a helyi vallás kereteit a vizsgált közösség *földrajzi* keretei adják vagy határozzák meg, ami nem jelenti a tágabb környezet és az onnan érkező hatások figyelmen kívül hagyását.

[26] Erre a problémára Tánczos Vilmos is rámutatott opponensi véleményében.

A Magyarfaluban elsajátított helyi vallást a világ bármely pontján gyakorolhatják az adott hely kulturális keretei, adottságai között, a vizsgálat helyszíne ilyen esetben az a helyszín lehet, *ahol* ezt a helyi vallást gyakorolják. Más kérdés, hogy a helyi vallás határain belül hol helyezkedik el az a mintegy hat *ortodox* vallású egyén, akik az elmúlt évtizedekben telepedtek le az egyébként egészében római katolikus vallású Magyarfaluban. Az ortodox lakosok egy része a nagyobb egyházi ünnepnapokon részt vesz a szomszédos *Gajcsáná*ban (Găiceana) a templomi szertartásokon, ám vallási életük hétköznapi formáiról, tartalmáról meglehetősen keveset tudunk. Ennek részben az az oka, hogy többnyire pedagógusokról, tanárokról van szó, akik a *falusiakkal nem* igazán *érintkeztek*, és akikről értelmiségi státusuk, továbbá egykori politikai szerepvállalásuk miatt a helyiek azt feltételezik: *nem gyakorolják* a vallásukat. Bár a kérdés közelebbi vizsgálata még várat magára, nem kétséges, hogy ez a jelenség – és tágabban az ortodoxia – fontos eleme a helyi vallásrendszer egészének is.

Egy harmadik probléma, ami a „helyi vallás"-paradigma kapcsán felmerül, az *egyéni* és a *közösségi vallásosság* egymáshoz való viszonyával kapcsolatos. Például, mi az, ami vallásnak számít az egyén értelmezésében, és mi az, ami vallásnak számít közösségi szinten (is). A kérdés relevanciáját veszíti akkor, ha abból indulunk ki, hogy a *helyi vallás*-koncepció értelmében *minden elem vallásos*nak tekinthető, amit az egyén és/vagy a közösség annak tekint. Az, hogy egy-egy konkrét jelenségnek, például a hiedelemmondának vagy a szentelményeknek milyen funkciói vannak az egyén és a közösség életében, konkrét esetek elemzése révén mutatható ki. Disszertációmban a helyi vallást *nem az egyéni vallásosság szintjén vizsgáltam meg*, bár kétségtelen, hogy az itt felvázolt *„kollektív" népi vallásosság* az egyéni elképzelések és cselekvések *szintetizálása* és *rendszerezése* révén jöhetett létre. A helyi vallás heterogenitásának a tényét is az *egyéni/népi* képzetek és kultuszformák, az *egyházi* dogmák és tanítások *egyéni artikulációjá*nak a feltárása révén állapíthattam meg. Igyekeztem számba venni minden olyan (vallási) elemet, amely a vizsgált közösség világképéhez szorosan kapcsolódik, és amelyek a helyi vallás(osság) meghatározó motivációinak, doktrínáinak és kultuszainak számítanak, rámutatva azok működési módjára, az egyéni és a közösségi életben tett hatásaikra. A *helyi vallás*t természetesen nem csak az itt bemutatott jelenségek alkotják; a helyi vallás egészéhez feltétlenül hozzátartozik az *identitás*, az *írásbeliség*, az *ortodoxia*, a vallási *pluralizmus*, a *mágia*, a különféle *rítusok* stb. kérdése is, és bizonyos, hogy csak e jelenségek együttes vizsgálata révén nyerhetünk kellően megalapozott és átfogó képet a közösség – tágabban a moldvai magyarság – vallásosságáról. Nem kétséges, hogy a vizsgálatból kimaradt *helyi vallási vezetők*kel, azaz a plébánosokkal, kántorokkal folytatott beszélgetések hiányában sem a kutatás, sem pedig a vizsgálat nem tekinthető teljesnek, a teljességre irányuló célkitűzés ebből a szempontból is csorbul(t). Végül, a *helyi vallásosság* helyes értelmezéséhez elengedhetetlen azoknak a *liturgikus könyvek*nek, *egyházi kiadványok*nak a feltárása és elemzése, amelyek a vizs-

gált közösség vallásának a történetéhez (konkrétan) tartoztak/tartoznak, és amelyek napjaink vallásosságának az értelmezéséhez is fontos adalékokat nyújthatnak. Ezeknek a – ma már forrásoknak számító – könyveknek az áttekintése olyan dogmatikai természetű kérdések tisztázását is segíteni fogja majd, mint például a – helyi vallásra jellemző – *büntető* és *szigorú* isten képzetének a gyökerei és konnotációi, és e források révén talán a ma még meglehetősen rejtélyesnek tűnő vallásos mentalitás sajátosságai, esetleges történeti (proto)típusai is értelmezhetőbbé válnak majd.

A „helyi vallás"-koncepció – számomra – megnyerő és fontos újdonsága abban áll, hogy hangsúlyt fektet egy adott vallás központi doktrínáinak, normáinak és kultuszformáinak a *gyakorlat*ba, a mi esetünkben egy paraszti társadalom tudatába és a közösség mindennapjaiba történő beépülésére, és figyelmet fordít a doktrinális ismeretek gyakorlatban érvényesülő változatosságára is. Kutatásom központi kérdése éppen a hivatalos vallásgyakorlatban történő megvalósulása *(lokális kereszténység),* valamint a hivatalos vallás és a mellette létező egyéni vallásosság jellemző mozzanatainak közös keretbe foglalása. A hagyományos néprajzi felosztásban a néphit területére sorolt elemek (világkép, nem-keresztény természetfeletti lények, mágia stb.) nem kerülték el teljesen a figyelmemet, hiszen valamennyi kiválasztott és a kötetben tárgyalt vallási jelenség nem-egyházi eredetű, „hiedelemértékű" vagy „mágikus" jellegű elemét és funkcióját ugyanúgy felkutattam és bemutattam, mint azt a doktrinális vallás és a népi (egyéni) vallásosság elemei esetén tettem. Bármennyire is törekedtem arra, hogy a hivatalos és népi vallási jelenségeket egymással arányos mértékben mutassam be, az egyes témák (s így a fejezetek) közötti arányosság kereteit végső soron a rendelkezésemre álló néprajzi anyag (ti. a gyűjtésem) határozta meg. A könyv tematikáját és az egyes fejezetek belső tartalmára olykor jellemző aránytalanságot nem kívántam fokozni további töredékes adatok – például a ma már csak egy-két idős ember emlékezetében élő vallásos eredetmondák vagy meglehetősen „ködös" új vallási jelenségek – felvonultatásával, amely jelenségek természetesen szerves részét képezik a helyi vallásnak, és ekként helyük lett volna a kötetben is, mint ahogy számos egyéb, a kutatás során még csak meg sem ismert jelenség is része (még) a helyi vallásnak.

A vizsgálat elméleti, módszertani keretét meghatározó *helyi vallás* fogalma mellett a könyvben a *népi vallásosság, néphit* fogalmak használata is előfordul, ami a vallás minden egyes elemét a helyi vallás fogalma alá rendelő szemléletben ellenmondásosságot eredményezhet.[27] Értelmezésemben a helyi vallás fogalma elsősorban egy *szemlélet*, illetve egy *keret*, amely a korábban a népi vallásosság, néphit, mágia stb. fogalmak alá rendelt tartalmakat egy(etlen) komplex egységbe vonja, a (tudományos) fogalmak mögött tehát ugyanaz a tartalom rejlik, éspedig jelen esetben a magyarfalusiak vallásossága. A fogalomhasználatra jellemző következetlenségnek másik oka az, hogy

[27] Köszönetet mondok Hesz Ágnesnek, hogy felhívta a figyelmemet erre a problémára.

a „helyi vallás”-koncepciónak – a magyar etnográfiában legalábbis – (még) nincs (egységes), (saját) terminológiai apparátusa, ami alapján ezt a problémát el lehetett volna kerülni.[28]

A vallásrendszer nagyobb egységére irányuló vizsgálat esetén a kutató óhatatlanul arra kényszerült, hogy a vizsgálat tárgyát, kereteit a vallásrendszer (vélt vagy valós) *gerincére* szűkítse, és elkerülhetetlennek tűnt az aránytalanság, ami az anyagbemutatás és a vallási jelenségek értelmezése között olykor előállt. A tudományosság kritériumainak és célkitűzéseimnek eleget téve igyekeztem érvényesíteni a (módszertani) *következetesség* elvét, és törekedtem arra is, hogy a kötet mint szöveg *egységes* legyen. Mindazonáltal ennek az elvnek a gyakorlatban való maradéktalan érvényesítését nagyban meghatározta – olykor gátolta – az a tény, hogy 1) *milyen típusú* vallási jelenségről van szó, 2) az adott jelenség a vallási rendszer egészében *milyen hangsúly*al bír, valamint az, hogy 3) *milyen dokumentáltsága* és 4) szakirodalmi *feldolgozottsága* van. A magyarfalusi helyi vallásból kiragadott és a vallás gerincéhez tartozónak vélt vallási elemek, úgymint: természetfeletti lények, túlvilághit, szenttisztelet, szentelmények stb., kiválasztása a helyi vallás – általam vizsgált – kereteinek a meghatározása miatt megkerülhetetlen volt. Római katolikus vallású közösség esetén indokoltnak láttam a keresztény vallás alapfogalmaiból (vagy tételeiből) kiindulni akkor, amikor a valláshoz kapcsolódó helyi és egyéni elképzelések feltárását céloztam meg. A kutatás átfogó jellegéből adódó probléma, hogy a helyi vallásosság közösségi szintű bemutatása során úgy tűnhet, hogy az *egyéni* képzetek háttérbe szorulnak[29] – miközben utóbbiak szintetizálása és rendszerezése tette lehetővé a vallás(osság) átfogó megrajzolását. Nem kétséges, hogy a keresztény képzetek és az egyéni értelmezések egymáshoz való viszonya mellett nagyobb hangsúlyt lehetett volna fektetni az egyéni képzetek heterogenitásának a bemutatására is, hiszen az egyéni világképek maguk sem egységesek, és az egyének világképe nem statikus, ennek a témának a kifejtése azonban önálló kutatást igényel.

[28] Pócs Éva a gyimesiek vallásossága kapcsán a *helyi vallás* fogalmát mint kutatói szemléletet és mint tartalmi keretet alkalmazza, ahol a *helyi vallás* fogalma az egymástól „mesterségesen” szétválasztott vallási rendszerek egységben történő szemlélését fejezi ki. Mint írja, „a helyi vallás és hiedelemvilág komplexitása, elvi egysége és rendszerbeli összefonódása nem jelenti azt, hogy a gyakorlatban – egy-egy jelenség vonatkozásában – ne lenne elválasztható bizonyos kritériumok alapján a vallás, vallásos kultusz és a hiedelem, mágia”. Tanulmányában ő is használja a magyar vallási néprajz és néphit alapfogalmait (hiedelem, mitológia, néphit stb.). Pócs 2008a, 280.

[29] Erre a problémára Hesz Ágnes mutatott rá opponensi véleményében.

TEREPMUNKA, MÓDSZERTAN, KUTATÁS

Terepmunka, módszertan

A kötet egy bő egy évtizede tartó kutatás első összegzését adja közre. A kutatás tárgyához szorosan kapcsolódó tudatos, szisztematikus *terepmunka* is ekkor, 2000 körül kezdődött, kezdetben *egyháztörténet*i kérdéseket, később *kalendáris szokások*at, végül a szűkebb vagy tágabb értelemben vett *vallási jelenségek*et vizsgálva.

A kötet szerzője a vizsgált településen született és nevelkedett, ahol a szülők és a családtagok egy része él. A kutató tehát „otthon" van a terepen, ennélfogva az antropológiai terepmunka módszereinek az alkalmazásán olykor módosítani kényszerült. Ha az (idegen) antropológus feladata az, hogy részt vegyen a kutatott közösség életében, jelen sorok írójának feladata annyiban volt más, hogy újból a közösség tagjává kellett válnia, ami természetesen nem minden esetben volt egyszerű feladat, de ez a szituáció mindenképp egy *folyamat*nak, visszahelyezkedési kísérletnek, nem pedig valamiféle kezdetnek tekinthető. A formalizált adatgyűjtési technikák *(megfigyelések, interjúk)* például bár tudatosan a kutatás célját szolgálták, mégsem váltak el élesen a *spontán interakciók*tól. A találkozás, a beszélgetés két önálló világképpel, ám valamiképpen mégiscsak *közös* múlttal és közös tapasztalatokkal *is* rendelkező egyének közötti *párbeszéd* volt. Nem csak a kutató érdeklődött az adatközlők életéről, hitéről, ismereteiről, olykor az adatközlők maguk is kíváncsiak voltak a kutató életére, a magyarországi életkörülményekre, mint ahogyan arra is, hogy a kutató mit gondol a vallásról, a vallásos jelenségekről. A terepmunka tapasztalatai alapján magam is vallom, hogy a kutató személye, függetlenül attól, hogy *„bennszülött"* vagy kívülálló, nagyban alakítja a kutatás folyamatát és eredményeit, mint ahogy az is bizonyos, hogy a „bennszülött" kutatók munkáiban a lokális kultúrák sajátos aspektusa mutatkozik meg.[30] A kutatás során nagy hangsúlyt kaptak az adatgyűjtés azon körülményei *(mise, rokonlátogatás, kocsmázás)* és technikái (spontán beszélgetés), ahol a kutató „háttérben" maradhatott, ahol a kutatói jelenlét nem számított zavaró vagy az események alakulására közvetlenül ható tényezőnek. Nemcsak a kutatói jelenlét és a kutatói „szűrő"-szerep, hanem az *etnográfiai írás* is alakító tényezője a vizsgált valóságnak, hiszen ezek az írások nem önmaguktól előállt semleges szövegek, hanem a kutató személyével, felkészültségével stb. szorosan összefüggő folyamatok révén létrehozott *olvasat*ok (vö. Geertz 1988).

A terepmunka során a „bennszülött" kutató nem pusztán a jelent ismeri, legtöbb esetben tisztában van az éppen tárgyalt kérdés/téma helyi előzményeivel, és ismeri az interakció során felidézett rendszereket – gondolok itt a családi viszonyokra, a rokoni kapcsolatokra, a közösségben megtörtént korábbi, hasonló esetekre, eseményekre stb.

[30] Lásd pl. Mátyus 2004, 369; Komáromi 2009. A kutatói státusról, (ön)reflexióról lásd még Eriksen 2004, 42, 51; Hoppál 2010, 9.

Ez a körülmény olyan – jobb szó híján – *komplex látás*t tesz lehetővé, mely révén a rendszer és alkotóelemei, az események ok-okozati összefüggései egyidejűleg válnak láthatóvá. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy a „bennszülött" kutató a jelenségek előzetes ismeretének a birtokában nem követi figyelemmel az adatközlői megnyilvánulásokat, társadalmi folyamatokat. Ellenkezőleg: a bennszülött kutatónak fokozott éberséggel kell követnie a jelenségeket, eseményeket, hogy azok *pontos* mibenlétéről meggyőződhessen. Ezt a problémát az antropológiai módszertan a *homeblindness* ('a hazaival szembeni vakság') fogalmával írja körül. Eszerint előfordulhat, hogy a „bennszülött" kutató természetesnek vesz – ezáltal figyelmen kívül hagy – olyan jelenségeket, amelyek adott esetben hírértékkel, fontossággal bírhatnak.[31] Ugyanezt a problémát tematizálja az ún. *émikus* (belső vagy szubjektív) és *étikus* (külső vagy objektív) fogalompár is.[32] Egyik elgondolás szerint előbbi azt fejezi ki, ahogyan a társadalom tagjai látják és láttatják önmagukat, míg utóbbi az analitikus magyarázatokkal kiegészített etnográfiai leírást jelenti (Eriksen 2006, 54).[33] Tudományosnak egyedül az étikus módszer az elfogadott, vagyis az a leírás, amely az émikus értelmezéseket „lefordítja", azaz a közösség által elbeszélt valóságot komparatív fogalmi apparátussal köti össze, majd írásban reprodukálja. Borsányi Lászlóval egyetértőleg magam is azt vallom, hogy a két módszer ötvözése a célravezető, hiszen „az émikus és étikus szempontok együttes érvényesítése teszi lehetővé, hogy az adott rendszer jellegzetességeinek megállapításánál a csak belülről megragadható tények kívülállóként is értékelhetők legyenek" (Borsányi 1988, 80).[34]

Fél Edit *A saját kultúrájában kutató etnológus* című írásában beszámol arról, hogy a második világháborút követő társadalmi változások tapasztalata alapján módosítani kényszerült korábbi „etnológiai", néprajzi módszertanán, és a parasztság életvilágának a megismeréséhez egy olyan módszert dolgozott ki, amely „a paraszti kultúrát *kívülről* is […] *belülről* is, a parasztemberek szemén keresztül próbálja látni". Később arról ír, hogy kutatásaiban „a mindennapi élet esetleges elemei mögött a *rendet*" kereste,[35] továbbá, hogy „nem helyzetképet, mintegy pillanatképet" kívánt adni a közösségről és a gyűjtés idejéről, hanem a *fölhalmozott tapasztalat*ot és *élményanyag*ot

[31] Úgy vélem, valamiféle szelekcióval minden kutató él. A jelenségről lásd Eriksen 2006, 48; Hoppál 1981, 23.

[32] A kérdésről, némiképp más vonatkozásban, Gerardus van der Leeuw is értekezik. Van der Leeuw 2001, 559.

[33] Lásd még Borsányi 1988, 57–58; Haller 2007, 142–143.

[34] Eriksen úgy véli, az antropológusnak addig kell terepen maradnia, míg képes nem lesz úgy látni a világot, ahogyan a helyiek látják, ugyanakkor kötelessége kimutatni a vizsgált társadalomról olyan lényeges dolgokat is, amelyekről a közösség maga sem tud(ott). Eriksen 2006, 44, 54–55. A kérdés kapcsán fontos megjegyzést tesz Borsányi László is, aki szerint az antropológusnak a bensőséges részletekből, egyedi sorsokból, azaz a legapróbb részletekből kiindulva kell eljutnia az egészhez. Borsányi 1988, 55, 57.

[35] Kiemelés – I. L. Fél 1991, 5. Lásd még Fél–Hofer 2010, 23-26.

kívánta feltárni (Fél–Hofer 2010, 30). A magyarfalusiak vallásosságának a vizsgálata kapcsán lényegében ezt a célt tűztem magam elé. Tapasztalva azt, hogy a vallási élet radikális átalakulás előtt áll,[36] kutatói érdeklődésemet maximálisan meghatározta az az elgondolás, hogy egy átalakulás előtt álló *hagyományos vallásosság*[37] nagyobb egységét próbáljam megragadni illetve megrajzolni. Éppen ezért értelmezésemben az émikus és étikus kategóriák nem kizárják, hanem kiegészítik egymást, a tudományos megismerés más-más fázisaiban kapnak hangsúlyt. A terepmunka (egy kultúra megismerése) során az émikus magatartás (valamiféle élményszerűség, empátia vagy ezek ellentéte) minden kutató számára nélkülözhetetlen. Az adatok feldolgozása, a tudományos mű létrehozása pedig csakis étikus, objektív módszerek alkalmazása révén lehetséges.

A „bennszülött" mivolt és az évente ismétlődő, több hónapra kiterjedő terepmunka ellenére a kibocsátó közösség (kultúrája) egyszerre ismerős és ismeretlen, s mint ilyen, kétirányú megközelítés tárgyát képezte. Az eredendő „bennszülött"-i látásmódot egy „tanult" külső látásmód egészítette ki, ami a valóság több olvasatát tette lehetővé, és ami segítette a jelenségek megkülönböztetését és az azokhoz kapcsolódó, saját és közösségi értelmezések szétválasztását. A „bennszülött" státus figyelmeztetett például arra, hogy a helyi kultúra sokkal „több" a látványos és nyilvános (egyéni és kollektív) szokásoknál, egyedi hiedelmeknél stb. Egy-egy jelenség mikroszintű vizsgálata, majd pedig ezen részvizsgálatok makroszintű szintetizálása révén az derült ki, hogy a helyiek vajmi keveset tudnak egymás világképéről és az egyéni világképek konkrét elemeiről. E rétegek (ha úgy tetszik: egyéni elképzelések) térbeli és időbeli feltárása nélkül csupán a kultúra felszíne ismerhető meg, méghozzá az a réteg, amely nagy vonalakban minden közösség kultúrájában megtalálható (például a vallás univerzális jegyei). A terepmunka során az is világossá vált, hogy a közösség tagjai a helyi kultúra egy (szűkebb) rétegét ismerik, a vallásos megnyilvánulások közösségi formája éppen ide tartozik, nem mellesleg a helyi egyházi intézmény jelenlétének és működésének köszönhetően.[38] A jelenség összefüggésben állhat a helyi kultúra, a helyi vallás kollektív jellegével is. A helyi kultúrához való tartozás feltétele ugyanis nem az egymástól gyakran eltérő egyéni képzetek megismerése, hanem a *helyi világkép* és *tradíció*

[36] Gondolok itt az írásbeliség megjelenésére és hatásaira, az asszimiláció kiterjedésére és kiteljesedésére, a vallási jelenségek pluralizálódására stb. Mindezek hatására egy újszerű valláskultúra kialakulása várható Magyarfaluban is.

[37] A hagyományos vallásosság Tánczos Vilmos (és mások) munkáiban „középkorias vallásosság" megfogalmazásban is szerepel. Tánczos 2001, 232.

[38] Erről a jelenségről mások is írtak. Edward Evans-Pritchard például arra hívta fel a figyelmet, hogy „az emberek az egyes társadalmakban alig vannak vagy egyáltalán nincsenek tudatában az adott társadalom struktúrájának". Idézi Eriksen 2006, 81. Hasonlóképp vélekedik Anthony P. Cohen is, aki szerint az emberek rendszerint akkor lesznek tudatában saját kultúrájuknak, amikor más kultúrákkal találkoznak, vagy rácsodálkoznak saját kultúrájuk ellentmondásosságaira. Idézi Eriksen 2006, 327.

elsajátítása. Ugyancsak ez lehet az egyik oka annak, hogy egy-egy kérdés kapcsán viszonylag ritkán találkozni önálló és határozott véleménnyel,[39] a saját vélemények nem dogmaértékűek, a hozzájuk való viszonyulás labilis, ambivalens, szkeptikus, amit jól kifejeznek a különféle helyi mondások: „nem tudom, de hiszem", „így értük, így mondjuk",[40] „hinni hiszem a lelket, de tudni csak a Jóisten tudja, hogy mi az" stb. Ugyancsak ambivalens a *kutatói kérdések*hez való viszonyulás. A kutató általában olyan kérdéseket fogalmaz meg, amelyek a helyiek számára vagy értelmezhetetlenek (hiszen nem *saját* kérdések, nem *saját* problémák), vagy „evidenciák", vagy pedig hittel elfogadott dogmák, amelyek inkább hit, mint beszélgetés vagy vita tárgyát képezik, így a válaszok könnyen félrevezetőek lesznek (vö. Lovász 2002, 56).

A *résztvevő* vagy *közvetlen megfigyelés* révén történő empirikus anyaggyűjtési módszer a kulturális antropológia *differentia specifica*ja, ami a tudományágat megkülönbözteti minden más kultúra- és társadalomtudománytól. A módszer lényege – tág értelemben – a hétköznapi események aprólékos megfigyelése, a kisebb társadalmi csoportok struktúrájának és működésének a részletes megismerése, a megismerés célja pedig az emberi kultúrák *általános* törvényszerűségeinek a feltárása az összehasonlító elemzések segítségével. Az antropológiai terepmunka módszereit összegző alapvető tanulmányában a már idézett Borsányi László leszögezi: „Akár interjút készít, akár megfigyeléseket végez a kutató, egy dolgot mindkét esetben elkövet: egyes személyeket a mindennapi életükön kívül eső, a megszokott életritmusuktól eltérő helyzetbe, helyzetekben kényszerít bele […] némiképp természetellenes légkört teremt" (Borsányi 1988, 53–59). Éppen ezért – teszi hozzá – a kutatónak nagy hangsúlyt kell fektetnie a *közvetett megfigyelés* útján szerzett információkra,[41] amelyek nem mellesleg előkészítik a résztvevő megfigyeléseket. A résztvevő megfigyelés módszer lényege Borsányi szerint abban van, hogy alkalmazása révén lehetővé válik például a normák *gyakorlatban* való megfigyelése (Borsányi 1988, 68), amit egy egyszerű beszélgetés/interjú nem képes felderíteni. Miként a fejezet bevezető részében említettem, a *visszatérő, állomásozó* terepmunkám – kisebb-nagyobb megszakításokkal – tíz évet ölel fel, az anyaggyűjtés során alkalmazott módszerek közül pedig a *résztvevő megfigyelés* és az *interjú* számított a legmeghatározóbbnak. Ámbár törekedtem rá, azt mégsem állíthatom, hogy a tíz esztendő alatt felhalmozott adattár minden egyes tételét a maga kontextusával együtt jegyeztem fel és/vagy rögzítettem. Erre talán akkor sem tudtam volna vállalkozni, ha a terepmunkát egy jól körülhatárolt időtartamra (például néhány hétre, hónapra)

[39] Vagyis az egyházi állásponttól különböző véleménnyel. Nem minden esetben egyházi eredetű az a jelenség, amit annak mondanak vagy tartanak.

[40] Ti. „így örököltük, így mondjuk".

[41] Pl. a ruházkodás, a metakommunikációs jelek, a proxemika, a beszélgetési sémák megfigyelése révén nyert adatok. Borsányi ide sorolja a vonatkozó hivatalos dokumentumokat, a sajtótermékeket, könyveket, a magánjellegű dokumentumokat (levél, napló, fénykép, tárgy stb.) és a helyi temetőt is. Borsányi 1988, 60–63.

szűkítettem volna, és akkor sem, ha a vizsgálat célját egyetlenegy jelenség variánsainak (és kontextusainak) a megfigyelésében határoztam volna meg. Ugyanis nem a pillanatnyi állapot ábrázolása és nem is néhány hónap eseményeinek a *sűrű, reflexív leírás*a révén akartam megérteni az előttem feltárulkozó világot. Nemcsak arra voltam kíváncsi, *amit* és *ahogyan* az emberek cselekszenek, hanem még inkább arra, amit az emberek *tudnak*, *gondolnak, hisznek,* amikor cselekszenek. Számomra a helyi kultúrának *ez a szelete volt ismeretlen*, hiszen 12 éves gyermekként hagytam el a települést, éppen akkor, amikor a szocializációs, tanulási folyamatban meghatározó *mintá*ról a hangsúly a konkrét *ismeret*re, *tudás*ra tevődik át, így ez utóbbi elsajátítására, megismerésére már nem volt mód. Nem arról van szó, hogy a vallási jelenségek *megfigyelés*en alapuló vizsgálata, a megfigyelés módszerének az alkalmazása nem volna indokolt. A különbség nem is a módszerben, hanem a koncepcióban van, lévén, hogy kutatásom hangsúlya *a helyi vallás rendszeré*t működtető *hit* és *tudás* összetevőin van. Hasonló dilemmát, más szóval kutatási célt fogalmaz meg a Fél Edit – Hofer Tamás szerzőpáros az Átány-kutatás módszertana kapcsán: „A folyamatok modelljénél jobban érdekelt minket, *amit* rendszereztek, és *amit* eldöntöttek", ti. az átányi parasztok a mindennapi életük során.[42] Hasonló törekvések vezérelték e sorok íróját is a magyarfalusiak vallási életének a vizsgálata során, ahol a *kívül-* és *belülállás* szempontjainak az ötvözése mellett a *helyi*ek vallásról alkotott *elképzelés*ei fontos kiindulópontnak számítottak.

A helyi vallás átfogó összegzése esetén a kutatót mindenekelőtt a motiváció *(hit)*, a tudás *(hagyomány)* és a rendszer *(kultúra)* érdekli, mert a részletek (adatok, szituációk) mögött valami *egész*et feltételez, méghozzá azt az egészet, amit a terepre történő érkezése során tapasztalt, vagy tapasztalnia kellett, hiszen minden működő társadalom, különösen a „zárt" közösségek, *egészet alkotó kultúrá*t feltételeznek. Az *egész* alatt a lokális kultúra hagyomány- és szokásvilágát, normarendszerét, világképét stb. értem, ami nem harmonikus és nem is valamiféle tökéletes világrendet jelent, hanem „egyszerűen" csak működő társadalmat, kultúrát.[43] Ennek az *egész*nek a megismerése úgy

[42] „Az adatgyűjtés és megfigyelés szintjén arra törekedtünk, hogy – például egy-egy tárgy mellé – ne csupán használatát, szerepét rögzítsük, hanem a hozzákapcsolódó ismeretek, értékelések, érzelmi vonatkozások minél teljesebb körét is. A földolgozásban igyekeztünk az átányiak gondolkozásának kategóriáira építeni. Leírásuk során próbáltuk úgy csoportosítani a jelenségeket, ahogy a paraszt-emberek rendszerezik világuk dolgait". Fél–Hofer 1997, XV, 4.

[43] Az „egész" kifejezés kapcsán fontosnak tartom megjegyezni, hogy Magyarfalu esetén sem beszélhetünk *egységes*, *ellentmondásmentes tudati rendszer*ről vagy egységes közösségi/egyéni világképről, hiszen a helyi vallásos hagyományban elérhető elemek közül mindig azok „aktivizálódnak", és olyan helyzetekben „aktivizálódnak", amelyekre és amikor valamilyen szempontból (vallás, mágia, humor) éppen szükség mutatkozik. Ez azt is jelenti, hogy – ahogyan azt Tánczos Vilmos opponensi bírálatában megfogalmazta – „a különféle vallásos képzetek nemcsak együtt, egyetlen szerves egységben, hanem »egymás mellett« is működhetnek". Ugyanakkor azonban az is tagadhatatlan, hogy nagy vonalakban mégis látni lehet például azt, hogy a közösség értelmezésében mi a *jó* és mi a *rossz*. A helyi vallás ha rendszert nem is, bizonyos, hogy valamiféle *(nem egységes) egység*et

lehetséges, hogy a kutatói érdeklődés egyszerre irányul az *egész*re és a *rész*ekre. Ezt a módszert Clifford Geertz *hermeneutikai kör*nek nevezi, azt az eljárást értve alatta, mely során a kutató hol az egészet, hol a részletet figyeli meg, hol az egészet véli megismerni a részleten keresztül, hol pedig a részletet magyarázza az azt motiváló egészen keresztül, így a rész és az egész egymás magyarázatává válik (Geertz 1994, 200–216).

Terepmunkám során arról győződtem meg, hogy a jelen a múlt tükrében ismerhető meg, a jelenben cselekvő egyén pillanatnyi döntései során *történelmileg kondicionált tudás* szerint jár el, ez a tudás pedig csak nagy ritkán nyer explicit megfogalmazást. Ugyanakkor attól még, hogy egy kutatói megfigyelés alatt zajló eseményben expressis verbis nem nyer megfogalmazást a *tudás* vagy a *motiváció*, bizonyos, hogy az adott esemény *lényegi elemé*t alkotja. Ennek a tudásnak a feltárásához nélkülözhetetlen az *interjú*, még egy bennszülött kutató esetén is.

A résztvevő megfigyelés sok esetben *cselekvő részvételt* jelentett. Nemcsak különféle liturgikus és paraliturgikus eseményeken, életfordulós ünnepségeken, virrasztásokon, gyógyító rítusokon, hanem különféle munkafolyamatokban (kapálás, szénatakarás, szüret, házépítés stb.) is részt vettem, ahol a *családtag* vagy a *rokon*, a *kiszakadt* és a *„közülünk való”*, a *kutató*, az *újságíró*, az *„iskolázott”*, a *nő* szerepet töltöttem be, gyakran egyidejűleg. Ezek a „természetes” szituációk segítették a helyi mentalitás megismerését, ám maguknak a *szituációk*nak a *szövegezésé*re már nem kerülhetett sor, ugyanis nemcsak a helyiek tudatában és viselkedésében, hanem a kutató tudatában és viselkedésében sem mindig váltak el élesen az előbb említett szerepek.[44] Mindeme tényezőket, továbbá az itt most említésen kívül hagyott körülményeket számba véve, a megfigyelések révén szerzett adatok *indirekt* felhasználási módját, a helyi társadalom *áttételes*, a valláson keresztül történő bemutatását tartottam lehetségesnek és elfogadhatónak. Némiképp más a helyzet az *interjú*k révén nyert adatok esetén, ahol mind az adatközlők, mind pedig a kutató előtt ismert tény volt, hogy a beszélgetés *rögzítés*re, majd pedig *feldolgozás*ra kerül.

Míg a résztvevő megfigyelés technikáját főként (de nem csak) olyan családok körében alkalmazhattam, ahol családtagként, szomszédként vagy („idegen”) segítőként vehettem részt különféle munkafolyamatokon, nyilvános eseményeken, addig interjúkat már a

alkot, olyan értelemben, hogy az életvezetésre vonatkozóan mindenkire egyformán érvényes és valamelyest világos szabályokat ír elő, „lokális mintákat”, „lokális világképet” kínál fel stb., ám tény, hogy mindezek gyakorlatban történő megnyilvánulása már más és más.

44 Recens anyagot bemutató és feldolgozó dolgozatomban nem minden rendelkezésemre álló „történés”, „esemény”, azaz kontextus esetén éreztem elérkezettnek az időt arra, hogy azokat a maguk valóságos formájában közöljem. Tudományos érvekkel nem is kívánom megindokolni azt az emberi megfontolásból hozott döntésemet, hogy a magyarfalusi társadalmat – egyelőre – áttételesen a valláson keresztül mutattam/mutathattam be. Terepmunkám során magam is meggyőződtem a vallás társadalmi beágyazottságáról, ezért nem is kétséges, hogy erre a kérdésre a jövőben az eddiginél jóval nagyobb hangsúlyt kell fektetni.

családi, rokonsági körön kívül eső lakosokkal is tudtam készíteni. Minden esetben törekedtem arra, hogy a kutatásban egyformán képviseljék magukat a különböző korosztályok, továbbá az eltérő társadalmi státussal, szociális körülményekkel rendelkező egyének. Egy-egy kérdés kapcsán nélkülözhetetlen volt az átlagtól eltérő tájékozottsággal, ismeretekkel rendelkező „specialisták" (kulcsinformátorok) ismételt megkeresése.

Fontosnak tartom megjegyezni, hogy – kivált az interjúk esetén, de nem csak ott – nem egy esetben külön *ígéret*et kellett tennem az adatközlőknek arra nézve, hogy nem élek vissza a rám bízott adatokkal, továbbá hogy a kézirat publikálása esetén sem *a nevet*, sem egyéb *személyes azonosító jegyet* nem tüntetem fel. A gyűjtési szituációkban rejlő, a kutatás tényének a közlésére vonatkozó bizonytalanságok miatt, továbbá annál az oknál fogva, hogy a kutatásban részt vevő személyek többsége kikötötte, illetve követelte a teljes anonimitás tiszteletben tartását, amellett döntöttem, hogy adatközlőimről semmiféle személyes információt nem közlök. A könyvben idézett, illetőleg felhasznált interjúrészletek mellé csak az adatközlő nemét és életkorát tüntetem fel. Az itt felhasznált néprajzi anyag gyűjtésére 2005 és 2010 között került sor, a gyűjtés helyszíne minden esetben Magyarfalu volt.

A kötetben felhasznált *adatok* reprezentatív értékűek, a közösség szélesebb rétegének a tudását és véleményét tükrözik, ám ahogyan korábban már jeleztem, annyiban egyoldalúak, hogy a *vezető*, tehát a közösség életét nagyban befolyásoló *réteg* (pap, tanárok, képviselők) világképéről, vallásosságáról csak *közvetett* adatok álltak rendelkezésre,[45] utóbbiak többsége ugyanis a kutató előtt fel nem fedett okokból kifolyólag nem kívánt részt venni a kutatásban. A reprezentáció természetesen nem jelenti az átfoghatatlan átfogását, a teljesség egy ideál, egy világos cél maradt, amire a kutatás során mindvégig törekedem.

A kötetben idézett adatközlői szövegpéldák leírása a folklórszövegek lejegyzésére vonatkozó akadémiai szabályzat szerint történt (Voigt–Balogh 1974). Az adatközlői idézetek olvasását könnyítendő, a román kifejezések magyar fordítása előfordulásuk helyén található.

A kutatás célja, koncepciója, kerete

A terepmunka és így a kutatás *cél*ja tágabban a lokális kultúra, szűkebben a lokális kultúra vallásrendszerének a leírása és értelmezése, értelmező leírása. A kutatás az egyedi és a tipikus vagy általános jelenségek kiemelésére törekedett, és anélkül, hogy a vallási jelenségek, egyéni értelmezések sokszínűségét, heterogenitását uniformizálni kívánta volna, valamiféle rendszer(szerűség) keretében próbálta meg közelebb hozni

[45] Például a helyiek elgondolásai, tapasztalatai révén, amelyeket a vezetőkkel kapcsolatban fogalmaztak meg.

a vizsgált tárgyat, bár nem kétséges, hogy a kultúra és a vallás rendszerszerűsége ellenére a társadalmi, vallási struktúrák valójában rejtettek, ami azt sejteti, hogy azok nem állandóak, hanem mindig újra *létrejönnek*.

A kutatás a vallási rendszer nagyobb egységére terjedt ki, ám a kötetben a terjedelmi korlátok miatt nem szerepelhet minden egyes jelenség, azok a témák kaptak benne helyet, amelyek megítélésem szerint a helyi vallás *gerinc*ét alkotják, és amelyekről a legtöbb és legkoherensebb d*okumentáció*t sikerült összeállítani. Hangsúlyozni szeretném, hogy az egyes fejezetekben kibontott témákat *alapkutatás*(ok)nak tekintem, ennek megfelelően a tudományos *kérdésfeltevés*, azaz a kérdés, amire választ kerestem, az volt, hogy a vallásetnológia alapkérdései, vagy másként fogalmazva, az általános vallási jelenségek hogyan *manifesztálódnak* egy konkrét közösség *gyakorlatában*. Emellett az érdekelt, hogy a római katolikus egyház *doktrínái*, *normái* és *kultuszai* hogyan épülnek be egy *paraszti társadalom tudatá*ba és kultúrájába, a beépülés folyamata során és a gyakorlatban milyen változásokon mennek át. Mit ismer, mit hisz, mit használ a közösség mindabból, amit az egyház (és a lokális tradíció, a helyi világkép) *vallási kultúra*ként felkínál a számára, és milyen formában használja azt; más szóval: az *inkulturáció* és az *akkulturáció* folyamatai milyen *lokális kereszténység*et, *helyi vallás*t eredményeznek. Azt sajnos nem állíthatom, hogy disszertációmban *maradéktalanul* sikerült megragadni, modellálni, tudományosan kimeríteni ezt a *célt*, de abban őszintén bízom, hogy a kutatás közebb vitt a vallás mélyebb és árnyaltabb megismeréséhez. Az egyes vallási jelenségek önálló vizsgálata nyilvánvalóan módosítani, árnyalni fogja a kutatás jelenlegi tapasztalatait, megállapításait.

A kutatás *központi irányelv*ét a hivatalos vallás *gyakorlat*ban való megvalósulása *(lokális kereszténység)*, továbbá a hivatalos vallás mellett létező egyéb vallási elemek, egyéni értelmezések egy keretben történő szemlélése és elemzése adja. E koncepció alapján a vizsgálat a vallás egyes *jelenség*ei mentén közelíti meg a helyi vallás nagyobb egységét, a jelenségek kiválasztását pedig az a körülmény határozta meg, hogy – bár a helyi vallás heterogén és szinkretikus – a közösség végső soron a *római katolikus vallás*t követi, és ezt a tényt, ti. a római katolikus egyházhoz való tartozás tényét, a közösség lakói saját identitásuk részeként határozzák meg.

A kötet megírása során a legnagyobb nehézséget a néprajzi anyag (azaz a terepen szerzett tapasztalatok) tudományos rendszerezése, a tudomány műfaji keretei közé történő beillesztése okozta. Ezt a problémát látszott megoldani vagy áthidalni a *helyi vallás* fogalma, amely lehetővé tette a tudományos struktúrák és kategóriák átjárhatóságát, nagyobb szabadságot biztosítva ezáltal a néprajzi anyag olyatén rendezéséhez is, ahol a rendező elvek között a terepen tapasztalt „valóságot” is figyelembe vehettem.[46]

[46] Ez az oka annak, hogy a szenttiszteletről például nem a természetfeletti lényekről szóló fejezetben, hanem önálló fejezetben írok.

Tisztában vagyok azzal, hogy egyfelől a klasszikus *tipológia* és a *monografikus* jelleg, másfelől a *szinkretikus jelenségek* és azok *analízisszerű* egyidejű bemutatása egy ilyen terjedelmes anyag esetén merész és nem sok sikerrel kecsegtető vállalkozás. Mégis, ennek a *próbálkozás*nak láttam az értelmét. Megpróbáltam egy olyan könyvet írni, ahol egy-egy vallási jelenséget, amelyről úgy ítéltem, hogy a *helyi vallás* és/vagy a *néprajzkutatás* szempontjából érdekes összefüggések megállapítását teszi lehetővé, részletesebben vagy önállóan *is* elemeztem *(analizáltam)*. E szokatlan gyakorlat voltaképpen a *monográfia szintetizáló, szintézisteremtő* koncepciójának (gyakorlatának) egy-egy vallási jelenség részletesebb elemzésével történő kiegészítését jelenti.

A kötet tematikai kereteiről, a kimaradt témákról szólva elsőként a *román nyelvű szakirodalom* kérdésére szeretnék reflektálni. Jelenlegi ismereteim szerint a moldvai katolikusok körében *néprajzi* és *vallási* vizsgálatokat többnyire a jászvásári római katolikus püspökség *tudományos intézetének* a munkatársai[47] és az intézet által megbízott kutatók folytatnak. A vizsgálatok eredményeit (többnyire) a püspökség saját kiadójában,[48] *településmonográfiá*k formájában teszik közzé, ahol a vallási életet bemutató rész egy fejezet a helyi kultúra többi területe között.[49] Ezekben a kötetekben olykor a magyar néprajzi feldolgozásokban ismeretlen adatokkal és forrásokkal is találkozhatunk,[50] ami bővíti a moldvai katolikusokra vonatkozó tudásunkat. A településmonográfiák értékeit nem tagadva azonban meg kell jegyeznünk, hogy a kötetek többségében hangsúlyos szerepet kap a moldvai katolikusok *román eredet*ét bizonyít(and)ó szándék, valamint a kutatásokat támogató jászvásári egyházmegye érdek- és értékrendje, ebből kifolyólag úgy vélem, ezeknek a munkának a kutatástörténeti áttekintését más keretek között kell elvégezni.[51]

A *vallásos nyomtatványok* kérdésének a közelebbi vizsgálatát egyetlen forráscsoportra szűkítettem, éspedig az egyéni kultusz formái kapcsán tárgyalt *kilencedek*re. Ezt a döntés részben az indokolta, hogy tapasztalataim szerint Magyarfaluban ez az az imatípus, amely az írásbeliséghez, illetve a könyvhöz leginkább kapcsolódik.

47 Departamentul de cercetare istorică al Episcopiei Romano-Catolice Iaşi (a Jászvásári Római Katolikus Püspökség történeti kutatóközpontja).

48 Presa Bună, Serafica stb.

49 A román nyelvű, egyházi kiadású településmonográfiák száma igen tekintélyes. Lásd pl. Antonel-Aurel 2009; Coşa 2007a; 2009; Doboş 2003; 2005; Doboş–Văcaru 2004; stb.

50 A monográfiák településtörténeti adatait mások mellett Gazda László is felhasználta (a Gazda Klára által szerkesztett) háromkötetes lexikonjában. Köszönöm Mohay Tamásnak, hogy felhívta a figyelmemet erre a nem elhanyagolható tényre.

51 Tanúja voltam annak a jelenetnek, amikor 2006-ban a magyarfalusi plébános a mise végi hirdetések között tájékoztatta a falu lakosságát arról, hogy P. Ghe. megyéspüspök elérkezettnek látja az időt arra, hogy a falu fölzárkózzon a modern világhoz, rendelkezzen tudományos alapokon nyugvó történelemismerettel. Ebből a célból a közeljövőben egy specialistákból álló csoportot kíván küldeni a településre, akik a kutatómunkát elvégzik, a helyieket pedig szíves együttműködésre kéri és biztatja. A tizenkét adatközlőt a plébános választotta ki, az adatgyűjtés a plébánián zajlott.

A témára vonatkozó, rendelkezésemre álló (további) adatokat a *vallási szocializáció*ról, valamint az *imá*ról szóló fejezetekben ismertettem. A magyarfalusi népi imarepertoárban elenyésző az *archaikus imák* ismerete, ennek a jelenségnek már csak a megszűnési körülményeit és okait lehetne kutatni. Ahol indokolt volt, azaz ahol az archaikus imák egyéni vagy közösségi szinten megjelennek – például az ördög elleni offenzív ima esetén –, utaltam az ilyen típusú imák szerepére. Az önálló műfaji alakkal bíró *vallási narratívumok*kal kapcsolatosan azt tapasztaltam, hogy azok olyan forrás- vagy *tudás*bázist alkotnak, amelyeknek a lényege nem a folklorisztikai értelemben vett *szöveg* maga, hanem a szövegben rejlő *információ*, hiszen, ahogyan a könyvben több helyütt is utalok rá, a magyarfalusi szóbeli kultúrában a folklórszövegek által hordozott „ismeretek" szerves, sőt meghatározó részét képezik a helyi világképnek. Ezek az adatok valójában az *egyéni vélekedések*ben nyernek kifejezést, ott köszönnek vissza, így a kötetben is ebben a formában jelennek meg. Terepmunkám során azt tapasztaltam, hogy a *búcsújárás* elveszítette korábbi jelentőségét (Iancu 2011, 97–109), napjainkban egyedül vagy többnyire csak a helyi pap vesz részt a szomszédos katolikus templomok búcsúján. Egyik évben néhány fiatal csatlakozott a Bákóból induló, *kacsika*i búcsúra tartó zarándoklathoz, és az is előfordult, hogy a csíkszeredai középiskolákban tanuló diákok hozzátartozói részt vettek a *csíksomlyói* pünkösdi búcsún. Az egyéni vallásosság szintjén a zarándokhelyeken szerzett vallási élmények meghatározó erejűek (is) lehetnek, magának a kérdésnek az önálló vizsgálatára itt mégsem kerítek sort.

A könyvben érintőlegesen utalok az utóbbi évtizedekre jellemző társadalmi folyamatokra (*migráció*, *külföldi munkavállalás* stb.), amelyek kétségkívül változást előidéző faktornak számítanak a helyi vallásos életben. Úgy vélem, nehéz feladat volna annak kiderítése, hogy az egyes vallási jelenségek, képzetek mikor, honnan és milyen közvetítés révén jutottak a helyi vallásrendszerbe. A kutatásban *minden vallási elemet* a helyi vallásrendszerhez sorolok, függetlenül attól, hogy azok helyben keletkeztek, vagy a migráció, esetleg az egyház modernizációs „beavatkozásai" révén jutottak a helyi vallás rendszerébe. Ha a kérdést a *globális folyamatok* helyi szintű lecsapódására szűkítjük, például a *szekularizáció*, a *vallási pluralizmus* stb. megjelenésére, természetesen számolni kell ezekkel a jelenségekkel. Ám, amint már utaltam rá, ezek a jelenségek *megjelenőben* vannak Magyarfaluban – nem mellesleg a közösségből kiszakadt egyének körében –, és az egyház modernizációs stratégiájával állnak szemben. A vallás tehát éppen a globális hatásoknak köszönhetően *átalakulás*, az egyházi beavatkozásoknak köszönhetően pedig *átalakítás* előtt áll, ám mindeme folyamatok, továbbá a helyi vallás heterogenitása, összetettsége, töredezettsége ellenére nemcsak elemeiben, de egészében is megragadható.

A kötetben tárgyalt témák között a *mágikus jelenség*ek *(jóslás, ráolvasás, átok, rontás, boszorkányság) önálló fejezet*ben történő bemutatása is indokolt lett volna, hiszen ezek szerves részét képezik a helyi kultúrának. E jelenségek nem kerülték el teljesen a figyelmemet, hiszen valamennyi itt tárgyalt vallási jelenség „*mágikus*" jegyeit, elemeit

éppúgy felkutattam és feltüntettem, mint ahogy azt a doktrinális tételek és az azokhoz közelebb álló népi elemek esetén tettem. Ezzel együtt a jelenségek összetett volta és a téma monumentális szakirodalmi recepciója okán úgy vélem, ezekkel a kérdésekkel önálló keretek között célszerű foglalkozni.

Kérdés, hogy vajon mennyiben érvényesek a kutatás megállapításai a többi moldvai magyar közösség vallásosságára nézve. A moldvai csángókról szóló etnográfiai írások egyik jellemzője, hogy az *általánosítás* igényével lépnek fel, ennek eredményeképpen, ha nincs is kimondva: a népcsoportot (etnikailag, társadalomtörténetileg) egységesként kezelik, nyelvileg, kulturálisan és vallásilag homogénnek tekintik, az egyén és a közösség egymáshoz való viszonyának kérdésében ritkán élnek valamiféle distinkcióval. E szemléletet kerülendő döntöttem az egy konkrét közösségre szűkített kutatás és a *helyi vallás* vagy a *lokális kereszténység* műfaja és módszere mellett. A kutatás során szerzett tapasztalatokat szervesen kiegészítik a vonatkozó etnográfiai, antropológiai szakirodalom megállapításai is. Mindeme tényezők alapján néhány általánosító, a moldvai katolikus falvak vallására *is* érvényes megállapítás megfogalmazása is indokolt lett volna, hiszen a lokalitás jellemzői a kontextus ismeretében rajzolódnak ki igazán. Ezzel együtt, és annak ellenére, hogy magam is végeztem több moldvai katolikus magyar faluban terepmunkát, úgy vélem, megállapításaim elsősorban Magyarfalura és a kutatás időszakára vonatkozóan érvényesek, hiszen az idő múlása folyamatosan átrendezi a valóságot (vö. Farkas 2009, 59).

Az antropológia és a néprajz módszertani, stratégiai sajátosságait tárgyalva Hofer Tamás megjegyzi, hogy az európai néprajzkutatók „hajlamosak arra, hogy kevesebb elméleti megállapítást tegyenek, mint az antropológusok […], terjedelmes munkákkal szereznek elismerést, melyek hatalmas adattömegeket rendszereznek". Majd így folytatja: „a nemzeti néprajztudományok olyan magtárakhoz hasonlítanak, ahová kutatók nemzedékei – egyik a másik után – hordják tudásukat, hogy ott felhalmozzák, megőrizzék […] az európai néprajztudomány is kumulatív diszciplína, mint a történettudomány" (Hofer 2009, 125).[52] Terepmunkám során hasznosítottam a *kulturális antropológia* módszertanában rejlő adatgyűjtési technikák előnyeit, a könyv megírása során messzemenően támaszkodtam a *vallásantropológia* tudományos eredményeire, a vizsgált közösség vallásos életének a megismerését, megértését és értelmezését tehát az etnográfiai és az antropológiai tapasztalatok egyaránt segítették, kötetemet (és a vizsgálatban alkalmazott módszertant) mégis a *néprajz*, a *folklór* és *a folklorisztika* hagyomány- és tudományköréhez érzem közelebb állónak.[53]

[52] Hofer Tamás lényegre törő megjegyzéseket fogalmaz meg a diszciplínák sajátos stratégiáiról is. Lásd Hofer 2009, 126.

[53] A két tudományág módszertanának és elméleteinek az ötvözésében rejlő lehetőségekről szólt az 1982. november 12–14. között Párizsban szervezett szimpozion is, amiről Fél Edit tudósított. Fél 1983, 478.

II. KUTATÁSTÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉS

VALLÁSKUTATÁS A MOLDVAI MAGYAR KATOLIKUS KÖZÖSSÉGEKBEN

A moldvai magyarság kultúrája iránti érdeklődés korán megjelent a magyar néprajztudomány történetében,[54] szorosabb értelemben vett néprajzi vonatkozású vizsgálatokról azonban csak a 19. század végétől, majd hosszabb-rövidebb szünet után a 20. század elejétől kezdődően beszélhetünk. A két világháború közti néprajzi közlemények a szokások, a szövegfolklór és a zene különböző műfajaival bővítették a moldvai magyar katolikusok kultúráját közvetítő szakirodalom spektrumát.[55] A második világháború utáni politikai és ideológiai viszonyok Romániában késleltették a vallási jelenségek vizsgálatának a lehetőségét. Ebben az időszakban Kolozsváron a *Folklór Intézet* munkatársai főként folklórszövegek gyűjtésére, később közlésére vállalkozhattak, ám az általuk összeállított archívumokban már találunk vallással kapcsolatos adatokat is.[56] A 40-es években Magyarországra áttelepült moldvai csángó csoport körében több hazai tudós *(nyelvész, történész, zenész, etnográfus)* folytathatott és folytatott kutatást, egyebek mellett éppen a *néphit* és *népi vallásosság* területén. A XX. század második felében tovább szűkült a moldvai kultúra tudományos, intézményes kutatásának és a publikációs lehetőségeknek a köre,[57] éppen e kedvezőtlen körülményekre való tekintettel hiánypótló az – a csángók hitéletére, vallásos életére egyaránt kiterjedt – gyűjtőmunka, amit *önkéntesek* végeztek el 1970–1990 között.[58] Az 1989-es romániai rendszerváltozás megszüntette a kutatások folytatását korábban gátló külső tényezők jelentős részét. Az elmúlt évtizedben nemcsak *kutatóintézetek* (néprajzi tanszékek, néprajzi társaságok), *alapítványok* (Teleki László Alapítvány), *egyesületek* (Lakatos

[54] Petrás Incze János például elsők között (1841–1844-től) közölt magyar folklórszövegeket Moldvából. Szabó T. Attila szerint „az első népköltési gyűjtemény, amely ilyenformán szinte minden előzmény nélkül már jelentős számú népballadát és balladás jellegű dallamot tartalmaz, Petrás Inczéé". In Kallós 1970, 6, 8. Petrás Incze János életművének közreadása Domokos Pál Péternek köszönhető. Domokos P. P. 1956, 7–8, 27; 1979, 1297–1511; Kriza 1988, 268; Petrás 2004.

[55] Lásd a *Bibliográfiá*ban feltüntetett szerzőket, elsősorban Wichmann, Domokos P. P., Veress, Lükő stb. E kutatások jelentőségéről lásd Szabó T. Attila írását, in Kallós 1970, 27–28.

[56] Siratók, egyházi népénekek, vallásos balladák, mondák.

[57] Valójában néhány – jelentős – zenefolklorisztikai és tárgyi néprajzi munka jelenhetett csak meg. Jagamas–Faragó [1954]. Lásd még Jagamas 1977, 25–51; Kallós 1970, 36; Kós–Szentimrei–Nagy 1981.

[58] A teljesség igénye nélkül: Bosnyák 1980; Csoma 2000; Halász 1981; Seres–Szabó 1991; stb.

Demeter Egyesület, Ipolyi Arnold Népfőiskola), hanem jelentős számú egyéni kutató is végzett – és végez ma is – kutatást Moldvában, falvakban és levéltárakban egyaránt.

A valláskutatás területei

Egyháztörténet

A moldvai római katolikus *egyház* történetét több történész összefoglalta már, a magyar kutatók közül Benda Kálmán, Domokos Pál Péter, Horváth Antal és Pozsony Ferenc nevét kell kiemelni (Benda 1989; Domokos P. P. 1979; 1986; 2001; Horváth 1994; Pozsony 2005a, 58–94). A kutatások egybecsengő megállapítása szerint a moldvai katolicizmus története szorosan összefonódik a Moldvai Vajdaság (később a román állam) és a Vatikán politikai viszonyával (Benda 1989; Domokos P. P. 1979; 1986; 2001; Horváth 1994; Pozsony 2005a, 58–94). Az egyház a csángó közösségek többségében az egyetlen szervezett, állandó jellegű intézmény volt, s mint ilyen, ha ma már nem is az egyetlen, de továbbra is a legmeghatározóbb *integráló* tényező.[59] A rendszerváltást követő társadalmi mobilitás változásokat idézett elő az egyházi monopólium terén is, ennek legfeltűnőbb jele a *vallási pluralizmus* megjelenése, amit Pápai Virág és Peti Lehel vizsgált.[60] Jakab Attila a jászvásári katolikus püspökség (a moldvai katolicizmus) perspektíváit körvonalazó tanulmányában arra hívja fel a figyelmet, hogy a *vallási–nemzeti* kohézió megőrzése érdekében a moldvai papságnak két fronton kell küzdenie. Egyrészt az *ortodox vallás* – és tegyük hozzá: az egyéb vallási felekezetek – hatása, másrészt a magyar nyelvű katolikus egyház hatása ellen.[61] A csángókra vonatkozó (egyház)történeti kutatásokról szólva meg kell említeni, hogy feltárásra, elemzésre vár a plébániákon, egyházi és állami levéltárakban fellelhető források (*Historia Domus, anyakönyvek* stb.) többsége is, amelyek minden bizonnyal árnyalni és gazdagítani fogják a kérdéssel kapcsolatos eddigi ismereteinket.[62]

[59] Ezzel függ össze a vallásosság *egyház-orientáltsága*, valamint az a jelenség, hogy a csángó falvakban a társadalmi struktúra legalapvetőbb szabályozó normarendszerét a vallási hagyományok képezik. Lásd Pozsony 2005a; Peti 2005, 62, 66.

[60] A szerzők kimutatták: a migráció hatására az egyházhoz és a valláshoz való kötődés, a vallásváltás tilalma ma már nem tekinthető felülírhatatlan normának. Lásd Pápai 2005, 193–213; Peti 2008a, 385–410; 2008c.

[61] Jakab Attila megítélése szerint bármilyen irányú közeledés esetén az emberek körében „fennáll a moldvai katolikus egyháztól való eltávolodás veszélye". Jakab 2006, 26.

[62] Történeti néprajzi kutatásokat a klézsei születésű muzeológus, Anton Coşa folytat.

Vallási vezetők

A vallásosság hivatalos *intézmény*eiről *(misszió, filiák, plébániák, templomok, kolostorok, püspökségek)* főként egyháztörténeti jellegű munkák készültek. Az ebben a témában végzett kutatásokról jó összegzést nyújt Pozsony Ferenc *Egyházi élet a moldvai közösségekben* című tanulmányában (Pozsony 2005a, 58–94).[63] Az egyház intézményeinek a *hétköznapok vallásosság*ára tett hatását közelebbről két részterületen vizsgálták meg, éspedig a *pap*i státus,[64] valamint a *kántor*ok vagy *deák*ok szerepköre kapcsán.[65] Egy-egy település kántorainak szerepét Tánczos Vilmos önálló tanulmányban elemezte.[66] Újabban a laikus vallásvezetők, specialisták *(látók, szentemberek, „csodatevők")* működéséről is készülnek vizsgálatok. Ebben a témakörben két jelentősebb tanulmány született: Tánczos Vilmos egy bogdánfalvi, Ilyés Sándor pedig egy szitási „*szentember*"-ről szóló elemzése (Tánczos 2006b, 61–82; Ilyés 2005a, 101–123). A moldvai katolikusok körében működő *látók*ról, a látomáskultúráról Pozsony Ferenc,[67] a *szőkefalvi* Mária-jelenéshez kapcsolódó látomásokról pedig Peti Lehel készített elemző tanulmányt (Peti 2009, 119–136). A Keszeg Vilmos, Peti Lehel és Pócs Éva szerkesztésében 2009-ben megjelent *Álmok és látomások a 20–21. századból* című szöveggyűjtemény további, Moldvából származó *álom-* és *látomás*szöveget ad közre (Keszeg–Peti–Pócs 2009). A kötet előszavában a szerzők áttekintést nyújtanak a látomáskutatás legújabb vallásantropológiai kérdéseiről és elméleteiről is (uo. 7–49). A lészpedi látóról, *Jánó Ilona* látomásairól önálló kötet jelent meg. A kiadvány kísérő

[63] Lásd még Halász 1991, 545–553; Tóth I. 1994, 26–29.

[64] A pap világi és vallási funkcióit legutóbb *Kinda István* vizsgálta meg. A szerző kimutatta, a papnak nemcsak a vallásos hitélet gyakorlásának ellenőrzésére, hanem a világi rendfenntartás biztosítására is megfelelő stratégiái voltak és vannak. Tapasztalatai szerint „a közösség[ek] a papban Isten szent emberét látja[k]". Megjegyzi, a napjainkra jellemző társadalmi mobilitás, a racionális szemléletmód térhódítása a szekularizáció megjelenését, az egyház térvesztését és a papi státus deszakralizációját eredményezte. Kinda 2003; 2005b, 28–32; 2006; 2010. Lásd még Diaconescu 2005, 15; Gazda 1991, 226; Pozsony 2005a, 174–175. Vö. Benedek H. 1998, 12.

[65] A kántorok 17. századi moldvai művelődéstörténetben betöltött szerepét, voltaképpen a papságot helyettesítő funkcióját elsőként *Tóth István György* vizsgálta meg. Tóth I. 1988, 141. Vö. Bárth 1990, 364; Gazda 1991, 225–227. 1996-ban megjelent egyik írásában *Tánczos Vilmos* is hangsúlyozza, „nem tűnik túlzásnak az a kijelentés, hogy a moldvai magyar katolikusoknak a XVII–XVIII. század folyamán alig volt hivatalos vallásosságuk". Tánczos 1995b, 82–98; 1996a, 195.

[66] Pl. a bogdánfalvi *Erdély János*, *Andor János*, a kalagori *Fikó Mihály* és *Csernik János*. Erdély János a *Szent Kereszt Hadsereg* szervezet helyi vezetője volt, hagyatéka a zabolai *Csángó Múzeum* archívumában található. Tánczos 2006b, 74, 61–82; 1997b, 160–161.

[67] Ezek a következők: a lészpedi *Jánó Ilona* látomásai; a klézsei *Hodorog Luca* és egy bogdánfalvi asszony pokollátomásai; a csíksomlyói látomások; az 1987-es forrófalvi autós szerencsétlenséghez kapcsolódó kollektív látomások; az 1989-es politikai események idején tapasztalt látomások; az általános és rendszeres Mária-jelenések és további néhány, szűkebb körben ismert látomáselbeszélés. Pozsony 1997c, 247–256. A csíksomlyói pünkösdi búcsúhoz kapcsolódó látomásokról lásd még Peti 2007a, 99–116; Mohay 2009.

tanulmányában Pócs Éva a lészpedi látót és látomásait az újkori magyar látomások rendszerében helyezi el és vizsgálja meg.[68] A társadalmi és szociokulturális közeget, ahol Jánó Ilona tevékenykedett, továbbá látomásainak tartalmi és pszichikai összetevőit Peti Lehel vizsgálta (Peti 2008b, 534–552). Ugyancsak Peti Lehel tárta fel és elemezte az egykor Trunkon működő orvos, „csodadoktor", *Benedek Márton* életét és a kommunista érában köréje szerveződő kultuszt.[69] A téma népszerűségét mutatja, hogy a látomáskultúra a moldvai katolikusok vallásosságának egyik jól dokumentált, részleteiben is megvizsgált területe.

Vallás és identitás

A szakirodalomban egyöntetűen elfogadott nézet, hogy a moldvai csángók *identitás*ának központi elemét a *katolikus egyház*hoz való tartozás ténye adja (Pozsony 1994, 16; vö. Sándor 1998, 1137; Tekei 1995, 168). A már idézett tanulmányában Jakab Attila úgy fogalmaz, az önmagukat katolikusokként meghatározó csángók „megrekedtek" a *középkori* gyakorlatban, amikor az identitást nem a nyelv és a nemzeti tudat, hanem a *vallás* jelölte ki.[70] Erdélyi P. Zoltán néhány, Erdély és Moldva határán fekvő, általa „átmeneti falvaknak" nevezett településen,[71] Boross Balázs pedig Pusztinán végzett hasonló vizsgálatot. Boross azt tapasztalta, hogy a különböző etnonimek *(„csángók", „pusztinaiak", „magyarok", „románok")* a helyieknek a pappal szembeni viszonya szerint is változhatnak.[72] *Pávai István* vizsgálatai során a fentiektől némileg eltérő következ-

[68] Megállapítja, Jánó Ilona látói öntudatának sajátossága abban van, hogy „papként" tekint önmagára. Feladatai közt kiemelkedik a halottlátói szerepkör és a halál dolgaiban való ügyködés. A nagy földi távolságokra való „ellátás" képessége, továbbá egyéb jegyek alapján Pócs Éva Jánó Ilonát a kelta és germán területeken ismert látókkal állítja párhuzamba. Pócs 2006, 235, 238–239, 246. Lásd még Bosnyák 2000a; Moldován 1985, 76–93; 1993, 131–146. Jánó Ilona látomásaihoz lásd még Peti Lehel (in Keszeg–Peti–Pócs 2009, 243–306) és Mohay Tamás (uo. 307–314.) stb. közlését.

[69] A tanulmány korábbi változatai: Peti 2003, 25–37; 2005, 157–192. *Jáki Sándor* Benedek Mártonról mint vértanúról emlékezik meg. Jáki 1991, 656. Lásd még Pozsony 1994, 226–227. Az orvos működéséről és a hozzá kapcsolódó kultuszról további egyedi adatokat közölt Bosnyák Sándor (1993a, 16–19), Csoma Gergely (1993b, 101) és Pozsony Ferenc (1994, 226–227). A néprajzi jellegű publicisztikában további „szentemberekről" olvashatunk: Miklós Gyurkáné Szályka Rózsi, a forrófalvi előénekesek, a pusztinai Szőcs Magdolna stb. Lásd Jáki 1991, 655–657.

[70] Jakab Attila hivatkozik Sylveszter Lajosra, aki szerint a csángók katolikus vallásukkal jelzik másságukat a környezetükben élő ortodox vallású románsággal szemben, másrészt elhatárolódnak a csángó megnevezéstől, harmadrészt pedig így fejezik ki a magyarsághoz való tartozásukat (Sylveszter 2000, 36). Lásd még Jakab 2006, 27.

[71] Éspedig: Románcsügés, Magyarcsügés, Gyepece, Kostelek. Tapasztalatai szerint a vallási hovatartozás a közösségek számára etnikai identitástudatot, gyakrabban azonban tudatzavart eredményez. Erdélyi P. 1997. 72.

[72] Tapasztalatai szerint identitás kapcsán a vallás és etnicitás egyszerre jut kifejezésre, az „egy Istenben való hit" azt eredményezi, hogy az általa vizsgált pusztinaiak – mint közösség – „katolikusok"

tetésekre jutott. Tapasztalatai szerint a moldvai magyarok többsége rendelkezik külön etnikai és külön vallási azonosságtudattal, a kettő hol összefonódik, hol konfrontálódik egymással. A kérdésben újszerű szempontot vet fel, ugyanis szerinte a csángók „identitászavarának" keletkezésében nem elhanyagolható tényező a moldvai magyaroknak az erdélyi és a magyarországi magyarsághoz viszonyított *kisebbség*i érzése sem (Pávai 1996, 24–25).[73] Az identitásra vonatkozó elemezésekkel kapcsolatos alapproblémák egyike az, hogy – egy-két kivételtől eltekintve – *általánosító* jellegűek, a csángóságot koherens és egységes mentalitással, világképpel rendelkező népcsoportként kezelik. A másik problémát az okozza, hogy a kutatások a modern politikai, *polgári identitás-kategóriá*k *(nemzet, nyelv, történelem)* és szimbólumok mentén közelítik meg a csángók identitását, nem egy esetben arra a prekoncepcióra alapozva, miszerint ilyen típusú identitáselemek létével nem is számolhatunk a moldvai magyar népcsoport esetén. Ezek a módszerek magukba rejtetik a kutatás lehetséges eredményeit is. Tanulságokkal járna egy olyan vizsgálat, amely a közösségek normatív *rítusai*nak, nyelvi, vallási és kulturális *tradíciói*nak a szisztematikus és széles körű feltérképezése és elemzése révén tárja fel a csángók identitását.

Vallás és nyelv

A kutatások szerint a csángók azonosságtudatának alapvető eleme a környezetüktől eltérő vallás(uk), így az ehhez kapcsolódó *nyelv* fontos szerepet tölt be nemcsak az identitás, hanem a nyelvcsere és nyelvmegtartás terén is. Sándor Klára nyelvész azt vizsgálta meg, hogy milyen hatással van a vallás a csángók nyelvcseréjére, s az hogyan hat az identitásra. Kutatási eredményei szerint a nyelvcsere a(z intim) nyelvhasználati terek közül kizárólag a vallás tartományában van előrehaladott állapotban, így bizonyosra vehető, hogy a vallás nem fékezi, hanem fölgyorsítja a nyelvcserét.[74] Megjegyzendő, hogy a *misszió* korában (1622–1882/84) Moldvában az *egyház* és a *liturgia* hivatalos nyelve a latin volt, maguk a misszionáriusok pedig *olasz, bosnyák, lengyel,* olykor *magyar* (anya)nyelvűek, a helyi papság pedig *román* nyelvű volt, a magyar nyelvhasználat a kántorok által felügyelt és vezetett népi vallásosság valamint az egyéni vallásosság szintjén jelent vagy jelenhetett meg. A liturgiához kapcsolódó *magyar nyelvű ének*- és

lehetnek anélkül, hogy egyébiránt románnak vagy magyarnak kellene identifikálniuk magukat. Boross 2004, 262–279.

73 Lásd még Gazda Klára a tárgyi kultúra és identitás kapcsolatáról szóló tanulmányát (Gazda 2006, 227–259); Magyar Zoltán tanulmányát a lujzikalagoriak történeti, etnikai identitásáról (Magyar 1994, 75–88); Peti Lehel a csángók identitását befolyásoló külső és belső tényezőkről szóló tanulmányát (Peti 2005b, 201–217).

74 Felhívja a figyelmet arra, hogy nemcsak a vallás, hanem a csángó nyelv is többrétegű. Sándor 1998, 1140–1141, 1145.

*ima*hagyomány a 19. század végétől kezdődően a *népi vallásosság* területére szorult, majd egészében eltűnt, helyére román nyelvű ének és ima került. A vallási élet román nyelvűvé válása ellenére azonban nem hagyható figyelmen kívül az a tény sem, hogy a kétnyelvű közösségekben – kivált a közép- és idős nemzedék körében – az *egyéni vallásosság*ra ma is jellemző a *kétnyelvűség*.

Vallás és morál

Kotics József témába vágó elemzésében az „átmeneti stádiumban" lévő moldvai kultúra erkölcsi *normarendszer*ét vizsgálta meg.[75] Összegzi azokat az – egyház és a helyi hatóságok által együttesen lebonyolított – rituálékat, amelyeket a „vétkesek" szankcionálása, majd a közösségbe való reintegrációja során alkalmaztak (Kotics 1997, 48–49). Az erkölcsi élet vallásos meghatározottságáról további alapkutatásokat végzett Kinda István, aki elsők között állapítja meg, hogy a vallással átitatott közösségszervezés nem egyoldalúan az egyház és a pap hatásának tudható be, hanem egyszersmind belülről fakadó közösségi igény is.[76] Az erkölcsi normasértések egyik jellemző formája a lopás, amit Peti Lehel vizsgált meg közelebbről.[77] A házasság intézményéhez kapcsolódó valláserkölcsi normákat Ilyés Sándor kutatta.[78] A társadalomkutatók egyöntetű megállapítása szerint a csángó falvakban radikális *életformaváltás* zajlik, amely eredményeképpen a régies, „archaikus kultúra" egy újszerű *közkultúrá*ba látszik feloldódni.

Búcsújárás

A moldvai templomokhoz, a patrocíniumhoz kapcsolódó kultuszt, azaz a *búcsújárás*t Dorinel Ichim vizsgálta meg. Az egyes települések búcsúi közötti analógiák kimutatása céljából a szerző összehasonlítja a katolikus Tamásfalvát (Tămăşeni) és az ortodox Căbeştit (Ichim 1999, 390–396). Borbély Éva *Templombúcsúk Moldvában* című dol-

[75] A szerző tapasztalatai szerint a csángó kultúra mindennapjai vallásossággal vannak átitatva, a csángók világképe egészében szakralitáson alapszik, a közösségek erkölcsi élete is vallási alapú. Kotics 1997, 36–55. A tanulmány később is megjelent: Kotics 1999, 55–67.

[76] Tapasztalatai szerint Moldvában a hivatalos normakontroll legfontosabb intézménye az egyház. Kinda 2005, 27–56. Lásd még Pozsony 2005b, 185–191.

[77] Peti Lehel megjegyzi, hogy a lopás kapcsán sűrűn igénybe vett „fekete mágia […] a legfőbb informális kontrollmechanizmusok közé tartozik, amely esetenként az állami hatóságok megkerülésével aktivizálódik". Peti 2003. 160–171. A tanulmány módosított változata később is megjelent, lásd Peti 2003, 159. Vö. Keszeg 1999, 338.

[78] Vizsgálatait a *Gilbert Durand*-féle szimbólumkutatás módszerével végezte el. Eszerint a moldvai példákban a jelképek nagy része feminin jellegű és szoros kapcsolatban áll az idő szimbolikájával. Ilyés 2004, 59–80, 71–77. Vö. Halász 2002f, 337–339; Kotics 2001, 36.

gozatában összegzi a moldvai katolikusok legnépszerűbb szentjeit (György, Miklós, Mária, Antal, József és István), és összeállítja a katolikus templomok patrónusainak a listáját (Borbély 1999, 113–118).

A moldvai csángók csíksomlyói búcsújárása a recens kutatások népszerű témái közé tartozik. Barna Gábor a csíksomlyói búcsújárás alakulásának történetét a moldvai magyarság történetén keresztül tárta fel.[79] A moldvai katolikusok csíksomlyói búcsújárásáról, a kegyhelyen eltöltött időről, a búcsú szerkezetéről Tánczos Vilmos és Mohay Tamás készített részletes elemzést (Tánczos 1992, 40–49; Mohay 2009).[80] Gazda Enikő és Benedek H. Erika a pusztinaiak (Gazda–Benedek 1997, 257–285), Borbély Éva a csíkfalusiak somlyói zarándoklatát vizsgálta meg (Borbély 1993, 59–62). A székelyföldi Csíksomlyó és a moldvai Barát viszonyát Fosztó László önálló tanulmányban kísérli meg tisztázni (Fosztó 1999, 103–111).[81] Véleménye szerint mind a baráti, mind pedig a csíksomlyói búcsún megjelenő csángók „hatalmi manipuláció áldozatai".[82] Úgy vélem, nem zárható ki az a tényező sem, hogy a búcsújárásban a *vallási, lelki* motiváció is meghatározó erejű, hiszen a búcsún a csángók – ha külső hatásra is – végső soron *önként* vesznek részt. A zarándokhelyeken folyó nem vallási (politikai, gazdasági, civil) eseményeken való részvétel kapcsán túlzó állításnak tűnik, hogy a részvétel minden esetben és egyoldalúan a „hatalmi manipuláció" hatására történik, számolni kell az érdekeltség valamilyen formájával, fokával a csángók részéről is.

A moldvai katolikusok másik zarándokhelye a bukovinai *Kacsika* (Cacica) kegytemplomához kapcsolódik.[83] A kutatások szerint Kacsika az a zarándokhely, ahol az egy nyelvet (magyar) beszélő, egy vallást követő (római katolikus), ám különböző kultúrában („csángó", „erdélyi", „magyarországi") élő emberek találkozhatnak (Stekovics 1995, 693–722). A búcsún természetesen nem csak az említett csoportok vesznek részt. A jászvásári római katolikus püspökség egyházpolitikájában egyre nagyobb

[79] Barna Gábor szerint a csíksomlyói zarándoklat összefüggésben áll a csíki ferencesek moldvai működésével, illetőleg a Székelyföldről Moldvába irányuló kitelepülések folyamatával. Barna 1993, 45–46.

[80] Lásd még Peti 2007a, 99–116.

[81] A Bákóhoz közel fekvő baráti templom főoltárán a somlyói „Madonna-kópia" áll, alapításához Mária-jelenések kapcsolódnak. A kegyszobor történetéhez lásd még Tánczos 1991, 139–140.

[82] Vizsgálódásai során arra a következtetésre jutott, hogy míg Csíksomlyón hangsúlyozottan a partikularitás, az egyedi és nemzeti jelleg dominál, addig Baráton egyfajta univerzalitásra való törekvés érvényesül. Fosztó 1999, 107. Vö. Turner 1978, 104–139.

[83] A kacsikai búcsú kialakulásának indítékai kapcsán Limbacher Gábor felveti: „Elképzelhető a magyar kapcsolatokat éltető csíksomlyói orientáció felváltására irányuló egyházi-politikai szándék", ám azt sem tartja kizártnak, hogy a kegyhely felvirágzása a változó életmód, a modern tömegközlekedés nyújtotta lehetőségeknek köszönhető. Bár e kérdés vizsgálatával nem foglalkozhattam, úgy vélem, a kacsikai búcsú szorosan kapcsolódik a püspökség azon törekvéseihez, melyek során a saját egyházmegyéje területén kívánja kiépíteni a hagyományos vallási intézményformákat, ez esetben a kegyhelyet és a hozzá kapcsolódó zarándoklatot. Limbacher 1993, 97–99. Lásd még Stekovics 1993, 53–57; 1995, 693–722. Vö. Fosztó 1999, 103–111.

jelentőséget kap Kacsika, a búcsújárás körülményei sokat változtak az elmúlt években, időszerű feladatnak mutatkozik a jelenség újravizsgálása.

A felsőháromszéki *Futásfalva* (Alungeni) a következő kegyhely, ahova a csángók kisebb-nagyobb csoportban elzarándokolnak. István Anikó a templom Mária-szobra elé helyezett vendégkönyv bejegyzéseit is megvizsgálta (István 2003, 55).[84] Peti Lehel a szőkefalvi Mária-jelenések helyszínére ellátogató csángók körében kutatott.[85]

Imaélet

*Ima*életre vonatkozó komplex vizsgálatokat Tánczos Vilmos végzett (Tánczos 1995a; 1995b; 1996; 2000; 2001).[86] Kutatási eredményeit és a téma monografikus összegzését a 2000-ben *Eleven ostya, szép virág* címmel, illetőleg a 2001-ben *Nyiss kaput, angyal! Moldvai csángó népi imádságok. Archetipikus szimbolizáció és élettér* címmel megjelent kötetei tartalmazzák.[87] Piro Krisztina az északi csángó archaikus imákat hangtani, alaktani és mondattani szempontok szerint vizsgálta meg (Piro 2001a, 89–110).[88] Az egyházi eredetű, folklorizálódott liturgikus imák közül elsősorban a *Miatyánk*-ima elemzése keltett visszhangot.[89]

Szentelmények, vallásos tárgyak

A *szentelmények* meghatározó szerepére elsők között D. Török Zsuzsa és Tomán Erzsébet hívták fel a figyelmet (D. Török 1990; Tomán 1994). Pozsony Ferenc egy

[84] Lásd még Jáki 2001, 147–148.

[85] Tapasztalatai szerint a látomások ideje alatt a kegyhelyen megjelenő csángók is transzcendens élményben részesülnek. Peti 2009, 118–139. A szőkefalvi kegyhely kialakulásának körülményeiről lásd Pócs 2008b, 484–504.

[86] Lásd még Erdélyi 1974.

[87] Tánczos összegzi az archaikus imák kutatástörténetét; ismerteti az elemzés módszerét és elméleti keretét (archetipális mítoszelméletet); feltárja a népi imádságokban fellelhető archetipikus jelképköröket, végül rámutat a műfaj helyére a kultúra tágabb rendszerében. Az imahagyomány egyes kérdéseivel – mint az imamondás szokásai (1994, 219); az imaszövegekben előforduló szent jelzői, szinonimái (1997a, 224–239); a népi imák *ébresztés*motívumai (2001a, 27–37); egy *Szent Antal-responzórium* (1996b, 141–150); stb. – önálló tanulmányban foglalkozik. Külön tanulmányt szentel az archaikus imák tipologizálásával kapcsolatos általános problémáknak, és javaslatot tesz azok rendezésére (2001b, 168, 181).

[88] Az archaikus imák kapcsán meg kell említeni *Mohay Tamás* elemzéseit, *Tekei Erika, Harangozó Imre* és mások közleményeit is. Mohay 1994, 244–261 (a tanulmány korábbi változata: Mohay 1993); Tekei 1995, 168; Harangozó 1992, 67–73; 1998. Vö. Jáki 2001, 147–164.

[89] Lásd pl. Csűry 1930; Mohay 2002.

külsőrekecsényi család otthonában fellelhető szakrális tárgyakat tárta fel.[90] Nyisztor Tinka a halottak napjáról, a pusztinai halottkultuszról írt tanulmányában a helyiek gyertyával kapcsolatos szokásait összegezte (Nyisztor 1997b, 113–122). A húsvéti tojás szimbolikájáról Gazda Klára készített átfogó elemzést (Gazda 2008, 73–121). A vallásos tárgyak használatáról a *mindennapok vallásosságá*ban, a *gyógyító* és *rontó rítusok*ban stb. betöltött szerepéről kevés ismeretünk van.

Vallás és idő (az emberi élet fordulói, kalendáris szokások)

Ebben a témakörben elsősorban az *emberélet fordulói*hoz és az *egyházi esztendő*höz kapcsolódó *szokások* kapcsán születtek tanulmányok. Az átmeneti rítusok között viszonylag új téma a *születés*hez kapcsolódó hiedelmek és vallásos képzetek kutatása, ezen a téren Benedek H. Erika kötete tekinthető meghatározónak (Benedek H. 2003).[91] A *lakodalmi szokások*nak több leírása is ismert, ám a közlések a szokáskör vallási vonatkozásaira nem vagy ritkán térnek ki (pl. Domokos P. P. 2001, 457–474; Kós 1949; 1997; Wichmann 1936). Gazdag irodalma van a *halottkultusz*nak, a halotti szokásoknak. Nyisztor Tinka a pusztinai, Mohay Tamás a frumószai temetkezési szokásokról és halotti megemlékezésekről értekezett (Nyisztor 1997, 106–122; Mohay 1997, 27–35).[92] A témában a legkiterjedtebb kutatómunkát Virt István végezte, kutatásait összegző tanulmánykötete 2001-ben jelent meg *„Elszakasztottad a testemtől én lelkemet"* címmel.

A moldvai katolikusok *kalendáris szokás*airól főként kisebb tematikus leírások készültek. A jeles napokhoz kapcsolódó szokásokról többek között: Duma Dániel, Faragó József, Farkas M. Izabella, Halász Péter, Kallós Zoltán, Nyisztor Tinka, Pozsony Ferenc, Wichmann Györgyné Hermann Júlia közölt néprajzi anyagot.[93] Míg Halász Péter tematikus leírásai valamennyi magyar ajkú katolikus közösség szokásainak az ismertetésére kiterjednek, addig más szerzők egy-egy konkrét település, ritkábban kistáj kalendáris szokásait ismertették.[94] A csángók szakrális *időszemlélet*ére vonat-

[90] Tapasztalatai szerint az általa vizsgált otthon szakrális környezete nem üt el az átlag rekecsényi családokétól. 1991-ben a családi házban összesen 433 tárgyat talált, ebből 103 szakrális vagy vallási jellegű. Pozsony 1997a, 240–247.

[91] Lásd még Nagy 2003, 175–187.

[92] Lásd még Harangozó 2001a; 2001b; 2001c.

[93] A teljesség igénye nélkül: Duma 2005; Faragó 1997; Fazakas 1997; Halász 2002; 2005; Kallós 1958; Nyisztor 1997; Pozsony 1997a; 2000; Tánczos 2001; Wichmann 1907. Magyarfalura vonatkozó adatokat közölt a Bibliográfiában idézett Bosnyák Sándor, Csoma Gergely, Domokos Pál Péter, Gazda József, Halász Péter, Hegedűs Lajos, Pozsony Ferenc, Tánczos Vilmos, Virt István.

[94] Lásd még Ciubotaru 1998 (I); 2002 (II); 2005 (III).

kozó kérdésével néhány néprajzi esszéjében Tánczos Vilmos is foglalkozott (Tánczos 1995a, 259–282, 283–296).[95]

Vallás és tér

A vallás és a *tér* viszonyáról, a *szakrális térszerkezet*ről Fazakas M. Izabella és Peti Lehel értekezett, előbbi szerző Bogdánfalván (Valea Seacă), utóbbi Trunkon (Galbeni) (Fazakas M. 1996; Peti 2005, 62–67). Zakariás Erzsébet egyik munkája a vallásos tárgyú kisemlékekről közöl fényképeket (Zakariás 2006).[96] Néhány közleményt leszámítva alig tudunk valamit a moldvai katolikusok *temető*iről, a közösségek és a temetők viszonyáról.[97] A moldvai magyar katolikus *templomok*ról, építészeti jegyeikről P. Benedek Fidél írt (Benedek 2005, 204–212). A nyelvemlékértékű *harangfeliratok*ról többen közöltek adatokat, fényképeket (pl. Battyán 1993, 127–130; Csoma 2004, 5–15). Harangozó Imre egyik tanulmányában a magyar patrocíniummal rendelkező falvak templomaira és oltárképeire vonatkozó adatokat tett közre (Harangozó 1997, 1; 2001b, 80).[98] Hasonló témában Halász Péter is végzett kutatást, pontosítva a korábbi ismereteket.[99] Meglepő, hogy a mai – nem magyar patrocíniummal rendelkező – templomokról, építészeti stílusaikról, művészeti jegyeikről, szimbólumaikról semmiféle információink nincs.

Vallásos népénekek

A kutatások szerint a magyar nyelvű vallásos (halottas, liturgikus eseményekhez kapcsolódó, szentekről szóló) *népének*ek jelentős része a *Kájoni János* Cantionale Catholicum című énekeskönyvéből ered,[100] ám a kutatók (már csak) azok folklorizálódott változataival találkozhattak Moldvában (pl. Dobszay 1997; Domokos P. P. 1979; Seres–Szabó 1991). A moldvai magyarok körében ismert és használt gregorián énekekről Dobszay

[95] Lásd még Peti 2004, 39–58. Vö. Duma 2005.

[96] A magyarfalusi vallásos kisemlékekről lásd Iancu 2008, 325–338.

[97] Kivétel: Pálfalvi 1997, 123–149.

[98] Lásd még Hajdú 1988, 5.

[99] Kimutatta, hogy Moldva magyar nyelvterületén egykor öt település templomának oltárán állt Szent István: *Magyarfalu, Herló, Kickófalva, Pusztina* és *Szőlőhegy*. Ide sorolja az 1940-es években Magyarországra áttelepült, többségben a Baranya megyei *Egyházaskozár*on élő (pusztinai, lészpedi, somoskai, klézsei, lábnyiki, magyarfalusi) moldvaiak templomát is, amelyet szintén a magyar király tiszteletére szenteltek fel. Jelenleg egyedül a pusztinai templomban látható a magyar koronát felajánló Szent István képe. Halász 2002b, 49–55; Magyar 1997, 3–8.

[100] Megjelent: 1676, 1718, 1815.

László értekezett (Dobszay 1997). Kevés ismerettel rendelkezünk arról, hogy milyen szerepet töltöttek és töltenek be a csángók vallásosságában a vallásos ének, a vallásos énekszövegekben megjelenő tanítások és képzetek.

Vallás és világkép

A csángók *világkép*ére vonatkozó forráskiadványok és közlemények száma viszonylag jelentős, a moldvai magyar folklórból több *hiedelemkötet* is megjelent.[101] Bosnyák Sándor *A moldvai magyarok hitvilága*, valamint a *Magyar biblia* című gyűjteményeinek anyaga nagyobbrészt a második világháború alatt Baranya megyébe áttelepült, kisebbrészt a ma is Moldvában élő csángók folklórjából származik.[102] A közölt anyag mennyiségét tekintve Halász Péter *A moldvai csángó magyarok hiedelmei* című gyűjteménye a leggazdagabb (Halász 2005).[103] A közelmúltban látott napvilágot néhány, egy-egy hiedelemkör önálló vizsgálatát közreadó tanulmány. Pávai István klézsei adatokra támaszkodva a dunántúli regösök vasfazék dobjának megfelelő moldvai kisdobról és szita-dobról, a *hejgetés* és *urálás* kellékeiről írt tanulmányt.[104] Blos-Jáni Melinda azokat a szituációkat vizsgálta meg, amelyekben a narratívumok hiedelemtartalma aktivizálódik.[105] István Anikó a somoskai vartyogó-hiedelemkört rekonstruálta, rámutatva a hiedelem mai társadalmi életben betöltött funkciójára.[106] Kinda István egyik dolgozatában egy „egyéni vízión alapuló hiedelemtörténetet" elemez,[107] Ilyés Sándor pedig egy szitási asszony hiedelemtudását és a hiedelmekhez való viszonyát vizsgálta meg.[108] A jóslás és a varázslás témakörben – Pócs Éva és Bosnyák Sándor néhány elemzésétől eltekintve (Pócs 1990, 657)[109] – többnyire források jelentek meg, melyek között Csoma Gergely közlései a legjelentősebbek (Csoma 2000, 5–6; 2001;

[101] Teljesség igénye nélkül, pl.: Balázs 1994, 35–37; Hoppál 1969, 402–430; Pócs 1990, 568; 1986; 1985–1986; 1983, 177–206; Szendrei 1956, 118–128.

[102] Baranyába Magyarfaluból, Lábnyikból, Somoskából és Klézséből, továbbá Lészpedről és Pusztinából települtek át. Bosnyák 2001; 1980; 1992a, 10; 1992b, 2–6; 1993b, 44.

[103] Lásd még Csoma 1997, 180–122; 1994, 253–259.

[104] Pávai 2006. 98. A kérdést, más vonatkozásban, Demény István Pál is vizsgálta. Demény 1994.

[105] A szerző Magyarfaluban végzett terepmunkát. Blos-Jáni 2005, 49.

[106] István Anikó rámutat arra, hogy a napjainkban is élő hiedelem a lokális közösséget a társadalom által konstruált normarendszer tekintélyére figyelmezteti. István 2004, 17–19.

[107] A dolgozatban közölt, az elemzés alapjául szolgáló hiedelemtörténetet a trunki *Zsitár Wilhem* beszélte el a szerzőnek. A történet egy vadászat során megjelenő, majd eltűnő „szőke, szép leány"-ról szól. Kinda 2004, 81–93.

[108] Mindezt úgy, hogy a vizsgált személy, a szitási *J. T.* egész élettörténetét, világképét szem előtt tartja, sőt a kutatók hatásait is kimutatja. Ilyés 2004, 252–272.

[109] Lásd még Bosnyák 1992b. Korábban Diószegi Vilmos, Györffy István és Kallós Zoltán végzett ilyen irányú kutatást. Diószegi 1957a, 128–134; Györffy 1925, 169; Kallós 1966, 145–147.

1993a, 55–56; 1992, 139–141; 1991, 643–647). A hiedelmek, a hiedelemrendszerek és a világkép átfogó, szisztematikus, tudományos értelmezésére még nem került sor.

Helyi vallás

Egy-egy település vallására irányuló kutatást két szerző végzett, rövid tanulmány keretében. A lujzikalagoriak vallását meghatározó képzetek és normák néhány elemét Tomán Erzsébet,[110] Csíkfalu vallását pedig Benedek H. Erika vizsgálta meg.[111]

A hiányosságok

Amikor a csángókról szóló etnográfiai szakirodalomban tapasztalható *hiányosságok*ról írok, elsősorban a *valláskutatás* területén tapasztalható hiányosságokról szeretnék szólni. Minthogy kutatásom kizárólag Magyarfalu vallására fókuszált, alaptalan eljárás volna olyan tanulmányok és eredmények értékelése, amelyek más kutatói koncepciókon és – ami ennél is lényegesebb – más közösségek vallásának a vizsgálatára irányultak. Ennek ellenére, tájékoztató jelleggel és tájékoztató célból, mégis fontosnak tartottam összegezni röviden ezen a helyen is a moldvai magyarok vallásosságával kapcsolatos kutatásokat.

A moldvai magyar népcsoport történetének áttekintésére itt nem kerülhet sor, annyit azonban hangsúlyozni kell, hogy nem homogén és nem egységes népcsoportról van szó, ennélfogva értelmezésemben elfogadhatatlan az általánosító *csángók* elnevezés, annak ellenére, hogy használata olykor megkerülhetetlen, hiszen a csángó *etnonim* ma már minden tudományterületen bevett fogalomnak számít. Ugyanakkor a tudományos diskurzusban – legalábbis bizonyos irányzatok írásgyakorlatában (Domokos P. P. 1931; 1973, 247–265; 2001; Hajdú D. D. 1988, 5) – ismert és bevett fogalom a *moldvai magyarság* is, amit magam is előnyben részesítek annál a (meghatározó) körülménynél fogva, hogy az általam vizsgált közösség e fogalom tartalmát kimeríti, mi több Magyarfaluban a csángó kifejezés csak az utóbbi évek kisebbségpolitikai hatásainak köszönhetően jelent meg és vált ismertté egy igen szűk körben.

A magyar csoportok Moldva térségében történő megjelenése más és más vidékről,

[110] Tapasztalatai szerint Lujzikalagorban a nők vallásossága (látszólag) expresszívebb, ugyanakkor a bibliaolvasás és a természetfelettivel való kapcsolattartás látomásszerű formája inkább a férfiakra jellemző. (Vö. Pozsony 1997c, 249, 256.) Kalagor vallásában a szakrális tárgyak, a szentelmények rendkívül nagy szerepet kapnak. Tomán 1994, 43–49.

[111] Kimutatta, hogy a helyi vallás tradicionális jellegén túl erős szállal kötődik az egyházhoz. Az egyházi befolyás oka szerinte a fizikai és szellemi elszigeteltségben keresendő. Benedek H. 1998, 45. Lásd még Borbély 1993, 59–62. A csíkfalusiak vallásos életéről lásd még Szikszai 1997, 25–26.

más és más történelmi periódusban következett be, minden hasonló vagy azonos történeti és szociokulturális körülmény ellenére az egyes csoportok eltérő, sokszor *egyedi etnokulturális folyamatok*on estek át, ami a népcsoport egészét átfogó közös identitáselemek (magyar eredet, magyar nyelv, római katolikus vallás) nagyfokú változását, végső soron a népcsoporton belüli kulturális sokszínűségét és töredezettségét eredményezte. Miként a magyarfalusi vizsgálatokból is kiderül, a *heterogenitás*, a töredezettség nemcsak a népcsoport szintjén, hanem egy adott közösségen belül is kimutatható. A közelmúlt asszimilációs folyamatai következtében végbement változások miatt, véleményem szerint, újra kell gondolni a *csángó etnonim*et, hiszen mind a tudományban, mind a publicisztikában, mind pedig a társadalmi közbeszédben egyre sűrűbben használt a *csángómagyar*, *magyarcsángó*, *románcsángó* stb. kifejezés, ami tovább bonyolítja annak a kérdésnek a megválaszolhatóságát, hogy végső soron kiket nevezünk, nevezhetünk csángóknak, és mit értünk, érthetünk e fogalom alatt, és figyelmeztet arra is, hogy egy meglehetősen bonyolult és szerteágazó jelenséggel állunk szemben. Mindeme jelenségekről azért kellett ezen a helyen szót ejteni, mert véleményem szerint e társadalomtörténeti adottságok, körülmények adnak valamiféle magyarázatot arra is, hogy miért problémás a moldvai magyarok vallásosságának monografikus összegzése. Kevés kivételtől eltekintve (Tánczos 2001c) sem földrajzi, sem tematikai szempontból nem rendelkezünk kimerítő, elegendő tudással egy-egy település vallásáról vagy egy-egy vallási témáról. Közhely például, hogy a csángók vallásában az egyháznak és a papságnak meghatározó és kizárólagos szerepe, felülírhatatlan tekintélye van. A központi kultuszokról *(mise, gyónás)* ellenben, ahol e hatalomgyakorlás megnyilvánul, a szakirodalomban legfeljebb általános megállapításokat olvashatunk. A *liturgia* funkcióit felderítő vizsgálatok mellett tanulsággal járna az *újmise* vagy *primícia* („paplakodalom") vizsgálata is (Bálint 1990, 15–18; Jáki 1991, 657), ahol a papi tekintély megalapozására és megerősítésére kerül sor. Néhány tanulmányban ugyan önálló elemzés tárgya a csángók *világkép*ének egy-egy szegmense, a publikált gyűjtemények anyagát azonban nem követték tudományos elemzések. A *néphit* vonatkozásában a világképre utaló képzetek mellett a *népi gyógyászat*ra és a varázslásra vonatkozóan ismerjük a legtöbb adatot, ám mindezek vallással kapcsolatos vonatkozásait nem vizsgálták. A *hétköznapok* vallásosságát, a *szenttisztelet* formáit szintén nem kutatták.[112] Ugyancsak keveset tudunk a *szentségek* felvételéhez kapcsolódó hagyományokról, népi képzetekről. Az ide kapcsolódó hiedelemközléseken és a műrokonság néhány jellemzőjének a leírásán túl erről a kérdésről szinte semmit sem tudunk. Az *imakönyvek* (és egyéb írott források, ábrázolások) használata, szerepe kevéssé kutatott, úgyszintén az *írásbeliség*, az *olvasás* és a vallás viszonyának a kérdése. A románsággal (és egyéb etnikumokkal) évszázadokon át együtt élő csán-

[112] Egyetlen kivétel D. Török Zsuzsa 1990-es tanulmánya, amely négy településről (Pusztina, Klézse, Lujzikalagor és Lészped) nyújt ilyen jellegű áttekintést. D. Török 1990, 223–236.

gók vallására direkt vagy indirekt módon hatást gyakorolt az *ortodoxia*, ám hogy a befogadás–elhatárolódás az egyes közösségek, vallási jelenségek esetén miként ment végbe, hogyan manifesztálódott, arról nincsenek ismereteink. Érintetlen terület a moldvai katolikusok *kétnyelvűség*ének, továbbá a vallás nemek szerinti, kollektív és egyéni szintű *rétegzettség*ének a kérdése is. A *díszítőművészet* vallásos jelképei, a *vallás tárgyi kultúrája* szinte egészében ismeretlen terület. A felsorolt témák mellett sorakoznak korunk kérdései, úgymint a *modernizáció*, a *szekularizáció*, az *új vallási mozgalmak*, a vallási/spirituális igényeket kielégítő *profán kultuszformák*, valamint az ezekre vonatkozó egyházi, közösségi reakciók. Végül hiányoznak a *lokális* jellegű *monografikus* kutatások; munkám leginkább ezt a hiányt hivatott pótolni azáltal, hogy egy konkrét közösség, Magyarfalu vallási rendszerét, a vallási jelenségeket és azok funkcióit igyekszik feltárni és értelmezni.

A kötetben tárgyalt témák szakirodalmi keretei

A kutatás elméleti és módszertani kereteinek kialakítása során cikkek tucatjaiból próbáltam megismerni és megérteni egy-egy vallási jelenség *néprajzi, antropológiai* interpretációs lehetőségeit.[113] A következőkben néhány tanulmányt emelek ki azok közül, amelyek segítették egy-egy *konkrét kérdés* értelmezését, egy-egy vallási jelenség leírását.

Vallási jelenségek vizsgálata a Kárpát-medence valamennyi magyar néprajzi tanszékén és kutatóintézetében folyik. A kutatások igen változatosak, a témák térbeli és időbeli vonatkozásait illetően sokrétűek, kisebb-nagyobb hangsúllyal a magyarság valamennyi területére és persze európai és Európán kívüli népekre kiterjednek. Az egyetemi tanszékek, kutatóintézetek többsége *önálló sorozat*ban közli az intézményekben folyó kutatások eredményeit.[114]

[113] Ezt a jelenséget Hofer Tamás az európai néprajzkutatás problémájaként és/vagy hibájaként határozza meg. Hofer 2009, 128.

[114] A *kolozsvári Babeş–Bólyai Tudományegyetem Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék,* valamint a *Kriza János Néprajzi Társaság* munkatársai által közreadott publikációkról és kutatási eredményekről a fejezet első felében, a csángókról szóló etnográfiai kutatások kapcsán írtam. A *Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék* „Fontes Ethnologiae Hungaricae" (lásd pl. Bárth 2010; Budai 2005; Keszeg–Peti–Pócs 2009; Kóka 2006; Küllős–Sándor 2009; Szalánszki 2008; Szigeti 2006), valamint „Studia Ethnologica Hungarica" (lásd pl. Pócs [szerk.] 2001a; 2001b; 2002b, 199–232; 251–280; 2003, 141–234; 2004b, 125–150; 2004c; 2008b; Ekler–Mikos–Vargyas [szerk.] 2006, 45–111; 388–407; 590–596; lásd még Farkas 2009; Nagy 2007; Vargyas 2008b) című sorozatában jelennek meg vallási tárgyú kiadványok. A *Szegedi Tudományegyetem Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék*en folyó vallási néprajzi kutatási eredményeket ugyancsak két sorozatban adják közre: a „Devotio Hungarorum" (lásd pl. Barna [szerk.] 2002; 2003; Gombosi 2008; Szilárdfy 2008; Tóth 2002; stb.), valamint a „Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár" (lásd pl. Barna

Michel Vovelle, Mohay Tamás és Hesz Ágnes tanulmánya a *vallás – népi vallásosság* határának és viszonyának a kérdését segített tisztázni (Vovelle 1990; Mohay 1999, 535–548; Hesz 2008, 15–75). A helyi vallás *természetfeletti* (jó és rossz) *lényei*hez kapcsolódó képzetek rekonstruálásában tanulsággal szolgált Nagy Zoltánnak az obi-ugor istenrendszerről szóló tanulmánya, ahol a szerző az igen gazdag osztják istenvilágot, az istenekhez kapcsolódó kultuszokat, valamint a kultusz társadalmi aspektusait tárta fel (Nagy 2007, 51–59).[115] Ugyancsak e vallási jelenség értelmezését segítette Pócs Évának a gyimesiek természetfeletti lényekről alkotott elképzeléseiről szóló tanulmánya. Pócs Éva a gyimesi helyi vallási hitrendszer egészére (szentek, istenségek, démonok) kiterjedő vizsgálatában mind a hitértékkel, tehát társadalomformáló erővel bíró, mind pedig a kihalt és/vagy folklórként működő, esetleg szórakozató elbeszélések alakjaiként létező lények funkcióit ismertette (Pócs 2008a, 279–351).[116] Az *angyalhit* kérdésének az értelmezéséhez fontos keretet nyújtott Szigeti Jenő és Szacsvay Éva tanulmánya (Szigeti 2008, 17–27).[117] A *demonológia* hatásmechanizmusainak kérdésében tanulsággal szolgált Sz. Kristóf Ildikó egyik témában írott tanulmánya (Sz. Kristóf 2008), ahol a szerző kimutatta, hogy az európai misszionáriusoknak az amerikai indián csoportok körében végzett térítései során a demonológia egyfajta *„diabolikus beszédmód"*-ként működött (Sz. Kristóf 2008, 119–125).[118] A lélekhit, a *lélekképzetek*,

[szerk.] 2001c; 2001d; 2006a; Grynaeus 2008; Hetény 2000; 2005) című sorozatban. A budapesti *Folklore Tanszék*en „Vallási Néprajz" sorozatcímmel jelennek meg tanulmánykötetek, amelyek egy része a Kárpát-medencei evangélikus közösségek történeti múltjával és mai hagyományvilágával foglalkozik (lásd pl. Veres [szerk.] 2008; 2005). A *Debreceni Tudományegyetem Néprajzi Tanszék* „Ethnica" című sorozatának köteteiben (lásd pl. Sári 2000) és a hasonló címen megjelenő folyóirat közlései között szintén találunk vallási tárgyú kiadványokat, csángókkal kapcsolatos tanulmányokat (lásd pl. Bartha 2000; 2005; Keményfi 2002, 137–157; 2003, 183–196; Kinda 2009, 65–71; 2008, 111–119.)

115 A természetfeletti lényekhez kapcsolódó képzetek feltérképezéséhez fontos támpontokat nyújtott Costion Nicolescu is. Nicolescu 2005.

116 A tanulmányban foglaltak vezettek rá a szóbeliség kérdésének a fontosságára is. Ugyanis míg Gyimesben a vallási ismeretek forrása szorosan kapcsolódik az írás-olvasás médiumához, addig Magyarfaluban ezek az ismeretek egészen a közelmúltig szinte kizárólag a szóbeliség (tkp. a katekézis és a prédikáció) keretei között terjedtek, ez a körülmény pedig alapjaiban meghatározza a helyi vallást. A kérdést a román nyelvismeret szintjének különbségei tovább bonyolítják.

117 Lásd még Szacsvay 2008, 610–621. A kérdésre vonatkozó mai szakmai állásponttal szemben – miszerint a népi vallásosságban a valamikori angyalkultuszt felváltotta a szenttisztelet (lásd pl. Szacsvay 2008, 613; Tánczos 2008, 148) – Magyarfalu példáján azt látjuk, hogy az angyalok szerepe és a szentek működési köre ma is önálló területnek tekinthető, bár az elbeszélésekben az átfedésekre is fény derül.

118 Ez a koncepció messzemenően kifejezi az általam vizsgált vallás demonologiájának a lényegét is, ugyanis a mai egyházi nyelvezettől, a papok magatartásától egyáltalán nem idegen a „diabolikus beszédmód", az egyház voltaképpen minden vallásellenes vagy egyszerűen csak világi jelenséget démonizál vagy a démonok (az ördög) működésének tud be. A magyarfalusi helyi vallás esetében – annak ellenére, hogy az ördögök mindent „benépesítenek" – a demonológia nem a történeti néprajzi kutatásokban megszokott papi exorcizmus kapcsán merül fel, bár vannak olyan, rontással okozott betegségek, amelyeket az ördögi megszállottsággal hoznak összefüggésbe, ez a kérdés azonban

a különféle néphitlények, démonok (ördög) és visszajáró halottak hagyománykörének és a képzetek funkcióinak az értelmezését Pócs Éva tanulmányai segítették.[119] Ugyancsak Pócs Éva tanulmányai nyújtottak fontos szempontokat az istenség és a szentek megnyilvánulásairól, a *szenttisztelet* sajátos hatásmechanizmusairól, a *csodá*ról és a szentekkel, istenséggel való kommunikáció *látomás*hoz és *álom*hoz kötött formáiról (Pócs 2008a, 295, 302, 319).[120] A vallási *kultusz*hoz kapcsolódó áldozatok vallásetnológiai értelmezéséhez Nagy Zoltán tanulmánya és Gál Ferenc teológiai munkái voltak irányadóak (Nagy 2001, 9–41; Gál 1993c, 132–136). A *halottkultusz* egyes kérdéseinek a tanulmányozását több munka segítette. Virt Istvánnak a moldvai csángók halottkultuszról szóló monográfiája az időközben végbement változásokra világított rá. A halálhoz kapcsolódó előjelek társadalmi értelmezéséhez fontos támpontokat nyújtott Berta Péter tanulmánya (Virt 2001; Berta 2001c, 244–293). A halottkultuszhoz kapcsolódó jelenségek értelmezéséhez Hesz Ágnes tanulmányai szolgáltak további, a saját kutatásomra nézve releváns megállapításokat.[121] A *túlvilág*képzetek értelmezéséhez ugyancsak Hesz Ágnesnek a hidegségiek lélek- és túlvilágképzeteiről szóló tanulmánya nyújtott jól hasznosítható észrevételeket (Hesz 2008, 15–75). A *vallásos nevelés* elméleti kereteinek a megrajzolásához Horváth-Szabó Katalin kötetét és Gazda Klára tanulmányát vettem igénybe (Horváth-Szabó 2007; Gazda 2001, 159–177). Fontos

meglehetősen összetett. A jelenség kapcsán azért nem használom a demonizáció/demonizálódás kifejezést, mert ez utóbbi inkább a vallások közti rivalizációs folyamatokban használatos, ahol egy korábbi hit lényeit az új vallás démonizálja, ördöginek, negatívnak állítja be. Ezek a folyamatok a keresztény vallásban már végbementek, így Magyarfalu vallása kapcsán nem relevánsak ma már (pl. az ún. néphitlények is az ördög alakjába olvadtak). Vö. Nagy 2007, 77–80.

[119] Legfontosabbak: Pócs 2008a, 319–345; 2006d; 2005b; 2002c; 1997a; 1997b; 1980a; 1979c.

[120] A huszadik századra jellemző kulturális, tudományos és technológiai változások hatására a hagyományos néphit lényei és a hozzájuk kapcsolódó képzetek merőben átalakultak vagy megszűntek; maga a *néphit* is, mint önálló néprajzi terület, megszűnni látszik, legalábbis feloldódni látszanak népi vallásosság és néphit határai. Ebből kifolyólag – és nem kis mértékben a szociálantropológiai módszerek hatására – az egyes lényekről a (komplex) rendszerekre (boszorkányság, rontás stb.) tevődik át a hangsúly. Lásd pl. Györgydeák 2001, 372–418; Komáromi 2009; Pócs 2001, 419–459.

[121] *Kapcsolat a halottakkal* című tanulmányában a szerző a halottakkal való érintkezés különféle formáit tárja fel, egyetértve a nemzetközi kutatások megállapításaival, miszerint a halottakkal kapcsolatos *álom*nak jelentős, kultúrafüggő hiedelem- és szimbólumértéke van, és szorosan összefügg az egyén szociális és kulturális környezetének adottságaival. Hesz 2001, 217–241, 226. Ez a problémakör segített megragadni a túlvilággal való kommunikáció egyes médiumai közötti különbség lényegét is. Az általam vizsgált vallásban ugyanis az álom olyan médium, amelynek az üzeneteit könnyen értelmezik, lévén, hogy az álom többnyire olyan jelentést hordoz, amit a közösségben általánosan ismernek. Ezzel szemben a túlvilággal való kommunikáció egyéb formái (pl. az imádság) sokkal rejtettebb és egészében kiismerhetetlen üzeneteket is hordoznak, amelynek az értelmezése az álmokkal szemben nem egységes és nem általános, hanem sokszor egyedi. Ugyanakkor az egyes médiumok hatásmechanizmusa nagy vonalakban azonos, hiszen mindegyik (valamilyen) cselekvésre serkenti az egyént, és végső soron arra mutat rá, hogy az élők és holtak, az ember és a transzcendens közötti határ nem átléphetetlen, az evilág és a túlvilág közötti üzenetváltás lehetséges.

támpontokat nyújtott Barna Gábor a *vallásos tárgyak* szerepéről és funkcióról szóló tanulmánya,[122] valamint a szerkesztésében megjelent, szenttisztelettel, *képkultusszal* foglalkozó tanulmánykötetek sora.[123] A vallásos illusztrációk és a szentképek kérdését Valerij Lepahin és Hans Belting, valamint Pócs Éva elméleti megállapításai nyomán elemeztem (Belting 2000; Lepahin 2001; Pócs 2007, 382–410). Rendkívül tanulságos volt Tasi Réka 17–18. századi katolikus *prédikáció*kat elemző írása, valamint Bárth Dániel a kora újkori egyház benedikciós és ördögűző tevékenységéről és az egyházi eredetű *szentelmény*ek liturgiatörténetéről szóló áttekintése (Tasi 2004, 65–85; Bárth 2010). A Lengyel Ágnes – Limbacher Gábor szerzőpáros 1997-ben kiadott, a Palócföld *népi vallásosság*át bemutató tanulmányát több szempontból is hasznosíthattam, főként a kötet monografikus, azaz a népi vallásosság szinte minden területét érintő komplex körképe és ebből adódóan a palóc népi vallásosság jellemzőire vonatkozó megjegyzéseik voltak tanulságosak (Lengyel–Limbacher 1997, 25).[124] Ki kell emelni végül a korábban már említett két monográfiát: Charles Stewart és William A. Christian kötetét, ahol a szerzők nagy hangsúlyt fektetnek a (keresztény) doktrinális és népi eredetű tanítások és képzetek egymáshoz való viszonyának a kérdésére, illetve a hivatalos tanok és a nem-keresztény képzetek sajátos ötvöződéséből kialakuló *helyi vallás*ok vizsgálatára (Stewart 1991; Christian 1981).[125]

Tárgyam kapcsán meg kell említeni a *Pócs Éva szerkesztésében megjelent, „Vannak csodák, csak észre kell venni": Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben című kötetet, amely a gyimesi közösségek vallási életére, hiedelmeire és folklórjára vonatkozó kutatások legújabb vizsgálatait adja közre.*[126] A magyar néprajztudományban önálló valláskutató műhelynek tekinthető az ugyancsak Pócs Éva gondozásában közreadott, „Tanulmányok a transzcendensről. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben" című, eddig hét kötetből álló sorozat.[127] Önálló vallásetnológiai műhelynek számít az 1992

[122] Kiemelten is: Barna 2006, 11–21; 1987a, 218–233.

[123] Barna (szerk.) 2006a; 2003; 2002; 2001a; 2001c; 2001d.

[124] Hasonló szempontok miatt volt hasznos Bárth János tanulmánykötete is. Bárth 2006.

[125] Kutatásomban ugyan magam is igyekeztem a hivatalos vallási előírásokat és azok népi alkalmazását nyomon követni, ám azt tapasztaltam, hogy előbbiek lényegében „csak" irányadóak, ismeretük meglehetősen hézagos, így nem minden esetben tartottam célszerűnek a *hivatalos* és a *népi* hagyományok ütköztetését. Inkább arra voltam kíváncsi, hogy *kiben* és *miben* hisznek a magyarfalusiak, és ez a *hit* hogyan nyilvánul meg a hétköznapokban, az egyéni életben és a társadalmi érintkezésben. A helyi *népi vallásosság (néphit)* oly mértékben *szerves része a helyi vallás egészének*, hogy a helyiek szempontjából nem, csupáncsak tudományos szempontból beszélhetünk a vallási elemek, hagyományok közötti „feszültségről", ellentmondásosságról.

[126] *Pócs (szerk.) 2008c.*

[127] A kötetekben megjelent tanulmányok egy-egy szűkebb, konkrét vallási jelenség köré szerveződnek, úgymint: lélek, halál, túlvilág; mikrokozmosz, makrokozmosz; áldás és átok, csoda és boszorkányság; maszk, átváltozás, beavatás; démonok, látók, szentek; végül mágikus és szakrális medicina. A különféle diszciplínák szemléletét ötvöző kötetek új irányt adtak a hazai vallási néprajzi kutatásoknak (lásd Pócs [szerk.] 2010; 2008a; 2007; 2004a; 2002a; 2001c; 1998).

óta fennálló, a *Szegedi Tudományegyetem Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszék*én szervezett *vallási néprajzi konferencia*, valamint az ott elhangzó előadásokat közreadó, a „Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár" sorozatban megjelenő kiadványsorozat is.[128] A magyar etnográfiában, vallási néprajzkutatásban alapmunkáknak számítanak az alábbiakban felsorolt, a kötetben felhasznált szerzők munkái is: Szacsvay Éva a magyarországi *prédikáció*s forrásokkal kapcsolatos tanulmánya,[129] S. Lackovits Emőke a magyar népi vallásosság több területét érintő tanulmánya,[130] Lantosné Imre Mária vallási néprajzi munkái (Lantosné Imre 2006, 102–107; 2001, 259–278; 2000, 335–364), *Voigt Vilmos a vallásetnológia elméleti kérdéseit nemzetközi kitekintéssel tárgyaló kötetei (*Voigt 2004; 2006*), Mohay* Tamás vallási néprajzi tanulmányai,[131] végül a budapesti *Európai Folklór Intézet* kiadványai közül Lovász Irén a szakrális kommunikációról szóló kötete,[132] valamint Szabó Irén a magyarországi görög katolikusok vallásgyakorlatában használt gesztusokról írt könyve.[133] Mindeme kötetek szemlélete és a bennük megfogalmazott tudományos megállapítások segítették és tágították a vallási jelenségek értelmezési keretét.

Kutatásom a mai magyar vallási néprajzi vizsgálatok közé illeszkedik, hiszen alapvetően olyan vallási jelenségek értelmező bemutatására vállalkozik, amelyek egyrészt hagyományosan is a *vallási néprajz* tárgyköréhez tartoznak,[134] másrészt a recens kutatások sorában is jelen vannak.[135] A kötet célkitűzéseinek megfelelően a hivatalos vallás, a népi vallásosság és a néphit területeit egyetlen rendszerként értelmezi, így szerkezetét tekintve valamelyest el is tér a mai magyar néprajzi gyakorlatban

[128] Lásd pl. Barna (szerk.) 1998; 2001c; 2001d; 2006a; 2009; stb.

[129] Legfontosabbak: Szacsvay (szerk.) 2007; Szacsvay–Szalánszki (szerk.) 2005.

[130] Különösen is a kultikus, szakrális, felekezeti tér, a vallások tárgyi világa kapcsán írt tanulmányok stb. S. Lackovits 2006; 2002, 157–169; 2000a, 175–189. Idetartozik az ugyancsak S. Lackovits Emőke által szerkesztett „Népi vallásosság a Kárpát-medencében" című, tudományos konferenciákon elhangzott előadásokat, tanulmányokat tartalmazó kiadványsorozat is.

[131] Kiemelendő az *ünnep*ről, a *népi vallásosság*ról, a *nyelv-*, *vallás-* és *identitás*ról, a *szentképek*ről szóló fejezetek, ám ugyanilyen jelentőséggel bírnak a magyar néprajztudomány jelenéről és jövőjéről szóló tanulmányai is. Lásd Mohay 2008; 2009.

[132] A szerző több tudományág *(néprajz, antropológia, vallás- és nyelvtudomány, kommunikáció)* határát érintve tárta fel a szakrális kommunikációt értelmező elméletek színes spektrumát, a kötet második felében pedig archaikus népi imákat elemez. Lovász 2002.

[133] Szabó Irén munkája ugyan a népszokások tárgyköréhez is sorolható, a vallási gesztusnyelv önálló vizsgálatával azonban a népi kultúrának olyan mélyrétegeit tárta fel – a magyar folklorisztikában elsőként –, amelyek a külső szemlélő számára nehezen ragadhatók meg és nehezen értelmezhetők. Szabó 2008. Itt jelent meg az Erdélyi Zsuzsannát köszöntő *Imádságos asszony* című tanulmánykötet is, melynek majd mindegyik írása vallási témát dolgoz fel. Czövek (szerk.) 2003. A sorozat kiadványai között jelent meg Pócs Éva szerkesztésében a *Két csíki falu néphite a századvégen* című tanulmánykötet is. Lásd Pócs (szerk.) 2001c.

[134] Lásd pl. Bartha Elek kismonográfiája Komlóska vallásáról. Bartha 1980.

[135] Lásd pl. Bárth János monográfiája Székelyvarság vallásáról (Bárth 2006) és Mohay Tamásnak a csíksomlyói búcsújárásról szóló monográfiája (Mohay 2009).

megszokott mintától. Bár az egyes vallási jelenségeket önálló fejezetben tekintem át, a cél nem az adott jelenség összehasonlító vallástudományi elemzése volt, hanem az adott jelenség helyének és funkciójának a kijelölése a helyi vallási rendszer nagyobb egységében. A kötet olyan témák áttekintésére is vállalkozik, amelyek nem tartoznak a csángó,, illetve a néprajzi kutatás fő témái közé, ám a vizsgált közösség adottságai megkövetelték elemzésüket.[136]

[136] Ilyen a *vallási szocializáció* kérdése, a *prédikáció*, az *ikonográfia*, a vallás és *nyelv* viszonya, a *vallásos tárgyak* (szentképek, szentelmények) funkciói stb.

III. MAGYARFALU

TÖRTÉNET

Magyarfalu a moldvai Szeret folyótól keletre, Bákó (Bacău) megye délkeleti sarkában helyezkedik el, a Berhei völgy Zeletin mellékfolyója mentén. A települést a történeti források *Slobozia Ungurenii*, *Ungurenii*, *Ungurii* néven említik, az egyházi feljegyzésekben következetesen Găiceana név alatt szerepel (Gabor 1996, 14),[137] a falu ugyanis a román közigazgatási rendszer szerint Gajcsána községhez tartozik. Mai, Arini elnevezését (feltehetően) 1968-ban kapta.

A magyar etnikumú, római katolikus vallású közösségre utaló legkorábbi említés, jelenlegi ismereteink szerint, egy 1697. június 28-án keltezett misszionáriusi jelentésben olvasható.[138] A következő említés Scarlat Alexandru Calimachi 1817-ben kiadott adománylevelében szerepel, melyben Moldva uralkodója engedélyezi Gajcsána földesurának, Costachi Sturzának, nyolcvan apród behozatalát „Transzilvániából". Az áttelepítés folyamata az 1820-as évekig tartott (Coşa 2007b, 226–227). Egy 1835-ben készült orosz térkép a településen 5–20 háztartást jelöl (Gabor 1996, 13). Az egyházi statisztikák adatai tükrében a falu lélekszáma a következőképpen alakult: 1820: 80 család; 1841: 100 család; 1846: 111 család; 1850: 457 fő; 1906: 587; 1921: 606; 1932: 840; 1939: 960; 1946: 620; 1968: 1436; 1995: 1466; 1999: 1472; 2004: 1432 fő (Coşa 2007b, 228–229; Gabor 1996, 14; vö. Gazda 2010, 207). A magyar nyelvészeti és történeti kutatások Magyarfalut az ún. *déli* vagy *székelyes csángók* csoportjába sorolja.[139]

Magyarfalu történetében meghatározó esemény volt a két világháború, az 1940-es évek eleji magyarországi kivándorlás, az ötvenes évek első felében kitört aszály és

[137] A település Petrás Incze János tudósításában (is) Ga[j]csána néven szerepel. Petrás I. J. 1979, 1323.

[138] Az egyházi jelentést az olasz misszionárius, *Bernardino Silvestri* készítette a vatikáni *Propaganda Fidei* számára. A tudósításhoz csatolt mellékletben a moldvai katolikus települések listája is olvasható, köztük szerepel egy bizonyos *Mairos*, illetve *Magyaros* település is, az azonban nem világos, hogy a település azonos vagy sem a mai Magyarfaluval. A helyzetet bonyolítja az a körülmény is, hogy a források szerint a mai *Forrófalva* határában ugyancsak létezett egy *Moghioroş* nevű közösség, ami később Forrófalva egyik falurészévé vált. Lásd Benda 1989, 32, 733–734, 744; Coşa 2007b, 13.

[139] Kiss (szerk.) 2001, 307–308. A kötetben sem a moldvai csángó népcsoport történetével, sem a *csángó* terminus értelmezésével nem foglalkozom. A *csángók* kifejezést ritkán használom, alatta a ma Moldvában élő vagy onnan elszármazott, magyar eredetű és magyar nyelvű, római katolikus vallású népcsoportot értem.

éhínség. A második világháború idején 424 személy, mintegy 40 család települt Bácskába,[140] ahonnan '44 végén súlyos viszontagságok közepette továbbmenekülve a mai Baranya megyei Egyházaskozár, Mekényes, Szárász községekben telepedett le. Az ötvenes évek elején az éhínség és a járványok újabb migrációs hullámot, elvándorlást idéztek elő (Gazda 1993, 136, 138–139). A „második (ki)vándorlás" Románia határain belül, egészen a magyar határig, Arad és Nagyvárad környéki tanyákig terjedt. A szocializmus alatt a lakosság egy része (a férfiak jelentős többsége) a városi iparba került (Adjud, Bacău, Galați, Braşov, Tecuci stb.). A helyben maradt munkaképes férfiak és nők közel négy évtizeden át (1962/64–1990) a Magyarfalut is integráló Dealu Morii – Găiceana Termelőszövetkezetben dolgoztak. Az etnikumok keveredése kulturális heterogenitáshoz és nyelvi asszimilációhoz vezetett. A rendszerváltozást követő strukturális változások (a termelőszövetkezetek felszámolása, a privatizáció) mind az egyén, mind pedig a közösség életében változást, olykor krízist idéztek elő, jelentős mértékű, voltaképpen napjainkban is tartó *migráció* vette kezdetét. A migráció kisebb mértékben Románia nagyobb ipari városaiba, nagyobb mértékben Európa különböző államaiba (Olaszország, Spanyolország, Németország, Anglia), valamint Izraelbe irányul(t).

Magyarfaluban az egyházi intézmények (templom, plébánia, kultúrotthon) mellett két állami intézmény található: az 1950-es években épült 1–8. osztályos általános iskola és az 1970-es évek közepétől működő óvoda. Napjainkban 1450 tagú a közösség, ám az állandó jelleggel helyben lakók száma becslések szerint jóval ezer alatt van.

EREDET

A közösség eredetéről a román és a magyar nyelvű szakirodalomban több elképzelés is olvasható. *Románia nagy földrajzi szótára* (1902) szerint Magyarfalu lakói „mind Bákó megyéből 300 éve jött magyarok".[141] Jerney János,[142] majd Jerney nyomán később Lükő Gábor is a magyarfalusi csoportot a moldvai-székely telepesekkel hozta

[140] A források és a közösség visszaemlékezése szerint további 100 család is készen állt az áttelepedésre. Lásd Coşa 2007b, 231. Az áttelepedés körülményeiről lásd Dala 2005; Domokos P. P. 2001; Forrai 1994, 89–219; Halász 1981; Hegedűs 1952; Benedek–Iancu 2005; Laczkó 2004.

[141] Lahovari (szerk.) 1902, 690. Lásd még Halász 1981, 3. Vö. Gazda 2005, 141.

[142] Jerney a következőket írja: „Gaicsána. Új kis város a tekucsi csinut. beszterczei okolban. Szturdza Aleko főrendű bojár birtoka, Valen félegyháza sz. István tiszteletére szentelt templommal, attól 4 órányi távulságra. 115 család 524 lélek számú kath. lakosi, kivévén néhány csángó háznépet, kukovinai [helyesen: bukovinai] származásu magyarok, mindnyájan magyarul tudók." Jerney 1844–1845, 176. Nem világos, hogy a Găicsána címszó alatt írottak megegyeznek-e a Magyarfalu címszó alatt szereplőkkel. „Magyarfalu. Most Ungurén, I. oszt. falu a tekucsi czin. és berhecsi okolban." Uo. 194. A magyar forrásokban tapasztalható terminológiai következetlenség arra enged következtetni, hogy az utazók a két települést egy egységnek tekintették, vélhetően abból adódóan,

összefüggésbe. Lükő úgy vélekedett, ebbe a régióba javarészt Mária Terézia korában, a madéfalvi veszedelem után (1764) bujdostak ki az erdélyiek. A menekülők egy részét az osztrákok a XVIII. század végén Bukovinába telepítették, ám közülük sokan visszatértek Moldvába, többek között Gajcsána község Magyarfalu térségébe.[143] Halász Péter szerint a közösség a Szeret menti csángók belső migrációs folyamatai nyomán a XVII. század előtt már megtelepült, ugyanakkor azt sem tartja kizártnak, hogy a később betelepülők között lehettek (madéfalvi) székely menekültek is, akik csekély számuk miatt a helyben élő többségbe olvadtak (Halász 1981, 4; vö. Dala 2005, 17, 142). Gazda László kutatásai szerint Magyarfalu a Szeret-völgyi magyarság kirajzása révén keletkezett az utóbbi négy évszázadban.

A kevés forrásra támaszkodó tudományos, történeti koncepciók és a közösség kollektív emlékezete az eredetkérdésben összhangot mutat (Gazda 2005, 141).[144] Utóbbi szerint ugyanis a népcsoport a homályba vesző kezdetek óta, a szűkebb és tágabb migrációs hullámok révén folyamatos utánpótlást kapott, leginkább a Moldva térségében élő magyar etnikumú, római katolikus vallású csoportoktól.

TELEPÜLÉSREND

A közel hat kilométer hosszú falut, közigazgatási rendjét tekintve korlátozott önállósággal bíró *mezőgazdasági települé*st, bizonyos szálak a szomszédos Gajcsána község intézményeihez (polgármesteri hivatal, rendőrség, orvosi rendelő, postahivatal) kapcsolják, mások (bíróság, kórház, felsőoktatási intézmények stb.) a távolabb, hatvan kilométerre fekvő megyeszékhelyhez, Bákó városához. Az egyszerű szerkezetű település három fő utcából (Tocsilósza, Arinósza, Nagyfalu) és néhány kisebb mellék- vagy zsákutcából (Burduzsény, Párzsint, Zsórátok, Felsőkót) áll. Házai, egy-két kivétellel, földszintes házak, az 1990-es évekig a tájra jellemző természetes anyagokból (fa és agyag), napjainkban inkább habtégla vagy beton alapanyagból épülnek (vö. Balassa 1997, 285). A természeti, domborzati adottságok korlátozzák a település térbeli terjesz-

hogy azok egyazon földesúr birtokát képezték. Az sem kizárt, hogy a később településnévvé rögzült Unguri kezdetben a közösség, Gajcsána (magyar) lakosságára utaló kifejezés volt.

143 A szerző a következőket írja: „magyar lakosságát [ti. Magyarfalu lakosságát] említi Jerney (Jerney 1844–1845), Kovács (Kovács 1870) és Szathmáry (Szathmáry 1930); Jerney szerint »csángók«, Egyedfalváról, Szabófalváról és Tamásfalváról települtek; Kovács szerint pedig magyar és oláh nyelvűek. Temploma ortodox. Összes lakója (1912), 438." Lükő 2002. 37, 216. Lükő könyvének 1936-os kiadásában közvetlenül az „Ungureni – Magyarfalu" címszó alatt szerepel a Tocsilosa helységnév. Az elnevezés megegyezik a falu egyik mai utcanevével; nem világos, hogy Lükő önálló településnek vagy Ungureni falu egyik részének tekinti azt. Lásd még Domokos P. P. 2001, 139–143.

144 Lásd még Coşa 2007b, 229–230.

kedését, a falu sűrűn lakott, a házak egymás szoros közelébe épültek. A lakóhelyek és a termelőhelyek elkülönülnek egymástól, utóbbiak számos apró, akár több kilométer távolságra fekvő földparcellákból állnak. A lakóház körül, az udvaron álló gazdasági építmények (istálló, akol, csűr) napjainkban is hagyományos technikával készülnek (Halász 1981).[145] A lakóházak többsége egykor egy vagy két szobából állt, ma már a hét-nyolc helyiségből álló házak száma sem kevés. Vezetékes vízzel 0,88%, árammal 90,88% van ellátva, vezetékes gáz mindössze egy háztartásban található.[146] A lakáskultúra hagyományos motívumai keverednek a modern, újabb elemekkel; ugyanez a kettőség, a városi gyakorlathoz egyre jobban alkalmazkodó táplálkozáskultúra terén is kimutatható. A mai „viselő" vagy hétköznapi és az „ünneplő" ruha, azaz az öltözködéskultúra a környék divatja, ízlése szerint változik. A helyi hagyományos népviseletet a női énekkar tagjai és a hagyományőrző gyermekcsoport tagjai öltik magukra különböző színpadi szerepléseik alkalmával.

GAZDASÁG

Magyarfaluban a paraszti *gazdálkodás* néhány ágazata ismert. A gyűjtögetés a különböző növények gyűjtésére, azok különféle tárolására, tartósítására és felhasználására terjed ki. Sem a vadászat, sem a halászat nem jellemző foglalkozás, ám a méhészkedésnek régi hagyománya van.[147] Néhány férfi ugyan az állami tulajdonban lévő erdőgazdálkodásban is vállal munkát, a helyi lakosság döntően a földművelésből és állattartásból tartja fenn magát. A földművelés különféle gabonafélék (kukorica, búza, árpa, napraforgó) termesztésére, kerti növénytermesztésre, gyümölcs- és szőlőművelésre terjed ki. Az állattartás (szarvasmarha, juh, ló, sertés és baromfifélék) a második meghatározó gazdálkodási forma. Becslések szerint a közösség több mint egyharmada – a munkaképes férfiak jelentős része, valamint a fiatalok többsége – a közeli ipari városokban vagy külföldön vállal munkát.[148]

Egykor meghatározó ágazat volt a kézművesség is, ami azonban napjainkra jelentősen visszaszorult. Néhány iparág mesterei (molnár, kovács, tímár, szűcs, szabó, ács, asztalos, kádár, esztergályos, kályhás, kőműves) helyben vagy a szomszéd falvakban működtek, az egyéb eszközök beszerzésére a cserekereskedelem, valamint a vásárkörzetekhez való csatlakozás révén került sor (Gazda 1993, 39; Kósa 1998, 339).

[145] A moldvai magyarság településnéprajzának legújabb kutatási eredményeiről lásd Gazda 2007, 129–158.

[146] Mohácsek–Vitos (2005, 217) adatai alapján.

[147] Moldvai kitekintés: Pozsony 2005, 163.

[148] A mai arányokról nem áll rendelkezésre pontos statisztika. A 2001-es felmérésekről lásd Pozsony 2008, 296.

A vásárközpontok etnikai, nyelvi és vallási sokszínűséget alkottak, a tárgyi javak cseréje bizonyára a kulturális elemek áramlását is magába foglalta,, illetve foglalja ma is.[149]

A családi szervezettségű törpegazdasági egységek jelentős többsége a saját szükségletek előállítására törekszik. Néhány család bor- és állatkereskedéssel is foglalkozik. A helyi gazdálkodási és megélhetési stratégiák kapcsán meg kell említeni, hogy a mezőgazdasági termelésre és a napszámos jellegű jövedelmekre épülő helyi szövetségek a helyi szolidaritási viszonyok sajátos rendszerét alakították ki, amelyek az alkalmazkodás legoptimálisabb módját keresik a meglehetősen bizonytalan világban, ahol a főbb tájékozódási pontok is sűrűn változnak.

HELYI TÁRSADALOM

A helyi *társadalom* három markáns rétegre osztható: az állandó jelleggel helyben élőkre, az iskola- és munkaszüneti napokon (hétvégén, iskolaszünetben, egyházi és/vagy családi ünnepeken) Magyarfaluban tartózkodókra, valamint a migrációs csoportok körére.[150] Egy 2001-ben készült statisztika szerint a lakosság 35%-a nyolc osztályt, 37%-a tíz osztályt végzett; a szakiskolát végzettek száma 3% alatt, a középiskolát végzettek száma pedig 1% alatt van (vö. Sandu 2001, 153–171).[151] Az 1990-es éveket megelőzően a családok többségében négy–nyolc, alkalmanként tíz gyermek született. A sokgyermekes családmodellnek ma is akadnak követői. Pozsony Ferenc kutatásai szerint a magyarfalusi családok 14,6%-a már csak egy, 21,7%-a pedig két gyermeket vállal (Pozsony 2008, 298).

Napjainkban is elvárt vagy elfogadottabb az a házasságforma, ami azonos etnikai (magyar) és azonos vallású (római katolikus) egyének között köttetik. Az eddigi tapasztalatok azt mutatják, hogy a helyben lakó magyarfalusiak ritkán térnek át más vallásra. Vallási konverzió a faluból elkerült egyének körében fordul elő, és főként vagy egyedül akkor kerül rá sor, ha a leendő, nem katolikus házastárs valamilyen új vallási felekezethez (Jehova tanúi, baptista, adventista stb.) tartozik, és az adott vallás törvénye megköveteli ezt a felektől. Az ortodox vallású házasfél esetén nem jellemző a konverzió, ilyen esetben általában vegyes házasságok jönnek létre. Az egyház helyi képviselője, ha nem is akadályozza a vegyes házasságot, ma is elvárja a közösség tagjaitól a saját/eredeti vallás megtartását. A helyi társadalom, azaz a településen élő lakosság etnikai, nyelvi, felekezeti jegyeit illetően egységesnek mondható,[152] rétegzettségét

[149] A moldvai cserekereskedelemről, vásártartásról lásd Pozsony 2005, 166–167.

[150] A magyarfalusi vendégmunkásokról lásd Mohácsek–Vitos esettanulmánya. Mohácsek–Vitos 2005, 214–225. Vö. Pozsony 2008, 296.

[151] Lásd még Pozsony 2008, 299–300.

[152] Ez azt jelenti, hogy a más etnikumú (román), más felekezetű (ortodox) egyének száma tíz alatt van.

alapvetően a nemek, nemzedékek, rokonsági, műrokonsági, szomszédsági, kortársi csoportosulások alkotják, valamint az alkalmi, meghatározott célból alakuló körök (úgymint a gazdasági vagy vallásos társulatok stb.).[153] A lakosok személyes ismeretségben, mindennapos kapcsolatban állnak egymással, az együttélést, együttműködést íratlan szabályok, szokásrendek szabályozzák.

A faluközösség hivatalos ügyeit ellátó állami intézmények és azok vezetői Gajcsánában érhetők el. 2008-tól, a falu történetében először, a község alpolgármestere magyarfalusi (magyar etnikumú) személy.[154] Önálló szerepkörrel és tekintéllyel rendelkezik a pap, továbbá a helyben lakó és a bejáró pedagógusok,[155] a helyi egyháztanácsot alkotó férfiak, az ún. *megyebírók*[156] (helyi megfogalmazásban: *negyebírók*), valamint a templom gondozásáért felelős harmadrendi szerzetesnők.

A vallásos elemekkel sűrűn átszőtt helyi társadalmi normarendszer, az erkölcsi értékrend és világkép szorosan kapcsolódik egymáshoz. Az erkölcsi és jogi rend jelentős mértékben egyházi eredetű és egyházi felügyelet alatt áll. A helyi erkölcsi normák és magatartási modellek követését, betartását ugyanakkor a közvélemény is követi, értékeli és/vagy szankcionálja. Az emberi cselekvések bűnközpontú, üdvösségszempontú megítélése nemcsak a vallás szűkebb területére, hanem az élet egészére, így a társadalmi érintkezésre és a munkához való viszonyulásra is kiterjed (Kinda 2005, 27; Pozsony 2008, 303–304). A közösségi szankció módszerei között meghatározó a szégyen (megszégyenítés), a kibeszélés, kipletykálás, éppen ezért a helyiek nagy figyelmet fektetnek saját jó hírnevük megőrzésére. Magyarfalu zárt közösség, egymásra utalt tagokkal, ahol az egyének egymás (privát) ügyeiről azonnal értesülnek, azok értékeléséhez jogot formálnak. A normasértők szankcionálásában a közvélemény ereje, a társadalmi ellenőrzés rendkívül meghatározó ma is. A tömeges migráció révén beáramló külső hatások hozzájárultak az egykori vélt vagy valós egységes erkölcsi értékrend pluralizálódásához, ami tovább mélyítheti a generációk világképe közötti különbséget is. A migrációs folyamatok a közösség egészére, az élet minden területére kiható civilizációs és modernizációs faktornak számítanak.

[153] A kérdésről moldvai áttekintés: Pozsony 2008, 297; 2005, 189.
[154] P. I. etikai okokra, illetőleg problémákra hivatkozva másfél év után lemondott posztjáról.
[155] 2012-ben a helyi általános iskola tantestületében két helyi származású pedagógus volt.
[156] A megyebíró a helyi egyházközségben tisztséget betöltő vezető, egyházgondnok.

IV. MAGYARFALU EGYHÁZTÖRTÉNETE

A falu egyháztörténetére vonatkozó áttekintés a könyv egyetlen *történeti jellegű* fejezete, ahol nem a vallási jelenségekről, hanem a helyi vallás és a helyi vallásos közösség *történet*éről kívánok szólni, abból a megfontolásból, hogy a mai vallásos jelenségek *történeti gyökere*it valamelyest megvilágítsam.[157]

TEMPLOMOK

Az 1871–1872-es egyházi statisztikák feljegyzik, hogy a település első *fatemploma* 1844-ben épült, Szent István király tiszteletére (Coşa 2007, 237; Iosif 1995, 14).[158] A századfordulón a megnövekedett lélekszám miatt (457 főről 587 főre) a helyiek 1904 körül új templom építésébe fogtak, amit tíz évvel később, 1914-ben szenteltek fel, Szent István vértanú tiszteletére (Domokos P. P. 1931, 171). A román építészeti stílusban, kőből és téglából épített egytornyú templom az 1977. március 4-i földrengésben súlyosan megrongálódott, renoválása több éven át tartott, újjászentelésére 1983-ban került sor (Coşa 2007, 237). A templom oltárképét legutóbb az 1960-as évek közepén változtatták meg, amikor az István vértanút ábrázoló festményt a ma is látható Mária-oltárképre cserélték.

A templomról mint a *helyi vallás* közösségi kultuszának *központ*i teréről a „Vallás és tér" című fejezetben, a templomban zajló *kultusz*ról és az azon *résztvevő közösség*ről pedig a (közösségi) „Kultusz" című fejezetben lesz szó.

Plébánia

Az 1840-es éveket megelőzően Magyarfalu Klézse Plébánia *filiá*ja volt. Ezt követően a településhez közelebb fekvő, a Szeret bal partján élő katolikusok pasztorációs köz-

[157] Tárgyi és egyéb tévedések elkerülése végett történeti elemzésekbe nem bocsátkozom, csak a kutatásom során gyűjtött adatok közreadására szorítkozom.

[158] A Szent István királyt ábrázoló oltárképről Domokos Pál Péter 1931-ben megjelent kötetében fényképet is közöl. Domokos P. P. 1931, 172.

pontjául létrehozott Valén (Văleni) Plébániához csatolták.[159] Az akkor még Tekucs (Tecuci) vármegyéhez tartozó Magyarfalut 1899-ben megkísérelték a szomszédos Ploszkucény (Ploscuțeni) Plébániához kapcsolni, ám a terv nem járt sikerrel (Coşa 2007b, 237). A valéni plébániáról időközönként Magyarfaluba látogató plébánost a helyben élő kántor látta vendégül az ún. *deákház*nál.[160] A helyi *plébánia* épületét 1958–1960 között építették, ettől fogva a plébános állandó jelleggel a településen tartózkodik. Anton Coşa szerint 1960-ban, Iosif Gabor szerint pedig 1968-ban függetlenedett az egyházközség a valéni plébániától (Coşa 2007b, 238; Gabor 1995, 145).

EGYHÁZI STRUKTÚRÁK

A magyarfalusi filia

Írásos források hiányában a helyi egyház története és a korabeli vallásos élet rekonstruálása esetén felértékelődnek a kollektív emlékezetben őrzött és a szóbeliségben hagyományozódó történeti emlékek.[161] A helyi egyház története rendkívül kevés elemből, egy-egy, a misszionárius papokhoz, később a plébánosokhoz kapcsolódó emlékfoszlányból rekonstruálható, ám éppen ezért tanulságos az így kirajzolódó kép.

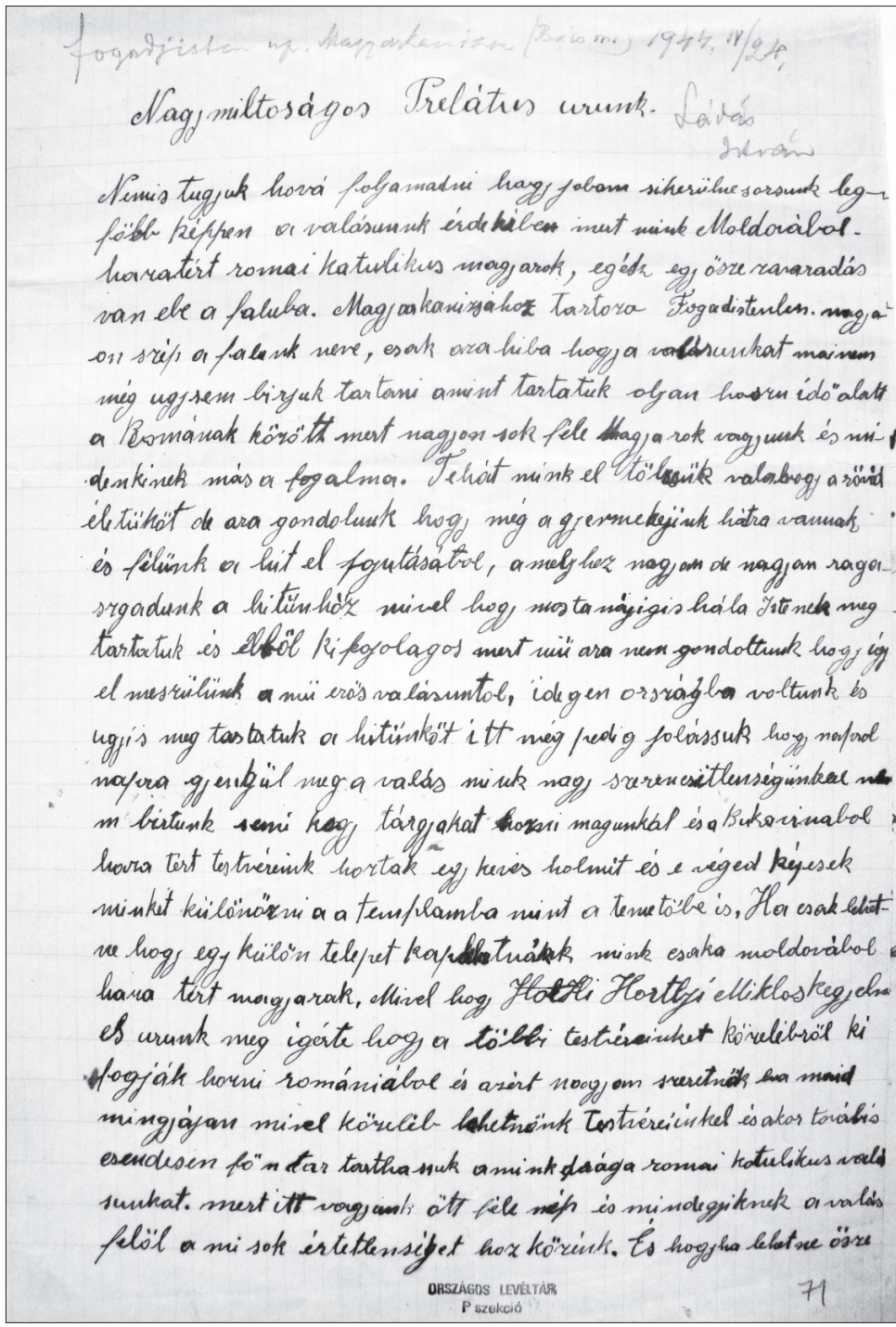
A helyi egyház történetére irányuló áttekintést megelőzően néhány megjegyzést kell tenni a helyi (kollektív) *történeti tudat* összetevőire, jellegére vonatkozóan. Magyarfaluban az etnikumra, a nemzetre, az államra vonatkozó történeti ismeretek általában szegényesek. A jelenség egyik oka – az oktatási intézmények hiányán túl – az lehet, hogy a folyamatosan betelepülő rétegek nyomán a helyi történeti tudat gyakran átíródott. A földesurak földjein szolgáló,[162] később az állami tulajdonban lévő földparcellákat bérlő falusiak számára a föld mindenekelőtt a megmunkálás révén megélhetést biztosító eszköznek, nem pedig saját tulajdonnak számított. A feudális rendszerre emlékeztető keretek között élő közösség számára a (föld)birtoklás, a „térfoglalás" helyett a munka vált a túlélés egyetlen eszközévé, az identitás fontos elemévé. Az állandó jellegű vagy huzamos ideig tartó alávetettségi státus az idegenség-, a jövevényérzetet

[159] A Szeret bal partján, a *Răcătău folyó* völgyében, Bákótól 28 kilométerre, délkeletre fekvő *Văleni* falu a források szerint a környező falvak katolikusaiból alakult valamikor a 19. század első felében. Plébániáját 1844-ben alapították. A 19. század második felében a plébániához a következő filiálék tartoztak: Gioseni, Găiceana (ti. Magyarfalu), Horgeşti, Vladnic és Chetriş, összesen 3203 lélek. Lásd Coşa 2007b, 236–237; Gabor 1995, 287.

[160] A deák a kántor helyi megnevezése.

[161] A bákói állami levéltárban őrzött egyházi dokumentumok kevés, a helyi egyházi életre vonatkozó forrást tartalmaznak.

[162] *Románia*ban *1864*-ben hirdették ki a *jobbágyfelszabadítás*t, a parasztoknak meg kellett váltaniuk a szolgáltatásokat, s (általában) az addig birtokolt föld tulajdonosai lettek.



Fogadjisten ny. Magyarfalu (Bács m.) 1944. 11/24.

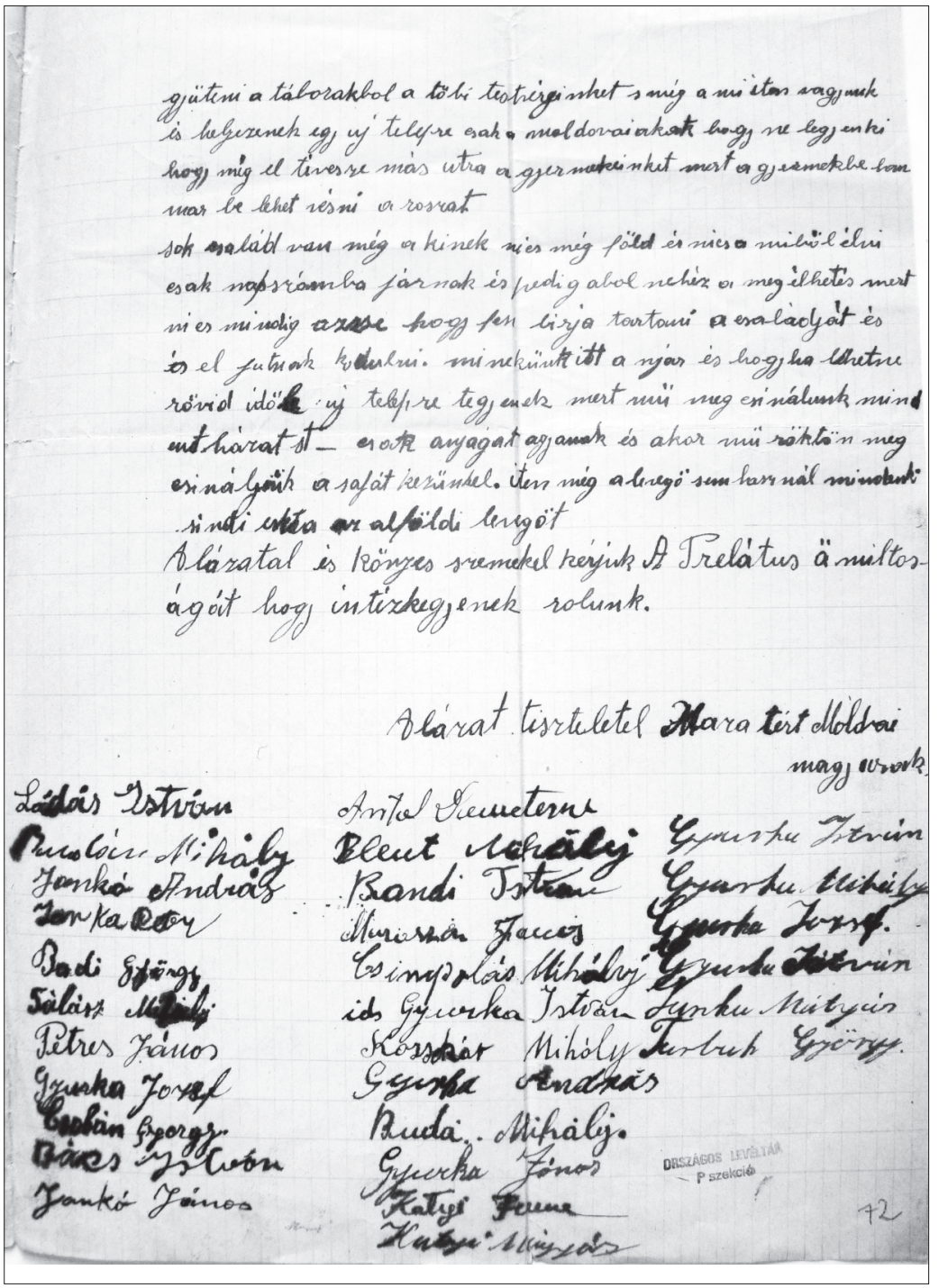
Nagymiltoságos Prelátus urunk. Ládás József

Nemis tugyuk hozzá fogjamadni hogy jobom sikerülne sorsunk legfőbb képpen az valásunk érdekében mint mink Moldovából hozvatért romai katulikus magyarok, egész egy ősz zavaradás van elve a faluba. Magyarkanizsahoz tartozo Fogadisten. magyarul szép a falunk neve, csak azza hiba hogy a valásunkat mainem még uggsem bizyuk tartani amint tartatuk olyan hosszu idő alatt a Románok között mert nagyon sok féle magyarok vagyunk és mindenkinek más a fogalma. Tehát mink el tölcsük valahogy a szüd életünkőt de arra gondolunk hogy még a gyermekejünk hátra vannak és félünk az lut el fogutásától, amelyhez nagyon de nagyon ragaszgadunk a hitünkhöz mivel hogy most napjigis hála Istennek megtartatuk és ebből kifogolagos mert mii arra nem gondoltunk hogy így el mesrülünk a mii erős valásunktol, idegen országba voltunk és uggis megtartatuk az hitünkőt itt még fogjuk hogy napról napra gyerjül meg a valás mink nagy szerencsétlenségünkre nem birtunk semi hogy tárgyakat hozni magunkal és a Bukarestből hozva tért testvéreink hoztak egy keves holmit és a végén kéjesek minket külön őzni a a templamba mint a temetőbe is, Hat csak lehetve hogy egy külön teleket kapjanak mink csaka moldovából hozva tért magyarok, mivel hogy Hodi Hortyi ellátkoskegyelmes és urunk meg igérte hogy a többi testvéreinket körülbül ki fogják hozni romániából és azért nagyon szeretnők ha mind mingyájan mivel körülbelül lehetnénk Testvéreinkel és akor tovább is esendesen fön tudnatartha nunk a mink dága romai katulikus valásunkat. mert itt vagyunk ött féle nép és mindegyiknek a valás felöl a mi sok értetlenségot hoz közünk. És hogyha lehetne össze

ORSZÁGOS LEVÉLTÁR
P szekció

71

Részlet Ládás József 1944-ben keltezett leveléből (Magyar Országos Levéltár)



gyüteni a táborakbol a többi testvérjeinket s még a nincstelen magyaroknak is helyezzenek egy új telepre csak a moldovai akarat hogy ne legyen ki hogy még el tévesszé más utra a gyermekeinket mert a gyermekből lesz majd ke lehet irtani a rosszat

sok családból van még a kinek nincs még föld és nincs a miből élni csak napszámba járnak és pedig abból nehéz a megélhetés mert nincs miből azzal hogy fen tartani a családját és el futnak kolduln. minekünk itt a nyár és hogy ha lehetne rövid időn egy telepre tegyenek mert mü meg erünkből mind ennyiünk a saját kezünkel. Ítem még a legelő sincs hanem minekünk sincs ekkora az alföldi legelő

Alázatal és könyes szemekel kérjük A Trelátus ä miltosságát hogy intézkedjenek rolunk.

Alázat tisztelettel Mara tért Moldvai magyarok

Ládás István
Antal Demeter
Gyurka István
Kurucz Mihály
Bleut Mihály
Gyurka Mihály
Jenkó András
Bandi István
Gyurka Józs.
Jenka Péter
Muresán Jakab
Gyurka István
Bodi György
Csinyolás Mihály
Gyurka Mihály
Sólyom Mihály
id. Gyurka István
Gyurka Mihály
Petres János
Kőszikár Mihály
Kerbuk György
Gyurka József
Gyurka András
Csoban György
Budai Mihály
Gyurka János
Gyurka János
Katyi Ferenc
Katyi Mihály

ORSZÁGOS LEVÉLTÁR P szekció

72

Részlet Ládás József 1944-ben keltezett leveléből (Magyar Országos Levéltár)

is ébren tartotta, ami vélhetően az etnikai, történeti tudat új térségbe (Moldvában, Magyarfaluban) történő áthelyezését, később hagyományozását is akadályozta vagy nehezítette. A lokális tudatot, a helyi világképet a katolicizmus tér- és intézményhálózata, valamint a regionális gazdasági és társadalmi hálózat határozza meg. A jelenség illusztrálására jó példa a második világháború utáni „repatriatizáció" története, amikor a nagy többség számára sem a településhez, sem a faluközösséghez való kötődés nem gördített akadályt a kivándorlás (hazatelepedés) útjába.[163] Ugyanakkor nem mellékes, hogy a kivándorlást meghatározó motiváció, legalábbis a magyarfalusi csoport esetén, éppen az etnikai, pontosabban a nemzeti identitás, ami ebben az időszakban a vallással egyenrangú, sőt talán annál is meghatározóbb tényezőnek számított.

1960-ig a helyi vallási életet meghatározta a helyi egyház filiális státusa. A két-három (olykor öt-hat) havonta a magyarfalusi filiát néhány órára meglátogató văleni-i lengyel/német/román nyelvű plébános – az adminisztrációs feladatok elvégzésén túl – gyóntatott és misét mutatott be. Minden egyéb, a korabeli vallásos élethez tartozó rítust és a katekézist a helyben élő, magyar ajkú *kántor* – helyi megnevezéssel *deák* – vezette. A helyiek emlékezete szerint a XIX–XX. század fordulóján a kántor a Háromszék vidékéről származó Lajos Gábor volt. Őt a lábnyiki származású Pógár István követette, utóda a helyi születésű Luczi József volt, majd Bogdán Rafael, akit Avădăni István és testvére, Avădăni Ferenc, majd Pogar Ana, Iancu Anişoara, végül pedig Talaz Claudia követett. Visszaemlékezések szerint a kántorokat a Valéni-ben plébánoskodó pap készítette fel a „deákságra". Utóbbi két kántor már a jászvásári kántorképzőben szerzett képesítést. Érdekes, hogy a plébánia megalakulásáig csak férfiak, azt követően pedig csak nők látták el a kántori feladatokat. Ezzel párhuzamosan pedig lényegesen szűkült e feladatok köre is, hiszen míg a férfi kántorok egykor szinte a pap helytartói voltak, addig a női kántorok csak a liturgiában és néhány rítuson, paraliturgikus szertartáson kaptak és kapnak önálló feladatot. A latinul miséző, románul prédikáló pap és a latinul és magyarul éneklő kántor az 1960-as évekig együtt vezette a helyi vallásos kultuszt.[164] A helyi vallásos életben az állandó jelleggel jelen lévő kántor bizonyos tekintetben nagyobb jelentőséggel bírt a csak ritkán megjelenő papnál. A papi feladatok ellátása miatt a deákot társadalmi megbecsültség övezte. Tevékenysége rendkívül sokrétű volt. Vasár- és ünnepnapokon ún. „misét" tartott a templomban. A nép körében „misé"-nek nevezett vallásos esemény valójában olyan imaalkalom volt, ahol a deák vezetésével közösen imádkozták el a katolikus alapimádságokat (Miatyánk, Üdvözlégy, Bűnbánó ima, Hiszekegy, Tízparancsolat, Ötparancsolat, a hét szentség és a hét főbűn, a négy égbekiáltó bűn, illetve a „négy utolsó dolog"

[163] Erről lásd Vincze 2004.

[164] A kutatás kimutatta, hogy ez a jelenség gyakori volt a moldvai magyar falvakban. Tánczos Vilmos ezt a rendszert „kettős vallásosság"-nak nevezi, a XIX.-től a XX. század elejéig terjedő időszakot pedig az „egyensúly" korszakának hívja. Tánczos 1996a, 195.

felsorolása),[165] a rózsafüzért, esetenként litániákat, egyházi népénekeket énekeltek, végezetül pedig az Úrangyalát mondták el. Az imaalkalomnak nem volt kötött rendje, ám szerves részét képezte a Szent Kereszt-hódolat, melynek során az emberek oltárhoz járultak, és térdet hajtva megcsókolták a feszületet. Működése során a kántor nem (igazán) használta a Bibliát, és nem prédikálhatott. Bizonyos adatok arra engednek következtetni, hogy az imaalkalmakon a Kájoni-féle *Cantionale*t és a Jászvásáron kiadott kétnyelvű katekizmust használta (Salandari 1866). Eme egyháztörténeti háttér némi magyarázattal szolgálhat arra a kérdésre is, mi lehet az oka annak, hogy a moldvai katolikus közösségek vallásos műveltsége bizonyos értelemben „szegényes",[166] és arra is, hogy a falvakban miért egységes az ének- és imahagyomány (Tánczos 1996a, 195).

A deák liturgikus jellegű feladatain túl vasárnaponként katekézist és különféle felkészítőket tartott, amihez az 1960-as évekig a már említett 1866-os kétnyelvű katekizmust használta. A deák meghatározó szerepet töltött be a búcsújárásban, a halottas szertartások lebonyolításában nemcsak a három napig tartó virrasztásban, hanem a temetési rítuson s az azt követő toron is. A helyi vallásos életben a búcsújárásnál lényegesen jelentősebb körmeneteket (pl. aszály ellen) ugyancsak a deák vezette.

A deák számára a közösség lakóházat épített és fizetségről gondoskodott. Az év elején (vízkeresztkor) kihirdetett pénzösszeg mellett természetbeni adományokat is kapott, ezek begyűjtése a harangozó feladata volt. A deáknak jogában állt az egyházi földek megmunkálása, ám ennek ellenében köteles volt fogadni és vendégül látni lakóhelyén a havonta vagy ritkábban kiszálló papot.

A deákok működésének művelődéstörténeti jelentőségére irányuló kutatások szerint a „deák-intézménynek" köszönhetően maradt fenn Moldvában a magyar nyelv, sőt maga az etnikum is.[167] Magyarfaluban a deákság státusában végbemenő radikális változás a hatvanas években, a helyi plébánia megalakulását követően ment végbe. A helyben lakó plébános immár maga látta el a deák korábbi feladatainak a jelentős részét (kultusz vezetése, katekézis stb.), attól kezdve a deák egyedül a liturgikus és a halotti szertartásokon kapott önálló feladatot, szerepe gyakran az ének szervezésében és vezetésében merült ki.

Fontos szót ejteni az ebben a korszakban működő ún. *előénekesek*ről is, akik mind az énektanításban, mind pedig a szertartások, különösen a halotti szertartások lebonyolításában a deák segédjeiként, olykor helyetteseiként működtek.[168]

[165] A felsorolt imák magyar változatát ma egy-két idős személy ismeri.

[166] Mohay Tamás ezt a jelenséget a népi vallásosság egyik alapjegyének tartja. Mohay 1999, 539.

[167] Tóth István György ezzel kapcsolatosan a következőket írja: a moldvai lakosság alig „2-3%-át kitevő csángó magyarok nem olvadtak be a környező görögkeleti románokba, fennmaradt magyar […] katolikus identitásuk. Ebben a műveletlen, szertartásokat nem ismerő, de magyarul beszélő és a nyugati kereszténységet hirdető diákoké a főszerep." Tóth I. 1988, 145. Lásd még Gazda 1991, 225–227.

[168] A második világháború idején hatéves fogságba kényszerült kántor, Bogdán Rafael feladatát például a helyi Zsórát István, a háború után pedig Bácsú Mihály látta el.

Az 1960-as évek közepéig, illetve az azt követő korszakban (1989-ig) szocializálódott generációk vallásossága, vallásos műveltsége töredezett, heterogén. Az 1960-as évekig a hivatalos vallásoktatás, mint fentebb jeleztem, néhány alapimádság, egyházi ének, valamint a latin, majd később a román nyelvű miseszöveg tanítására korlátozódott.[169] A mai 60–70–80 évesek körében (egy-két esettől eltekintve) a vallásos ismeretek jellegén és tartalmán keveset változtatott a XX. század második felében kiteljesedő egyházi hitoktatás, valamint a rendszerváltozást követően nagy számban elterjedt, de ritkán olvasott román nyelvű vallásos ponyvairodalom. A román nyelven közvetített vallásos ismeretek rendszerszerű beépítésének kezdetben nyelvi akadályai voltak, hiszen a többség ekkor kezdte el tanulni a román nyelvet. Ezenfelül pedig körükben ekkorra már rögzült magatartásnak számított, hogy a vallásosság lényege, mérőfoka nem a doktrínák pontos ismeretében, az ismeretek gyarapításában, hanem az *Istenbe vetett feltétel nélküli hit*ben, a vallásos *törvények* betartásában, az előírt vallásos *rítusok* gyakorlásában van (például a szentségek felvétele). Ez utóbbi norma, azaz a vallásosság (külső formáinak) gyakorlása nemcsak egyházi, hanem közösségi elvárás is, amit még azok is betartanak, akik adott esetben nem vagy egyéni módon hisznek a természetfelettiben. Az idők folyamán az egyházhoz való tartozás és a helyi társadalomhoz való tartozás szorosan összekapcsolódott, egyet jelentett. A vallásos műveltség társadalmi rétegzettségét tovább árnyalja a közösségben „hitesek"-nek vagy „vallásos nemzetségek"-nek nevezettek csoportja, akik körében az életvezérlő elvek között a vallásos hagyományok kiemelt szerepet töltöttek és töltenek be ma is, és akik átlagon felüli vallásos műveltséggel rendelkeznek.[170]

Papok a magyarfalusi filiálén

Carol Rist (1906–1936, plébános)

A közösség emlékezetében a legrégebbi időkből a lengyel származású Carol Rist pap emléke él. Neve a település második templomának építése kapcsán maradt fenn (Coşa 2007b, 238). Visszaemlékezések szerint Rist missziós látogatásait megelőzően a helyi közösség vallásos életét Lajos Gábor kántor irányította. Rist első kántora Pogár István, majd később Luczi Józsi volt (Domokos P. P. 1931, 176).

[169] Fontos volna megvizsgálni azt, hogy vajon van-e valamiféle összefüggés a korabeli római katolikus vallásoktatás és az ortodox vallásoktatás módszere és tartalma között, azaz mennyiben tekinthető katolikus vonásnak, mennyiben magyarázható a szocializmus tiltó politikájával és a vallásos ismereteket közvetítő nyelvek (latin, román) ismeretlenségével az, hogy ebben a korszakban – jelenlegi adataink szerint – korlátozott vallásoktatással kell számolnunk.

[170] Pl. kántor, harangozó, előénekesek, felszentelt személyek stb.

Albert Veber (1936–1963, plébános)

Carol Rist utóda Albert Veber. Elődjéhez hasonlóan közel három évtizeden át szolgált a văleni plébánián. Irányítása alatt alakult meg 1960-ban a magyarfalusi parókia „Parohia Romano Catolică Găiceana" néven. A német származású papról, cölibátusi fogadalmát megszegő viselkedéséről számos történet forog ma is a nép ajkán. Visszaemlékezések szerint Veber egyházi feladatait rendkívül precízen és következetesen végezte. Plébánosi ténykedései közt mély nyomot hagyott a vallási ismeretek számonkérésekor tanúsított szigorú magatartása. A házasság előtt álló fiatalokat a mindenkori deák készítette fel a kötelező vizsgára. A hittanvizsga során a plébános következetesen megtagadta a „kihirdetést" azoktól, akik az egyházi előírásoknak, azaz a vizsgakövetelményeknek nem tettek eleget. Veber segédje, a falu kántora, Bogdán Rafael a második világháború idején fogságba került. Ebben az időszakban – mintegy hat éven át – a közösség élén nem állt vallási vezető.

Vincze Gábor kutatásaiból ismert, hogy Moldva korabeli püspöke, Mihai Robu az 1940 őszén–telén Magyarországra áttelepült bukovinai székelyek közt szolgáló négy papot a pap nélkül maradt csángó falvakba helyezte, mégpedig Bogdánfalvára, Pusztinára, Valéniba és Gorzafalvára (Grozeşti, Oituz). Mind a források, mind pedig a közösségi emlékezet számon tartja, hogy a Valéniból Magyarfaluba látogató László Antal pap a helyieket arra biztatta, hogy kövessék a bukovinaiak példáját, és telepedjenek haza Magyarországra. „Kedves testvéreim! Arra kérlek benneteket, ha akartok, mehettek Magyarországra, és ott kaptok házat, földet és ami nektek szükséges" (Vincze 2004, 32).[171]

Magyarfalu és a térség háború utáni társadalmi, gazdasági újjáéledése az '50-es évek végén következett be. A helyi egyháztagok a különféle adók befizetése mellett a plébánia földjeinek művelésében is részt vettek. A helyi I. L. szerint Albert Veber idejében a valéni plébánián folyó gazdálkodásnak országos híre volt. Visszaemlékezések szerint Veber a *termelőszövetkezet* kiépítésekor együttműködött az állami hatóságokkal, a helyieket a szövetkezetekbe való belépésre biztatta. Működése alatt a plébániához tartozó földterületek jelentős részét államosították (Gazda 1993, 167; vö. Lovas Kiss 2004, 130).

Petrică Ciocan (1960, vikárius)

Petrică Ciocan 1960-ban szolgált Magyarfaluban néhány hónapig. Magyarul is beszélő, minden bizonnyal moldvai magyar származású ferences szerzetes pap volt. A falusiak emlékezetében mély nyomot hagyott sikeres gyermek- és ifjúsági

[171] Miként már utaltam rá, ekkor 424 személy hagyta el Magyarfalut.

pasztorációja, kiváló retorikai képességei, aszketikus életvitele. Visszaemlékezések szerint népszerű prédikációival a település minden lakosát templomba, illetve misére vonzotta. Rövid magyarfalusi tartózkodása alatt feltehetően semmiféle gazdasági tevékenységet nem folytatott. A szegénységi fogadalom szellemében a házszentelés során a szegényektől nem fogadta el az egyházi adót. A perselypénzek összegéből a papnak járó részt a település legszegényebbjei között osztotta szét. Elhelyezésének oka és körülményei ismeretlenek. Egy meg nem erősített adat szerint Petrică Ciocant rövid ideig Mihai Măciucă követte, akit ismeretlen okokból röviddel kinevezése után a szomszédos Ploszkucény (Ploscuțeni) Plébániára helyeztek át.

A szocializmus évtizedei

A faluközösség az 1960-as évek elején fokozatosan csatlakozott az állami termelőszövetkezethez, a *kollektív*hez. A lakosság egy része a helyi szövetkezetbe, másik része – tkp. a férfiak jelentős hányada – az ipari városokba került. A családok különféle módon, ám végeredményben sikertelenül kísérelték megakadályozni földparcelláik (jelentős részének) államosítását, ingavonó állataik és mezőgazdasági gépeik hatósági birtokbavételét (Gazda 1993, 16, 162, 172, 173). Az állami gazdasági egységhez való csatlakozás folyamatában meghatározó szerepet játszott a már említett Albert Veber plébános, aki a vallási kultusz engedélyezése ellenében együttműködött a hatalommal.

A szocializmus idején a hatóságok követelték a néptől a vasár- és ünnepnapi munkavégzést. Az Istennek szentelt napon a munkavégzés vallási értelemben bűnnek számított. A hatósági előírások betartatásával a helyben lakó plébánost bízták meg, aki ünnepnapokon, a néppel való szolidaritás jegyében és a zaklatások elkerülése végett maga is a mezőgazdasági munkálatok helyszínén tartózkodott. Visszaemlékezések szerint a hivatalnokok ünnepnapokon ritkán kényszerítették a népet tényleges munkavégzésre. A vallási törvények és az állami rendeletek közti feszültséget feloldani igyekvő plébános sem a munkára, hanem az engedelmességre biztatta az embereket. A magyarfalusiak szerint a szomszédos ortodox, román falvak lakóit a hatóságok ünnepnapokon nem kényszerítették munka végzésére.

Papok a szocializmus korában

Mihai Unguru (1963–1966, plébános)

Mihai Unguru az északi csángó faluban, Szabófalván született. Három évig (1963–1966) szolgált Magyarfaluban. A plébános ismerte, ám a pasztoráció során nem használta a magyar nyelvet. A helyiek, vélhetően a névazonosság okán, Mihai Unguruhoz kapcsolják a település nevének megváltoztatását (Unguriről Arinira), ám az időközben feltárt források alapján valószínűsíthető, hogy az átnevezésre az 1968-as állami törvények hatására, Mihai Măcincă (1967–1978) plébános működése alatt került sor (Coşa 2007b, 227). Nevéhez köti a helyi emlékezet az oltárkép és a templombúcsú napjának a megváltoztatását, valamint a harangok templomtoronyba történő szállítását is. Bizonyosra vehető azonban, hogy mind az oltárkép megváltoztatására (vö. Domokos P. P. 1931, 171), mind pedig a harangok templomtoronyba történő áthelyezésére korábban került sor. Unguru szolgálati ideje alatt festette ki a templomot egy Fric nevű festő.

Mihai Unguruhoz kapcsolódik egy, a katolikus pap mágikus tevékenységei kapcsán napjainkban is sokat idézett tragédia. A Román Szocialista Párt Ifjúsági Szervezetének helyi vezetője, I. I. a vasárnapi misével egybeeső időben szervezett szórakoztató programokat (mozi, tánc) az ifjúság számára, aminek következtében fokozatosan csökkent a liturgián részt vevő fiatalok száma. A Mihai Unguru és I. I. között kitört verbális konfliktust a pap állami kihallgatása és testi bántalmazása követte, amire – az elmondások szerint – a pap átokkal válaszolt. I. I. röviddel az események után katonai szolgálatot teljesített, ahol életét vesztette. A két esemény között a helyi közvélemény ok-okozati összefüggést állapított meg. Unguru nemcsak mágikus módszerekkel és verbális úton, hanem fizikai eszközök alkalmazásával is fegyelmezte a népet, kivált az iszákos, feleségeiket bántalmazó férfiakat. Egyik – a helyiek emlékezetében élő – prédikációjából maradt fenn az a helyi néphitben ma is meghatározó képzet, miszerint az ördög nem valamiféle szellemi lény, hanem maga az ember, méghozzá az az ember, aki nem a vallás és az egyház törvényei szerint él. Az egyházközség egykori kántora szerint Unguru honosította meg a karácsonyi szokások között a betlehemezést (az ún. *prunkusor*t).[172] A plébánia tulajdonában maradt földeken Unguru folytatta a gazdasági tevékenységet a helyiek munkáltatása és adóztatása révén.

[172] Román jövevényszó: *pruncuşor*, a. m. 'kisded'. A szokásról lásd Iancu 2011, 47–54.

Kotolevics Cazmir (1967, pap)

Kotolevics Cazmir lengyel származású pap volt, Mihai Ungurut követően szolgált Magyarfaluban, rövid ideig. Kotolevics temette el azt a fiatal katonát, aki a helyiek szerint Unguru plébános átka következtében hunyt el a katonaságban. Kotolevics működéséről is fennmaradtak történetek arra vonatkozóan, hogy a helyieket, különösen a (feleségeiket bántalmazó iszákos) férfiakat, fizikai eszközök alkalmazása révén is fegyelmezte.

Mihai Măcincă (1967–1978, plébános)

Mihai Măcincă 1967–1978 között szolgált Magyarfaluban. Visszaemlékezések szerint a közösséggel formális viszonyban állt, a falu életében nem vett részt, papi tevékenysége a vallásos cselekmények elvégzésére korlátozódott. Ezt a magatartását és a rendszeres, mértéktelen alkoholfogyasztását sokan az állami nyomás elleni védekezésnek tudják be. A magyar nyelvet nem beszélte, de engedélyezte a magyar nyelvű énekek elhangzását a misén, amire különösen az idősebb korosztály tartott igényt.

Beța Petru (1978–2007, plébános)

A helyi vallás mai karakterét, a helyiek vallásos tudatát, vallásos műveltségét és szokásait a közel három évtizeden át szolgáló Beța Petru alakította ki. Meglehetősen szigorú pap volt, tekintélyét a papi státusnak tulajdonított rendkívüli (szakrális, mágikus) képességek is erősítették. A papi státus szakralitását a ma már anakronisztikusnak számító egyházi szimbolikus gesztusok (pl. kézcsók, térdhajtás stb.) fenntartásával is gyakorolta. Tekintélyét ugyanakkor csorbította a plébánián kiépített gazdaság, a felhalmozott vagyon, amit a két házvezető asszony és további falusi segítői irányítottak, valamint az a hír, miszerint magyarfalusi kinevezését megelőzően két plébániáról (Pusztina és Lujzikalagor) is eltanácsoltatta a nép.

Beța Petru jól ismerte a közösség nyelvi adottságait, prédikációiban egyszerű román köznyelven, leginkább exemplumok, történetek formájában tanított. Sokak körében nemtetszést váltott ki, hogy a felolvasott prédikációi (a liturgikus évnek megfelelően) évente vagy négyévente ismétlődtek. Az egyházi és a vallási törvények betartásának a módját nem csak a gyónás keretében ellenőrizte, az emberek minden egyéb problémáiról és ügyeiről is informálódott. A közösség körében ugyan ismert a gyónási titoktartás papi kötelezettsége, ám egy gyilkosságot megbocsátó és a bűn alól feloldozást adó döntése következtében az emberek egyre kevésbé tettek őszinte vallomást nála. A gyónások alkalmával elhallgatott bűnöket „halálos ágyon", a betegek kenete szentség felvétele során vagy idegen papnál vallották be. Beța Petrunál a helyiek

rendkívül ritkán, csak a nagyobb egyházi ünnepek vagy emberi életfordulók alkalmával gyóntak. Ennek oka nemcsak a bűnökért kiszabott magas penitencia, hanem a durva kifejezésektől sem mentes okítás („szidás"), valamint a gyóntatószékből való nyilvános kizavarás volt. Közel harminc évig tartó működése alatt jól megismerte a hívők miselátogatási szokásait, a vasár- és ünnepnapi miséről hiányzókat nyilvántartotta, a hívők a gyónáskor ebbéli mulasztásaikat sem hallgathatták el.

Beța Petru folytatta elődje politikai tevékenységét, az elmondások szerint együttműködött a titkosszolgálattal. A rendszerváltozást követően vallásos eszközök révén kísérelte megakadályozni a helyi gyermekek magyarnyelv-tanulását, a magyar tannyelvű szemináriumba felvételiző papnövendékek szüleit nyilvánosan megfeddte. A moldvai egyházmegyét terhelő etnikai kérdésekben a jászvásári püspökség álláspontját, az asszimilációs politikát képviselte, helyi szinten sikerrel alkalmazta.

Működése alatt az ekkor már széles társadalmi körben elterjedt írásbeliség hatására a román nyelvű vallásos kultúra háttérbe szorította, majd pedig megszüntette a korábbi magyar és latin nyelvű vallási hagyományokat.

Beța Petru következetesen és sikeresen harcolt a vallási konverzió ellen is. A vegyes házasságra készülőktől és azok családtagjaitól megtagadta a bűnök alóli feloldozást. Megvonta a szentségek kiszolgálását, körükben nem végzett házszentelést.[173] A rendszerváltozást követően megszégyenítő, „kiprédikáló" akcióira a helyiek vallásváltással fenyegették a papot, aki ennek hatására gyakran visszavonta nyilatkozatait. Ellenőrzés alatt tartotta az embereknek a más felekezetek és plébániák búcsúin, vallásos eseményein való részvételét is.

Beța Petru és a közösség közötti viszonyt alapjaiban meghatározta a plébánián szolgáló két házvezetőnő személye, akik a közösség megítélése szerint minden téren befolyást gyakoroltak a plébánosra és a helyi vallási élet kérdéseire. A házvezetők állandó konfliktusban álltak a közösség valamely tagjával. Egyesek szerint a magyarfalusi „tiszta magyar nyelvet" is e két, lujzikalagori nyelvjárásban beszélő nő „rontotta el".

A pap 2007-ben bekövetkezett áthelyezésének körülményeiről és okairól a közösségi fórum ma is értekezik. Az általános egyházmegyei rotáció, a nyugdíjaztatás, a pap egészségi állapota mellett elhelyezésére az utóbbi években tapasztalt, ellene irányuló közösségi nyomás is hatással lehetett. Nemcsak emlékét, de Beța Petru egész működését meghatározó tényező, hogy huszonkilenc évig tartó szolgálata után a nyilvánosság teljes kizárásával, búcsú nélkül hagyta el a falut.

[173] További közlemények lásd Gazda 1993, 16.

A rendszerváltás utáni idők

A rendszerváltást követő privatizációs folyamatok során a városi ipari munkahelyek jelentős részét fölszámolták. Az állásukból elbocsátott munkások egy része a '90-es években visszakapott földeken újraindította a *mezőgazdaság*i termelést, másik része bekapcsolódott az országos szintű külföldi *migráció*ba. Voltaképpen e két rendszer alkotja ma is a helyi gazdasági stratégiák alapját. A szocializmus évtizedeiben visszaszorított vallásosság és a mobilizáció hatására végbement társadalmi átalakulás olyan hézagokat teremtett, amelyek betöltésében a helyi egyház, pontosabban a vallás nagy szerepet vállal vagy sajátít ki ma is. A korábban vázolt történelmi előzményekhez viszonyítva azt látjuk, hogy a jászvásári egyházmegye területén a '89-es rendszerváltozást követően fokozatosan kiteljesedő, sőt virágzó egyházi vallásos életnek lehetünk a tanúi.[174] A demokratikus államforma lehetővé tette a szabad vallásgyakorlást, a modernizációs folyamatok valamelyest háttérbe szorították a népi vallásososság korábbi formáit, a román nyelvhez való egyirányú asszimiláció pedig gyorsította a doktrinális vallásos ismeretek rendszerszerű beépülését. A modernizációs hatások kétségkívül ebben a térségben is megteremtették a szekularizáció feltételeit, ám a hitélet háttérbe szorulásáról korántsem beszélhetünk. A vallásos hagyományok, a vallásos élmény külső megnyilvánulási formái azonban valóban változásban vannak.

A társadalmi mobilitás, a média hatása, a helyi egyház modernizációs törekvései, valamint az egyéni életpályák kibontakozása fokozatosan alakította és alakítja ma is a helyi társadalmat, a helyi vallást és a valláshoz való viszonyulás módját. A helyi társadalomban és vallásgyakorlásban napjainkban tapasztalható generációs, olykor családi szintű töredezettség, konfliktus, a hitéletre jellemző heterogenitás minden bizonnyal korábban is megvolt. Ehhez hasonlóan az egyéni hitvilág és az egyházi intézményekhez való tartozás közötti különbségtétel, az ezekhez való viszonyulásban tapasztalható kettősség sem pusztán csak napjaink sajátossága. A hit és a vallás markáns megkülönböztetése főként a több kultúrában (és térben) mozgók körére jellemző, amit egyebek mellett a hivatalos kultusztól való távolmaradás gesztusával fejeznek ki. Ugyanez a különbségtétel, más formában ugyan, de a közösség statikus rétegének a vallásgyakorlásában is megjelenik. Minthogy a liturgia az egyéni és a közösségi életben egyaránt kardinális társadalmi esemény, a helyiek körében a hivatalos vallási alkalmaktól való elhatárolódás nem jellemző. A papi szerepkör a vallási szférán belül is szűkült, hiszen a városokba és a külföldre irányuló migráció következtében csökken a helyi házasságkötések (s így a jegyesoktatás), a keresztelések (s így a leendő hittanosak) száma. A csökkenő számokkal párhuzamosan ellenben

[174] A római katolikus egyház szerepének '89 utáni megerősödésére Pozsony Ferenc is felhívja a figyelmet. Pozsony 2005, 188.

erősödni látszik a vallásos élet „minőségibbé", modernebbé tételének az igénye. Ebben a papi irányítás alatt álló, sok szinten folyó modernizációs folyamatban a papi státust korábban meghatározó „szakrális jegy" helyett a pap személyisége, adottságai, kapcsolatteremtő képessége kerül előtérbe, ám vallási státusánál fogva a pap továbbra is a helyi társadalmi hierarchia csúcsán áll.

Papok a huszonegyedik században

Farcaş Mihai (2007–2009, plébános)

A szabófalvi születésű, 37. életévében járó Farcaş Mihai 2007–2009 között volt Magyarfalu plébánosa. Energikus pap, számos innováció és restauráció lebonyolítója. Működése alatt jelentősen nőtt a liturgikus események látogatóinak a száma. Retorikai képességeiről a helyiek elismerően nyilatkoznak, ám a liturgián való gyakoribb részvételre buzdító kérését a mezőgazdasági ágazatban dolgozó emberek elégedetlenül fogadták. A nyelvi nehézségekkel küzdő idősebb korosztály a román anyanyelvű plébános gyors ütemű beszédét, teológiai nyelvezetét kevéssé tudja követni, így a kultuszon való részvétel estükben gyakran passzív és formális. A papi státusra irányuló modernizációs törekvéseket mutatja, hogy napjainkban a pappal szembeni verbális szembeszegülést már semmiféle norma nem akadályozza. Ez a tendencia tapasztalható a papi státus szakralitásába vetett hit csökkenésében, valamint a papi státus kompetenciájának a szűk vallási szférába történő visszaszorulása terén is.

Elődeihez hasonlóan Farcaş Mihai is hatni igyekezett a családtervezésre és a gyermekvállalásra. Az ifjúsági programokon (táborok, sportjátékok, profán ünnepségek) részt vevő plébános új eszközök révén hatott a helyi vallásos élet korszerűsítésére. A modern katolicizmus kiépítését a legfiatalabb nemzedék korszerű pedagógiai módszerekkel való nevelése, a betegekhez kapcsolódó újszerű pasztorációja, valamint az egyházi épületek restaurálása terén kezdte meg. Mindhárom területen a papi státus egy-egy meghatározó jegyét (tanító, gyógyító, vezető) újította meg. Reformtörekvései gazdasági téren is megnyilvánultak. Felszámolta a plébánián kiépített gazdaságot, bérbe adta az egyházi földeket. A megszokott feudális papi szerep megszüntetését a közösség ambivalensen értékelte. E döntések mögött egyesek újabb vagy magasabb egyházi adóztatási szándékot sejtettek. Más tekintetben ez a jelenség újjáéleszteni látszik az egyházi adózás korábbi intézményét (pl. a tizedet), hiszen sokan ma is a plébániának adományozzák javaik egy részét.

Farcaş Mihai reformlépései nemcsak a hitéletre vonatkoztak, hanem a helyi egyház intézményeinek, a vallás kultikus tereinek, épületeinek a renoválására is. A magyarfalusi templom legutóbbi restaurálására 1977–78-ban került sor, a plébániát legutóbb 1964-

ben újították fel. Az épületek restaurálását helyi adományokból és európai uniós pályázati támogatásból végezték el. A helyi egyházi szinódus 150 lejben állapította meg a családok hozzájárulási költségét, a szám többszörösen meghaladja az átlagos havi nyugdíjalapot, a rendelkezés ellen sokan tiltakoztak. Farcaş Mihai az életkorban előrehaladt, társadalmi státusukban meggyengült egyházi funkcionáriusokat a helyi társadalom jómódú rétegéből kiválasztott személyekre váltotta le. A közösségben megosztottság tapasztalható a jelenlegi funkcionáriusok személyi összetétele miatt, ugyanis egyesek szerint az egyházi szinódus képviselői visszaélnek státusukkal. Sokan a kinevezett képviselők intézkedésének tulajdonítják azt is, hogy Farcaş Mihai adót rótt ki (tkp. bérleti díjat) az egyházi ingatlanok (pl. kultúrotthon) használatára, amire korábban nem volt példa. A konfliktusos szituáció könnyen visszahozhatja az életfordulós eseményekhez kapcsolódó rítusok otthoni terekben való visszaállítását. 2009. augusztus végén Petru Gherghel jászvásári püspök Farcaş Mihait elhelyezte a magyarfalusi plébániáról. Utóda a Románvásár (Roman) melletti Szágna (Sagna) községből származó Lucaci Emanuel.

V. TERMÉSZETFELETTI LÉNYEK: ISTENSÉG, ANGYALOK, DÉMONOK

A HELYI HITRŐL

A keresztény hívő ember számára az Istenbe vetett *hit*[175] *a létezéshez, a világhoz, az élethez való viszonyulás egyik módja. Magyarfaluban a hit voltaképpen a természetfeletti jó* és *rossz lények*, *erők* létezésébe, működésébe vetett *bizalom*, ahol a természetfeletti erők konkrét lények, „személyek", akik a vallásgyakorlók hite szerint az invokáció és a kultusz révén maguk is „megnyilvánulnak"; a hit tehát párbeszéd. A vizsgált közösség vallásossága kapcsán a vallásosság és a hit fogalmak együttes használata azért is indokolt, mert körükben a vallásosság „megélt", azaz külsőleg kifejezett *hit*et jelent. Ebben a vallásosságban a hit/vallásosság fogalma közelebb áll a *hagyomány*, a szokás, a kultúra, a világkép fogalmához, mint a teoretikus teológiához, dogmatikához. A hit, azaz a vallásosság csak részben doktrína (ismeret), alapvetően tudatállapot, vallásos cselekmények sora és vallásos normák rendszere. A hit *külső kifejezése* és közösségi, nyilvános megjelenítése Magyarfaluban elvárt norma, aminek a betartását nemcsak az egyház, hanem a közösségi norma is elvárja tagjaitól. A hit megvallása a helyi vallásos eseményeken való rendszeres és aktív részvételben nyilvánul meg. Ettől eltérő egyéni *tanúságtétel*re olyan kritikus, a vallásgyakorlást tiltó *külső körülmények* között kerül sor, amikor a tanúságtevő a büntető szankciók tudatában is vallomást tesz hitbéli meggyőződéséről. Az egyik adatközlő például elmondta, hogy az 1960-as években a *katonaság* alatt mindvégig megvetést kellett elszenvednie, amiért nyíltan megvallotta istenhitét. Egy másik férfi *Nagyvárad*on eltöltött évei alatt egy Jehova tanúi-felekezethez tartozó munkatársával került konfliktusba, aki az étkezések során megtiltotta a katolikus férfinak a *keresztvetés*t, ami szerinte Jézus Krisztus szenvedéseit idézi fel, amit a keresztény embernek szégyellnie, nem pedig vallania kell. A Magyarfalutól mintegy harminc kilométerre fekvő *Török-hídja* (Podu Turcului) község kórházában, a fogászati váróteremben várakozva hallottam, amint egy katolikus és egy ortodox nő a cölibátusról vitatkozott, a magyarfalusi nő a katolikus papságot igyekezett védelmezni, mondván, hogy az egyház alapítója, Jézus Krisztus sem kötött házasságot.

Magyarfaluban a hitre és a vallásra vonatkozó *tudás*t bizonyos dogmák és parancsolatok (rövid és egyszerű) ismerete alkotja, amit a helyiek a családi és az egyházi vallási szocializáció, majd később a hitoktatás és a prédikációk révén sajátítanak el.

[175] A hit vallásfenomenológiai értelmezéséről lásd van der Leeuw 2001, 464–466. Lásd még Előd 1980, 5; Hamilton 1998, 24; Stewart 1991, 8.

Ezen alapismeretek sűrített változatát az apostoli hitvallás, a *Hiszekegy* imádság alkotja, amelynek egyes részleteit a beszélgetések során gyakran felidézték. Bár az imádkozók számára a Hiszekegy imádság, amit nemcsak a liturgián, hanem a reggeli és az esti egyéni imádkozások alkalmával is elmondanak, kutatásaim során azt tapasztaltam, hogy az ima szövege valóságos *hitvallás*, azaz olyan vallomás, amit az imádkozó hol tudatosan, hol nem tudatosan, de rendszeresen megfogalmaz elsősorban saját maga számára. A Hiszekegyben megfogalmazott hitelemek a római katolikus egyház – s így a helyiek – hitének alapjai, amihez a hívők hittel viszonyulnak.

A közösségben ismert *hiedelmek*, *vallásos szövegek* (ima, ének) és *cselekmények* (paraliturgikus szokások, népszokások) nem feltétlenül tekinthetők egy mindenki által egyformán ismert kollektív tudásnak, de mindezek valamiképpen egy egységes rendszerbe szerveződnek és a *helyi vallás*, a helyi világkép szerves részét alkotják. Magyarfaluban *a vallás kulturális jelenség,* és *a kultúra vallásos meghatározottságú* – a helyi kultúra és a helyi ember élete nem igazán választható szét szent és profán szférákra. Talán ez az összefonódottság az oka annak, hogy a vallásos ismeretek, dogmák, hiedelmek stb. egyáltalán nem tartoznak a mindennapok kiemelt beszédtárgyai közé, hiszen a vallásról, a vallás kérdéseiről nem vagy csak nagyon ritkán *beszélnek*, azt inkább a mindennapi életben véghezvitt *cselekmények* során használják, hasznosítják, legtöbbször nem is tudatosan. Ezért fordulhat elő az, hogy a hitre, a vallásra vonatkozó gondolataik, megjegyzéseik rendszerint a vallás lényeges elemeit összegző megfogalmazásokban merülnek ki:

> *Hiszünk, met így értük, így tanítottak apáink, s menünk a misére, met oda kell menni, hogyne menj, mikor meg kell halj, s akkor ott Isten előtt felelni kell.*

Olyan idős asszonnyal is találkoztam, aki csak velem együtt tudta elmondani a katolikus alapimádságot, a *Miatyánk*ot, valamint az *Üdvözlégy Mária*t, amit élete során nem egy alkalommal imádkozhatott már el a helyi templomban, magában, csendben.

> *Tatal nostru, care eşti in cer[uri], fie după voinţă ta, facă-se după voinţă ta… hogy es kell, ne, be bolond vagyok, elfelejtettem! Nem, me ha nem a templomba mondom, akkor magamra bizand [esküszöm], nem tudom elmondani.* (N81)[176]

[176] Az adatközlői szövegekben előforduló román kifejezések lejegyzése a következő elvet követi. Azokban az esetekben, amikor kódváltás történik, tehát az adatközlő román nyelven fogalmazza meg mondandóját, az elhangzottak a román helyesírás szerint kerülnek lejegyzésre. Azokban az esetekben pedig, amikor szóátvételre, azaz magyar raggal ellátott román kölcsönszó használatára kerül sor, a jövevényszavak lejegyzése a magyar helyesírás (kiejtés szerint) történik.

Ez a körülmény két másik fontos dologra mutat rá. Az egyik, hogy különbség érezhető a *hit* (mint mentális és spirituális viszonyulás) és a *vallásos ismeret*ek (birtoklása) között. A helyiek értelmezésében utóbbi nem feltétele az előbbinek, bár azt sokan elmondták, hogy a vallás és a vallásos események voltaképpen az istenhit kialakítását és hagyományozódását segítik, jelentőségüket is ez adja. A másik dolog, amire a fenti példa rámutat, az, hogy a hit tartalmi jegyeire vonatkozó vizsgálat esetén meghatározó adatgyűjtési módszer az interjú, aminek a segítségével az adatközlők felfedhetik a vallásos cselekmények hátterében álló motivációs tényezőket. Tapasztalataim szerint az imaszövegek rutinszerű elmondása vagy elolvasása, a vallásos cselekmények elvégzése nem feltétlenül a vallásos ismeret rögzítése vagy a rítusok precíz végrehajtása, hanem az *áhítat kifejezése*, a *vallásos kötelezettség* teljesítése céljából történik, ám az sem kétséges, hogy mindezeknek spirituális és pszichikai téren pozitív hatásai vannak.

A hit/vallásosság kapcsán fontos szót ejteni a helyiek „teremtmény"-tudatáról. Magyarfaluban sokan úgy tekintenek önmagukra, mint egy felsőbb hatalom *alárendelt*jeire, ez a tudat pedig nemcsak az istenkapcsolat, hanem a társadalmi kapcsolatok tekintetében is meghatározó.[177] Ez – egyebek mellett – azt is jelenti, hogy értelmezésükben a transzcendencia és a vallás kérdéseinek pontos ismerete, megvitatása nem feltétlenül tartozik a vallásosság kötelezettségei közé, hiszen azok az embert meghaladó jelenségek, saját megfogalmazásukban: *„misztériumok"*. Az elmondások szerint Isten „titok", „misztérium", akinek a megismerésével maga az egyház is és a papság is csupán kísérletezik. A hivatalos vallási intézmények és a népi képzetek szerepét a magyarfalusiak a vallásos rítusok zökkenőmentes lebonyolításában, a vallásos élet szervezésében és vezetésében jelölik meg. Az alávetettség az egyház – mint a vallás dolgaiban egyedül illetékes hatalom/intézmény – irányában is megnyilvánul. Ezt fejezik ki a hit és a vallás dolgaira vonatkozó helyi vélekedések, az azokhoz fűzött kommentárok is:

> *„Hát mi így gondoljuk, hogy így kell lesz legyen, de aztán azt csak a Jóisten tudja, mik azt nem tudjuk felfogni." „Hát én azt honnét tudnám? Azt senki nem tudja! Annyit tudunk, amit a papoktól hallunk." „Azt csak az Isten tudja!" „Itt a páter azt mondja, hogy ha meghalt, akkor menen a lelke direkt [ti. a túlvilágra]. Aztán az Isten jobban tudja. Mondom én is úgy, mert a páter azt mondja!"*

A rendelkezésre álló adatok alapján a *helyi vallás*rendszer *hittétel*ei a következőkben összegezhetők: 1) Isten a világ és az ember *teremtő*je; az emberi élet *Istentől* származik, a halált követően az ember *Istenhez* tér vissza. 2) A teremtett ember *hit*tel viszonyul teremtőjéhez. 3) Az emberi szenvedés és a halál oka az Isten és ember között *megrom-*

[177] Rudolf Otto a numinózus (szent) elemei közé sorolja ezt a jelenséget, amit ő maga „teremtményérzet"-nek nevez. Otto 1997, 18–21.

lott viszony. 4) Isten különböző módon fejezi ki tetszését vagy nemtetszését az ember cselekedeteivel szemben *(áldás, büntetés).* 5) Isten *gondviselő*, aki az ember életében alkotóként vesz részt. A helyi vallás elemei közé további *tanok*, *dogmák* és a hittételek magyarázatául szolgáló *hiedelmek* is tartoznak, amelyek *legendák*, *mondák*, történetek formájában hagyományozódnak és gyakran *szokások*, szertartások, erkölcsi előírások, *normák* formájában is megnyilvánulnak, illetve működnek. Gyakran előfordult, hogy bizonyos hittételekre irányuló kérdésekre adott válaszokban nem a doktrinális tanítások és nem is az egyéni elképzelések hangoztak el, hanem a különféle folklórműfajokban (mondák, közmondások, exemplumok) rögzült hiedelmek és képzetek. A közösség világképében tehát a (passzív) tudás, a *folklór* meghatározó, ezért, bár a magyar folklorisztika szövegközpontú kutatástörténetében szokatlan eljárás, a könyvben a *vallásos* tartalmú *narratívák funkcionális* értelmezést kapnak.[178] Gyermekkori emlékeim szerint,, illetve az utóbbi években végzett tudatos néprajzi gyűjtéseim tapasztalta alapján úgy tűnik, a helyi *vallásos folklór*ból ismert (vagy az onnan származó) *elbeszélés*ek, valamint a helyi (vallásos) *szokások*hoz kapcsolódó *képzetek* szerves részét képezik a *helyi világkép*nek. Feltételezésem szerint a *vallásos folklór*nak, a *népszokások*nak és az azokhoz kapcsolódó hiedelmeknek a mainál jelentősebb szerepük (funkciójuk) volt az 1960-as éveket megelőző időkben, amikor az egyházias/hivatalos vallásos ismeretekhez való hozzáférést a paphiány és a nyelvismeret (latin, román) hiánya is korlátozta, és amikor a szóbeliségnek mint (kultúra)közvetítő közegnek a mainál jóval meghatározóbb szerep jutott. A kérdés önálló vizsgálatára itt nem keríthetek sort, de fontosnak tartottam utalni arra, hogy a hivatalos vallás tanítása mellett az előbb említett műfajokban egyaránt hagyományozódó elképzelések a helyi vallásos világképet, az erkölcsi értékrendet, a társadalmi viszonyokat kifejező eszközök. Az eredetmondák funkciói szituációtól függően változnak. Míg az interjú során az eredetmondában rejlő *adat* az elbeszélő *világkép*ének, tudásának a meghatározó eleme, addig a társasági munkafolyamatok és anekdotázások közepette elhangzó monda inkább *szórakoztató* jellegű. Egy szénatakarás alkalmával például egy megesett leány esetéről folyt a beszélgetés, aki az elmondások alapján tagadta bűnösségét. A jelen lévő férfiak közül az egyik a lány álláspontját védte, amiért a társaság többi tagja kinevette őt, mondván, „T. A. [ti. a nőt védelmező férfi] még most is azt hiszi a buba [gyerek] a darázscsípéstől lesz”.[179]

A vallásos tudat megnyilvánulása – az egységes központi tanítás ellenére – meglehetősen változó formákat ölt. Kutatásom jelenlegi állása szerint az egyéni világképek között gyakran szembeötlőbbek a *különbözőségek*, mint az azonosságok.

[178] Köszönöm Tánczos Vilmosnak, hogy felhívta a figyelmemet erre a problémára.

[179] A helyi folklórból ismert olyan eredetmonda, miszerint Jézus fogantatását darázscsípés okozta. Lásd Benedek–Iancu 2002, 62–68.

A TERMÉSZETFELETTI LÉNYEK

Isten

A *római katolikus dogmatika* tanítása szerint „Isten az összes vallásban a *Legfőbb Lény,* metafizikailag minden lét végső alapja és oka, az Ószövetségben Jahve, az Újszövetségben a három isteni személy, az Atya, a Fiú és a Szentlélek egy lényege". Az egyház tanítása szerint Isten „minden létezés, mozgás és élet forrása, maga a transzcendencia" (Gál 2000a, 384–388).[180] A *magyar népi vallásosság*ban Isten teremtőként, „legfőbb óvó-segítő és irányító-igazságosztó lényként" tisztelt (Pócs 1990, 544). A kutatások szerint a „kereszténység előtti, illetve régi laikus (keresztény kori, de népi eredetű, a paraszti vallásosságból spontán sarjadó) hagyományok", valamint az „apokrif, illetve paraliturgikus egyházi hagyományok" többnyire a parasztság hitvilágában őrződtek meg (Pócs 1979c, 648–649).[181]

Magyarfaluban az Istenről alkotott elképzelések jelentős részét a hivatalos egyházi *tanítások* és az egyéni úton szerezett *tapasztalatok* alkotják (vö. Bartha 1980, 90; Hamilton 1998, 138). Ahogyan azt a hivatalos egyházi álláspont is megfogalmazza, „a keresztény lelkiség sokféle formában, élményben és gyakran pontosan meg nem fogalmazhatóan keresi Istent" (Schütz 1993, 156). Az irányadó doktrinális teológiai ismeretek az egyéni tapasztalatokhoz igazodva épülnek be a helyi hagyományba és az egyéni világképbe, ami egyrészt az istenkép sokszínűségét, másrészt az istenkép – s ekként a helyi vallás – állandó változását eredményezi. Az Isten „természetéről", „tulajdonságairól", „működéséről" alkotott kép alapján úgy tűnik, a helyiek tudatában „Isten története" és az ember története szorosan összekapcsolódik. A tanulás és a személyes tapasztalat útján szerzett hitélményt az az eszkatologikus elképzelés tetőzi, miszerint Isten az idők kezdetétől az idők végezetéig részt vesz a világ és az ember történetében. Az Istennel való személyes kapcsolatában az egyén nem kollektív, hanem *személyes* Istenhez fordul, akit „én Istenem", „Istenkém" stb. néven szólít meg.

[180] A kérdés vallásantropológiai meghatározásához lásd Bowker 2009, 414; Durkheim 2003, 53; Haller 2007, 229; Malinowski 1936, 59–60; Stewart 1991, 8; Swanson 1960, 17–20; van der Leeuw 2001, 140, 148–149.

[181] Pócs Éva kimutatta, hogy a sajátosan paraszti istenkép vonásai néhány szövegtípusban ragadhatók meg (eredetmondák, apokrifek, archaikus imák, szólások, közmondások, átok- és áldószövegek, szitokszók), ezek azonban nincsenek mindig összhangban a doktrinális tanokkal. Minderről részletesebben lásd Pócs 1979, 648–649. Vö. Bartha 1980, 90–93.

Isten megismerhetőségéről

A helyi értelmezések szerint az ember Istenről nem, csupán a „megnyilvánulásairól" szerezhet ismeretet. Ez a vélekedés tanult magatartásnak, szemléletnek is tekinthető, lévén, hogy az egyház maga is azt tanítja, Isten *jelek* révén „közli" önmagát, illetve fejezi ki tetszését és/vagy nemtetszését. Általános vélekedéseknek mondható, hogy a „megnyilvánulásai" révén önmagát közlő Isten végső soron *megismerhetetlen*. „Hallod-e, nem tudjuk megmondani az Istenről, hogy őt ki teremtette, tudjuk, hogy ő teremtett minket." „Nincsen nekünk eszünk, nem vagyunk urák, hogy azt felszámoljuk [képtelenek vagyunk annak felfogására]!" (B. M.) Ismeretes, hogy Rudolf Otto éppen e jelenség kapcsán fogalmazza meg „az isteni eszméjében rejlő irracionális" mozzanat gondolatát, miszerint „a fogalmi tisztaság területét egy titokzatos, sötét szféra veszi körül, amely fogalmi gondolkodásunkkal nem közelíthető meg, érzéseinkkel azonban igen, és ezért nevezzük ezt a területet »az irracionális«-nak" (Otto 1997, 80; van der Leeuw 2001, 19–22).

Az Istenről szóló doktrinális ismereteket az egyház a *Tízparancsolat* és a *Hat igazság* vallási törvényeket tartalmazó szövegei kötelező megtanítása révén építi be a helyiek vallásos tudatába. A *tanulás* útján szerzett ismeretek könnyen feledésbe merülhetnek, ezért a helyi plébános szorgalmazza és/vagy előírja e törvényszövegek elmondását az egyéni imádkozások során is.

Isten: szellem

A magyarfalusiak vélekedése szerint Isten láthatatlan *lélek* vagy *szellem*, amit a román *duh* ('szellem') fogalmával fejeznek ki.[182] Az elképzelések szerint „Istent soha senki nem látta, mert nincs teste, csak lélek", ennek ellenére, vagy ezzel együtt, mindenki rendelkezik valamilyen elképzeléssel Istenről, mely elképzelések rendszerint szorosan kapcsolódnak a *bibliai hagyomány*hoz.[183]

> *Hát, Krisztust el tudjuk gondolni, de Istent nem. Krisztusnak volt teste, de Istennek nem, ő e Duh nemuritor [hallhatatlan szellem]. Őt csak érezzük, nem látjuk, de látjuk azt, hogy ad esőt, ad egy földingást [földrengés], ad egy ködöt, egy árvizet. Minden az Istentől van. […]* Van úgy, hogy megjelenik Isten valakinek? *Legelőször is az álmodban, aztán egy betegségbe, hogy imádkozol az Istennek, akkor látod […].* Milyennek látjuk álmunkban Istent? *Hát*

[182] Magyarfaluban a magyar „szellem" kifejezés nem ismert, helyette „lelket" mondanak.

[183] Ismert néhány, a világ kezdetére vonatkozó és a választott nép történetével kapcsolatos elbeszélés, úgymint: az első emberpár teremtése, a Noéval és Ábrahámmal kötött szövetség, Mózes története és az egyiptomi kivonulás, József és testvérei stb.

attól függ, milyen képben jelenik meg. Krisztus bárbás [szakállas], nagy hajú [hosszú hajú], véres, látod a sebeit, a szúrásait a kezébe, lábába, öt szúrás volt: kettő a lábán, kettő a kezén s egy a szívébe. S akkor az Isten mintha úgy tetszik [úgy tűnik] neked, úgy emlékszel, hogy beszél hozzád. (F62) (Vö. Gurevich 1974, 57.)

Isten ugyan szellem, ám *fizikai* megjelenéséről is vannak elképzelések, leírása gyakran a helyi ikonográfia motívumvilágából ismert attribútumok felidézésével történik: többnyire idős, hosszú hajú, hosszú ősz szakállú „embernek" képzelik el.

Isten: a teremtő, a gondviselő

Az egyház tanításával megegyezően a helyi hit szerint Isten a világ *teremtő*je, az élet *adományozó*ja és mindenek éltetője, tehát *lételv*, *princípium*. Isten első cselekedete a világmindenség és a benne található dolgok *teremtés*e volt, ez az alapja annak a hitnek, hogy Isten a világ, a létezés és az élet *ur*a, *kormányzó*ja és *gondviselő*je (vö. Eliade 1994, 293). Az élet folytonosságának a közege a teremtett *ember*, akit az egyház tanításai szerint Isten saját képére és hasonlatosságára alkotott meg, ebből adódóan az ember különbözik a többi teremtménytől, mi több, parancsot kapott arra, hogy uralkodjék a természetben és a világban található dolgok felett.[184]

A helyi világképben nemcsak az élőlények, hanem a Föld egésze is *eszköz*e és *médium*a az isteni üzenet közvetítésének. Sokan úgy vélik, a *földrengés*t, az *árvíz*et, a *háború*t Isten „okozza" vagy engedi megtörténni; a hit szerint a természeti és társadalmi *katasztrófák*at Isten az erkölcsi értékek és a vallásos életmód helyreállítása céljából *engedi* bekövetkezni. Ezeket a helyi, „népi" vélekedéseket a prédikációk példázatai és az olajnyomatok motívumai is közvetítik és/vagy erősítik.

Van egy képem, amelyiken Isten a két kezével fogja a földet, olyan, mint egy labta. S amikor sirítse meg [megfordítja] egyik kezéből a másikba, akkor az e cutremur [földrengés]. Azt mondják, hogy vulcanul cu tare [ez és ez a vulkán], s így vagy úgy, de nem úgy van. Amikor megmozgatja a labdát, akkor fog ingani a föld. Amikor felejtjük el az Istent, akkor még ráz meg! Face căte o minune [csodát művel], hogy észhez térjünk. (N46)

A természeti katasztrófák vallási konnotációktól mentes tudományos értelmezéséről a helyi közösség elsősorban az iskolai *oktatás* és a *média* révén értesül, azonban ahogy a fenti példa is mutatja, a *tudományos* értékű és jellegű információk elterjedése nem

[184] A teremtés és a természet egyes részeinek mitikus értelmezése ma is jellemző. Az avatatlan asszony például nem érintkezhet a forrás vízével (tkp. a kúttal), mert a helyi képezetek szerint a víz Istentől van, amivel tisztátalan ember nem érintkezhet.

változtat a világban zajló események, katasztrófák komplex, vagyis a transzcendenciát *is* magában foglaló értelmezéseinek meghatározó szerepén. A közösség hite szerint a természeti *katasztrófá*k, a háborúk, a járványok, a jólét és a szegénység mind-mind Isten beavatkozásának („akarta", „engedte", „küldte", „adta", „elvette", „megverte" stb.) a jele és következménye. Isten nemcsak a rendkívüli, hanem a *hétköznapi* eseményeknek is oka és okozója lehet (Gál 2000, 384–388). A közösség vallási tudatában Isten nem(csak) teológiai fogalmakkal kifejezett *spirituális* javakat (pl. *kegyelem*), hanem konkrét fizikai és *materiális* javakat (*élet, egészség, eső, aszály, gyermek, házastárs, vagyon* stb.) adományoz a benne hívő embereknek.

> *Isten ad mindent. Minden, ami jó, az Istentől van. […] Minden, ami a földön van, az az Istentől van.*

Nehéz határt húzni Isten *gondviselő* és *normatív/büntető* szerepe között, a két jelenség közötti ok-okozati összefüggés megállapítása sem mindig egyszerű. Úgy tűnik, a gondviselés hite önmagában is normatív jellegű vagy funkciójú, legalábbis a helyiek elképzelései szerint Isten nem csak egy-egy tabu, parancs megsértése esetén avatkozik az ember életébe (vö. Pócs 2008a, 308–309), és nem csak akkor, amikor ezt a beavatkozást az ember kezdeményezi. A vélekedések szerint a vallási parancsolat vagy egy-egy szokáshoz kapcsolódó tilalom megszegése önmagában is ártalmas hatással van az emberre, hiszen a norma az ember és a társadalom védelmét szolgálja.

Terepmunkám során gyakran tapasztaltam, hogy az emberek a mindennapi események történéseit Isten beavatkozásával magyarázzák. Az elképzelések szerint ugyanis Istennek *cél*ja van a világgal és az emberrel. Ez a hit magyarázza azt a magatartást is, amellyel a helyiek az élet tragikus eseményeihez viszonyulnak: „Isten adta, Isten vette el!" (pl. az egészséget); „Így volt az Istentől adva!" (pl. egy kisgyermek halála); „Az ember megszántsa a fődet, megkapálja, de mind csak es az Istennek az ereje, hogy lesz-e mit leszedni ősszel!" stb. A gondviseléshit összefügg Isten *mindenhatóság*ának és *mindentudás*ának a hitével is: „Isten lát mindent, s ő hallja […]. Isten mindent tud!" Sokan úgy vélik, az is a gondviselés egyik formája, hogy Isten az embert *rávezeti* egy adott probléma helyes megoldására. „Higgy meg, hogy az Isten úgy beszállítsa a szívembe s a fejembe az igazat, hogy nem is lehet!" (N72) Mind a rendkívüli, mind pedig a hétköznapi események utólagos értelmezésében – a történések végkifejletétől függetlenül – a transzcendencia meghatározó tényező marad.

> *Ha imádkozunk, az Isten megmutassa, de az ember nem veszi számát [nem veszi észre]! Az ember nem veszi számát, mikor menen elébb [ti. mikor fordul jobbra a sorsa]! […] Mert az Isten megsegíti az embert, de nem hirtelen.* (N60)

Az isteni *gondviselés* és az isteni *ítélkezés* nemcsak a kozmikus és eszkatologikus eseményekben, hanem a hétköznapok szintjén is megnyilvánul. Megfigyelhető volt, hogy a mindennapi kommunikációban gyakran kifejezést nyer az a hit, hogy az emberi cselekvések (végső) értékelője *(jutalmazás, büntetés)* és irányítója maga az Isten. „Az Isten *megfizeti!*"; „Isten *tudja*, mit csinál!"; „Utolérte az Isten *haragja*!"; „Az Isten mind csak sem *hagyta* annyiba!"; „Az Isten mind csak *megmutitotta*!"; stb.[185] Isten „mindennapi tevékenysége" a mindennemű és természetű bajtól (tűz, víz, betegség, konfliktus stb.) való *védelem*nyújtás. Ezt fejezi ki az „Isten őrizzen meg!"; „Isten ments!" fohászok sora, és ezt a hitet jelzi a szinte minden emberi cselekvést megelőző, román nyelvből kölcsönzött *fohász:* „Doamne ajută!" (Segíts meg, Uram!). *Üdvözlések* alkalmával gyakran használt a „Noroc să dea Dumnezeu!" / „Szerencsét adjon az Isten!" mondás is. A reggeli „Jó reggelt adjon az Isten!", a napközbeni „Isten áldja!", illetőleg az esti „Jó estét adjon az Isten!" *köszönő, üdvözlő* formulák Isten minden történésbe való beavatását fejezik ki, akkor is, ha mindezek elhangzása nem minden esetben tekinthető kifejezett *invokáció*nak vagy *áhítat*nak. Isten neve a helyi *köszönés*i gyakorlatban is meghatározó: „Isten fizesse meg!"; „Isten áldja!"; „Isten tegye a hótak eleibe!"; stb. (vö. Luby 2002, 166). A mindennapi kommunikációban rutinszerűen elhangzó szövegek közt olyan formulák is előfordulnak, amelyek közvetve vagy közvetlenül *átkot* fogalmaznak meg: „Isten engedje meg, hogy ne lásd meg a napvilágot!" Számos helyzetben hangzik el az „Isten nem alszik!" mondás. E rutinszerűen használt mondatoknak szituációnként változó funkciója lehet, ám valamennyi esetben kifejezik vagy magukba foglalják azt a hitet (is), hogy Isten tevékenyen részt vesz az ember életének és a világ történéseinek a folyamataiban.

> *Ceaușescu […] csak a grámacskákat [gramm] fogta volt adni, egy nagynapra [ünnepre] csak egy grammra adta a búzalisztet […] Ej, […] gondolom, odagyűjtött lenne a kazánhoz […]. De az Isten nem aludt, s az Isten nem hagyta, volt grizsája [gondja].* (N74)

Mindez (tágabban) azt jelzi, hogy a helyi vallási rendszerben Isten a (leg)végső *magyarázó elv*, minden morális értelemben vett *jó* forrása, minden pozitív történés oka és okozója: „Úgy adta az Isten!"; „Isten másként rendelkezett!"; „Isten megmutatta!; „Isten kirendelte [lehetővé tette]!"; „Isten meggyógyította!"; stb. (Stewart 1991, 77–78). Ebben a kontextusban Isten nem okozója a *rossz*nak, hanem „megengedője". A helyi hit szerint Isten nevelő célból engedi meg a rosszat, más szóval *próbára teszi* az embert. Ugyanezen hit szerint Istennek hatalmában áll a rossz jóra fordítása is. Isten „rosszat megengedő" és az ördög „rosszat okozó" tevékenysége közti különbség az, hogy utóbbi az emberi lélek megnyerését, kárhozatra juttatását igyekszik elérni.

[185] Kiemelések – I. L.

Míg az Istentől származó „nehézség” (próbatétel) jó célt szolgál (pl. megtérés), addig a rossz/ördög jelképéhez/képzetéhez semmiféle ambivalencia nem kötődik, minden megnyilvánulása rossz, ártó.[186]

> *Az Isten próbára tesz, azt mondják, hogy jót is csinált, de megpróbál szenvedéssel. Ő rosszat nem ad, de adja azokat a szenvedéseket. S ha adja azokat a szenvedéseket, akkor magad [te] oda kell gondolj: Istenem, magad teremtettél, magad adod a szenvedést, s magad gyógyítsd meg a fájdalmunkat.* (N62)

Ez a szemlélet az ártó, *mágikus* cselekmények vallásos értelmezése terén is meghatározó. Az egyház hatására a helyiek úgy vélik, az istenhívő ember akkor tesz eleget vallási kötelezettségének, ha a mágikus cselekedeteket nem viszonozza. Ugyanakkor az isteni gondviselésbe vetett hit és a fekete mágiához való folyamodás gyakorlata mégsem zárja ki teljesen egymást. Kritikus szituációkban (*betegség, rontás, lopás* stb.) a cselekmények jellege másodlagos lesz, a legfőbb cél a probléma mielőbbi orvoslása. Olyan engedékenység, „zsilip” ez, amivel bizonyos körülmények között a közösség bármely tagja élhet, s bár a mágikus eljárás vallási szempontból nem legális, az esetek többségében a pap tudta nélkül vagy hallgatólagos beleegyezésével mégis igénybe veszik.

> *Melyik elvett [ellopott] valamit, annak az Isten megfizeti, mi nem tudunk nagyobbak lenni, mint az Isten! S akkor el kell tűrnünk mindent! […] Ne legyünk mi nagyobbak, mint az Isten. Ő [ti. a károsult] ki akarja lelni hamar [tudni akarja rögtön], hogy mi volt!* (N74)

A gondviselésre vonatkozó példákból látható, hogy a helyi elképzelésekben Isten „viselkedése”, reakciói emberi vonásokat kap, Isten *antropomorf* lény, aki az emberhez hasonlóan *örül*, *szomorkodik*, *szeret* és *harag*ot visel stb.

> *Az Isten* ver meg, *nem ver meg botval, de ad egyebeket, látod-e, hogy hallik, hogy mondják, hogy itt* elmerítette *[elárasztotta] a víz, túl es, itt es elverte a jég, túl es* elverte a jég. *Az Isten nem ver meg botval, hanem ad egyebeket.*[187] (N40)

[186] Jellemző a *rossz*, a *bűn* és a *baj* fogalmak keveredése. A rossz inkább etikai, a bűn vallási, a baj pedig egy, a sorssal szorosabban összefüggő fogalomnak tekinthető. Hogy az ilyen jellegű történések mögött az *ördög* áll, annak az lehet az egyik oka, hogy az adott probléma emberi cselekedettel nem magyarázható meg, vagy hogy az ártó cselekményt elkövető egyén – a helyiek szerint – a *rossz* szellem hatására cselekedett.

[187] Kiemelések – I. L.

Isten: az élet és a világ ura

A helyi elképzelések szerint az emberi élet adományozója és a létezés fenntartója az Isten, az emberi szervezet működése, az élet fenntartását segítő munka pedig az emberi erőfeszítést meghaladó *erők* működésével áll összefüggésben.

> *Én hallottam sokakat, mondták, hogy mivel segítette meg őket az Isten, vagy Jézus, vagy Mária, mit adtak ők nekik, nem adtak semmit! S én sokszor mondtam nekik, hogy ne mondjátok úgy, mert az Isten adott szemvilágot [látást], az Isten adott halló fület, Isten adott erőt, s erőt, hogy tudjál dolgozni! Hogy neked legyen! Az Isten nem tud leszállni az égből, hogy azt mondja: ne [tessék], egy nagy bogăția [vagyon], hanem azért [meg] kell dolgozni, mert anélkül nincs. De ha van, az mind csak az Istentől van! Istentől este binecuvăntat [megáldott].* (N62)

Az Isten mindenhatóságába és uralmába vetett hit azt is magában foglalja, hogy „Istennél semmi sem lehetetlen", ez pedig az ima meghallgatásába, végső soron a *csodá*ba vetett hitet fejezi ki. Isten mindenhatóságának hitéből fakad az *istenfélelem*, ami tapasztalataim szerint a helyi vallásosság (egyik) *legmeghatározóbb motivációja*, eleme. Ahogyan az alábbi példából is kitetszik, Magyarfaluban 1) a *hitbéli istenfélelem*, 2) a *vallási törvény* és 3) a *helyi norma* határai sok esetben egybemosódnak, mindeme jegyek alapján pedig úgy vélem, a mai magyarfalusiak istenképe bizonyos tekintetben az „ószövetségi" isteneszmével mutat rokonságot.[188]

> *Táncoltam, mert mi is mentünk nuntákba [lakodalomba], táncokba, puteam sa păcătuiesc [vétkezhettem volna], dar m-am temut de Dumnezeu [de féltem az Istentől]! Ha úgy akartam lenne, akkor lehetett lenne, de nem akartam én ezt! Mert nem az, hogy kilelik [megtudják] s kacagnak, hanem az, hogy lát az Isten! Lát az Isten, s akkor én nem tudtam! Van, aki azt nézi, hogy ne beszéljenek [ne pletykáljanak], ne kacagjanak, de én ezt nem néztem, én az Istentől féltem! Az ilyen dolog nem jó! Az Isten őrizzen meg, a gyermekeimnek is mondtam enser [örökké], látod, van asszonyod, van familiád, minek még kacagjon más vagy egyéb? Unde familia e cinstită [ahol megbecsült a család], ott jó minden!* (N62)

Isten megismerésének vagy „megnyilvánulásának" egyik fontos – az egyházi tanításoktól némiképp független – közege a *természet* és a természettel együtt élő *paraszti életforma*.[189] A természet, a mezőgazdasági, földművelési munkarend az isteni működésnek emberi és *realisztikus* megnyilvánulást ad. Az esőt („Adna az Istenke egy kicsi

[188] Az Ószövetség isteneszméjéről lásd Tarnay 1995, 135. Luby Margit is feljegyzi, hogy „a parasztember szívében az ótestamentum kemény Istene él". Luby 2002, 167.

[189] Megjegyzendő, hogy a szekularizáció megjelenésének okát több kutató abban látja, hogy a modern városi ember kiszakadt a természetből, ahol a természet működésében rejtő esztétikai jelenségek



Édesanya gyermekeivel és unokáival, 1970-es évek

esőt bár!"), a napsütést („Jaj, bár megadná az Isten, hogy felszáradna ez az idő egyszer! [Bárcsak elállna az eső!]"), a termést („Erőst megáldotta a mezőket az Isten!"), azaz a teljes gazdaságot és gazdagságot a természet és az élet ura „adja" vagy „veszi el". Ez a jelenség, Dumitru Stăniloae fogalmával élve, egyfajta *„természet-teológiá"*-nak is tekinthető (Nicolescu 2005, 18), amely mindenképpen korrelatív viszonyban van a tanult, elméleti teológiával. Igazat kell adnunk tehát van der Leeuwnek, amikor a természeti ember vallásossága kapcsán azt írja, hogy az „egyáltalán nem foglalkozik a szervezetlen és szerves természet közötti különbséggel; számára nem az élet a fontos, amit természetesnek tekint, hanem az a hatalom, amelyet tisztán empirikusan újra és újra érzékel" (van der Leeuw 2001, 23, 140, 148–149).

> *A: Most egy este is mondtuk, hogy meg kell köszönni az Istennek, hogy mi minden van az asztalon. Sokat dolgoztunk, de úgy is.*
> *B: Látod, most is milyen secetă [aszály] van, de mégis van! Nincs annyi, amennyi volt más esztendőkbe, de akárhogy, mind csak van. Nem tudjuk mondani, hogy nincs. Az Istennek az ereje nagy […].*
> *A: Hogy a magját ne veszessze el! Mi erőst hiszünk az Istenbe.*
> *B: Én mondom sokszor mámámnak, hogy ki tudja, mi vétkezhetünk azért is, mert törekedünk [aggodalmaskodunk], hogy nem ess, nem így, nem úgy, s nem kellene törekedni, mert az Isten jobban tudja, mikor kell adjon esőt, mindent. […] Az Isten jobban tudja, hogy mi hogy. Nem kell mi parancsoljunk neki.* (A: N81; B: N41)

A természethez való viszonyulás sajátos módja ez, ahol *a kozmoszt szubjektumként* érzékelik (Gurevich 1974, 49; Lengyel–Limbacher 1997, 159–172). Ezt a viszonyulást fejezi ki néhány jeles napi szokásokhoz kapcsolódó hiedelem is, ahol bizonyos rítusok segítségével a helyiek igyekeznek befolyásolni a természeti és a természetfeletti erőket.[190]

a szép, a csodálat révén az ember figyelmét az embert meghaladó erőkre irányította, amit a városi környezet már nem képes nyújtani. Lásd pl. Dumea 2002, 22.

[190] Erről részletesebben lásd Iancu 2010.

Az egyházi tanítások alapján végül a helyiek úgy vélik, a *világ végezetén* Isten megjelenik, és ítélkezik az emberiség fölött.

> Az Isten judecal *[ítél]? Há [igen]. No, az Isten-e, de Jézus-e, de Szent Péter-e? Nem tudom! Ki tudja, hogy hogy lesz az akkor, mikor odaérünk, akkor meglássuk! […] Nem lehet, sokan mondják, hogy minek nem jő vissza vaj egy hót, hogy mondják meg, milyen ott, hogy élnek ott!? Nem lehet, hogy az ember megtudja ezt a szekrétot [titkot], nem lehet! Úgy van az Istentől leadva, hogy nem lehet!* (N74)

Az idézetből látható, hogy az egyház *eszkatológiá*ra vonatkozó tanításait bár hittel fogadják, az események idejéről és szereplőiről megoszlanak a vélemények.[191]

Jézus Krisztus

A katolikus teológiában *Jézus Krisztus* a *Szentháromság* második személye, Isten emberré lett Fia, a Megváltó (Gál 2000b, 788–795). Az egyház tanítása szerint Jézus Krisztus történeti személy, akiben „Isten teljesen kinyilatkoztatta önmagát" (KEK 1994, 32; Gál 200b, 788–798). Lényeges, hogy az egyház értelmezésében a keresztény hit alapfeltétele a *Krisztus*ba és a Krisztus *feltámadás*ába vetett hit. A tanítások szerint az ember halálát követő sorsot nemcsak az elkövetett vétkek(ért járó büntetés) határozza meg, hanem a Krisztusba vetett hit is.

A *magyar népi vallásosság*ban Jézus Krisztus különféle természetmagyarázó (eredet) mondák főalakja, aki Szent Péterrel a földön járva különféle dolgokat teremt, csodákat tesz stb.[192] Jézus életének némely mozzanatához (születés, szenvedés, feltámadás) a népi vallásosságban önálló szokáskör kapcsolódik (Bálint 1979, 680).

Magyarfaluban az általam megkérdezettek többsége a katolikus tanításoknak megfelelően úgy tartja, hogy a túlvilági *üdvözülés feltétele* a Jézus Krisztus *feltámadás*ába vetett hit, ez a hit pedig a vallásosság alapja, értelme és célja.

> *Azt mondják, hogy először az emberek, amikor meghaltak, akkor mind a pokolba jutottak be, s akkor Krisztus el kellett jöjjön a föld színére, Isten elküldte a Fiát, Krisztust, hogy szenvedjen, kereszten meghaljon, hogy mentse meg az embereket. S aztán az az ember, aki most hisz Krisztusba, azt mondják, megy a mennybe, s más pokolba. Mântuirea depinde de credința în Cristos [a megváltás a Krisztusba vetett hiten múlik].* (F62)

[191] A kérdésre később még visszatérek.

[192] Az apokrif evangéliumok és a folklór viszonyáról lásd Nagy 2001; Adamik 1996.

Tapasztalataim,, illetve a rendelkezésre álló adatok alapján úgy tűnik, a helyiek a Jézusról szóló történeteket az Ószövetség könyveiben szereplő elbeszéléseknél lényegesen jobban ismerik. Ahogyan a szentek kapcsán is látni fogjuk, a Jézus Krisztus életéről, tanításairól szóló történetek nem elvont teológiai eszmék, hanem a mindennapi életben való boldogulást és az üdvösségre jutást szolgáló „tanácsok", intelmek. A Jézusról szóló helyi elképzelések a kanonikus tanítások és a népi, folklorisztikus elképzelések sajátos *összefonódás*ából épülnek fel. A legismertebb hagyomány a *születés* története és a *passió*, amit sokan szinte eredeti pontossággal és erőteljes átéléssel beszéltek el.

> *Jézusnak a kínjai […] Hogyan chinuilták [kínozták], hogyan itatták meg ecettel, l-au incununat cu spini [tövissel koronázták], s akkor ennyi szenvedés után kérdi az Istent: Dumnezeul meu! Dumnezeul meu! Pentru ce m-ai părăsit? [Istenem! Istenem! Miért hagytál el engem?] Vagy amikor felteszik a keresztre – ezt is írja –, akkor mondja: mi-e sete [szomjas vagyok], hogy ihatnája [szomjas]. S ilyenek.* (N57) (Lásd még: Benedek–Iancu 2002, 62–68.)

A teológiai ismeretekkel és hiedelmekkel átszőtt helyi képzetek szerint Jézus csodás módon fogant,[193] és már gyermekkorában csodákat vitt végbe. A földi működéséről szóló népi történetekben Jézus példaadó, igazságot tevő, szegényeket és megvetetteket felemelő *pártfogó*.[194] Az *ember-Jézus*ról alkotott helyi elképzeléseket nagyban meghatározzák az egyházi ikonok, a ponyvaillusztrációk, valamint a Jézus életéről szóló filmek, azok motívumvilága. Az antropomorfizált, ám végső soron láthatatlan és alaktalan Istennel szemben Jézus Krisztus és – tegyük hozzá – a szentek a legapróbb fizikai részletekig elképzelhetővé váltak, méghozzá a „megtestesülés", az egykori ember mivolt miatt. Jézus Krisztus mindenben hasonló lett az emberhez, ismerte, ismerhette a test és az élet gondjait, szenvedett, meghalt és a hit szerint feltámadt. Mindeme közös emberi vonások alapján a helyiek hittel viszonyulnak Jézus Krisztus *tanításai*hoz, amit természetesen elsősorban az egyház közvetít feléjük.

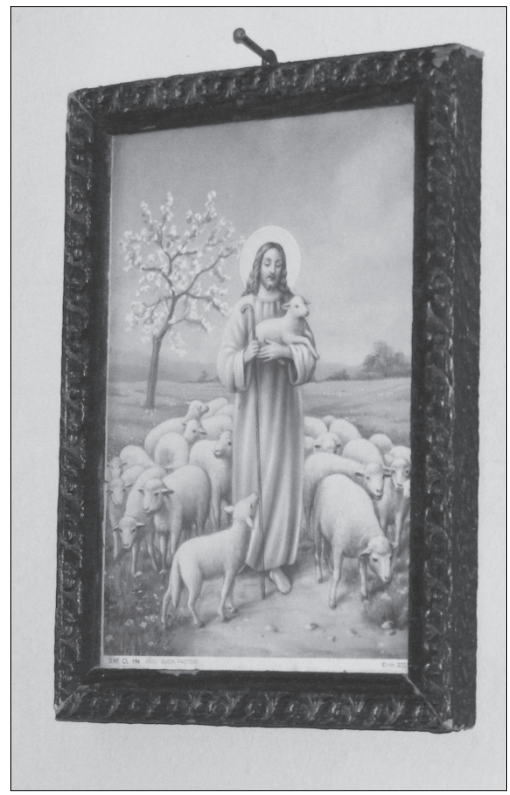
A helyi népi elbeszélések, apokrifek egészen hétköznapivá teszik Jézus működését, emberekkel kapcsolatos történetek szereplője lesz.[195] Pócs Éva a gyimesiek körében ismert csodatörténet-szövegeknek *kognitív* (informatív, oktató jellegű, viselkedésszabályozó) és *emotív* (tkp. érzelmi azonosulás) funkciót tulajdonít (Pócs 2008a, 289, 292), amit magyarfalusi példákkal is alátámaszthatunk, megerősíthetünk. Érdekes ellenben, hogy Magyarfaluban kevés olyan esettel találkoztam, ahol Jézus a vallásos álmok és a transzcendens élmények alakja.

[193] Lásd Benedek–Iancu 2002, 62.

[194] Néhány további szövegpélda lásd Benedek–Iancu 2002, 58–62. Vö. Erdélyi 1976; Lammel–Nagy 1985; 1995.

[195] A kérdés folklorisztikai áttekintését lásd Nagy 2001.

Jézust úgy imádzsinálom [képzelem], ahogyan mondták anyómék [nagyanyámék], hogy járt a földön, ahol ment, csak jót csinált, csodákat, húzott sokat [sokat szenvedett]! Ahol ment, mind jót csinált […] Na, jó leányt a restes legénnyel összeadta, de mind csak jót csinált. (N72)



Jézus, a Jó Pásztor

Tapasztalataim szerint a közösség vallásosságában Isten és Jézus Krisztus működésében halvány hangsúlyeltolódás érzékelhető: Isten a teremtő, az életadó, a természet, az idő, az időjárás, a termés *ur*a, Jézus Krisztus *példakép* és minta a társadalmi életben, továbbá megváltó és bíró. Kissé sarkosan fogalmazva, Isten a természet és a történelem, Jézus Krisztus a társadalom, a társadalmi morál meghatározója, irányítója. Az elmondások szerint Isten a mindennapokban, Jézus Krisztus a halál pillanatában és a világ végezetén *ítélkezik*. Az egymást átfedő és érintő viszonyokban, viszonyulásokban voltaképpen a háromszemélyű egyisten különböző megnyilvánulásait látjuk, ahol a *Szentlélek* látszólag nem kap önálló szerepet. Az isteni személyek működésének a különválasztása nyilvánvalóan az egyházi gyakorlatban tapasztaltak mintájára történik: „Isten teremtett", „Isten adja az életet", „Isten megver", „Jézus megszületett", „Jézus meghalt", „Jézus ítélkezik".

Jézus van hagyva a törvénykezéssel. Van az Isten, de… hárman vannak: a Szentlélek, Isten s Jézus. De Jézus van a törvénykezéssel. (N72)

A Krisztussal kapcsolatos alap*dogmák* (pl. megtestesülés, kettős természet) többsége tabu. Ennek hátterében – a doktrinális ismeretek hiányán túl – feltehetően a már említett magatartás van, amely az emberileg megmagyarázhatatlannak tűnő jelenséget *misztérium*nak, azaz hittitoknak tekinti, ami a hit, nem pedig a megismerés tárgyát képezi.

A liturgikus kalendárium ünnepeinek többsége Krisztus életéhez kapcsolódik. Jézus legfőbb liturgikus szimbóluma az *Oltáriszentség*. A katolikus hagyomány az

Oltáriszentség alapítását a nagycsütörtökön ünnepelt *utolsó vacsorá*hoz köti, magának az *Eucharisztiá*nak az önálló ünneplése a pünkösd utáni tizedik napon történik. Évközi időben az Oltáriszentség kultuszához kapcsolódik a *Jézus szíve fogadalmi ima*, valamint a hónap első pénteki napján elvégzett *gyónás* és *áldozás* szokása.

Megfigyeléseim során azt tapasztaltam, hogy Krisztus csodatevő, tanítói és pásztori funkciója gyakran egybemosódik a *pap* alakjával és szerepkörével. Egy alkalommal, a papi hivatásról szóló családi vita során, a helyi D. C. a következőket hozta fel a papi tekintély védelmére:

> *A pap e om mai mare [különleges ember], mert ő* fel van szentelve! *[…] Ő nu păcătuieşte atât [*nem vétkezik *annyit]! […] a jóra* taníT! *[…] ők nu s-au căsătorit* [nem házasodtak] *[…] Jézus volt a primu, ő era necăsătorit [Jézus volt az első, aki nem házasodott meg], Szent Péter volt a kettedik, ő era căsătorit [házas volt], s akkor mondjuk, hogy Jézus után, Jézus nevét tartsák ezek a katólikok. S akkor ezek a greko-katólikok s az oláh [ti. ortodoxok] tartsák Szent Pétert.*[196] (N55)

> *Arról lehet tudni [ti., hogy melyik az igaz vallás], hogy Jézus, amikor erre a földre eljött, akkor a katólikra adódott! […] Ő zsidó volt, nem volt katólik, de ő ezt választotta! S akkor ő ezt választotta, ezt hagyta a földön, s akkor mi úgy tudjuk, hogy mi is ezt kell vigyük […]. Az ortodoxok lettek Péter után, Péternek is volt asszonya, de látod-e, Jézus nem volt megházasodva, s a mik papjaink sincsenek megházasodva.* (N74)

Az idézetekből az is kitetszik, hogy a Jézus Krisztusba vetett hit szorosan kapcsolódik a saját (katolikus) vallás abszolutizálásához, a saját vallás isteni alapításának a hitéhez.

Szentlélek

Az egyház tanítása szerint a *Szentlélek* a *Szentháromság* harmadik személye, azonos lényegű az Istennel és Jézus Krisztussal. Az Ószövetségben – keresztény értelmezés szerint – a Szentlélek (még) nem személyes lény, Isten mindenhatóságának a megnyilatkozásaként jelenik meg. Az Újszövetségben a Szentlélek viszonylag ritkán, Jézus *keresztség*énél (*Mk 1,1*), a *missziós küldetés*nél és a *keresztségi formulá*ban (*Mt 28,19*) jelenik meg, továbbá Jézus egyik ígértében, ahol tanítványainak és az egyháznak az Igazság Lelkét ígéri, „másik *vigasztaló*t" (*Jn 14,26; 15,26) (*Gál 2008b, 93–95).

A Szentlélek alakja a magyarfalusi helyi vallásban nehezen ragadható meg. A harmadik isteni személy említése általában két bibliai történet – *Mária fogantatása*

[196] Kiemelések – I. L.



A püspök fogadása, 2006

és *Jézus megkeresztelkedése* – kapcsán kerül elő. Ez utóbbi határozza meg a Szentlélek *galamb* alakban való elképzelését, amit az ikonok motívumai is közvetítenek. Érdekes, hogy a alakja gyakran egybemosódik az *angyal* alakjával, például egy József álmát elbeszélő történet esetében. A Szentlélekre irányuló kutatói kérdésekre adott válaszaikban a kérdezettek gyakran felidézték a jézusi mondást, miszerint a Szentlélek elleni bűn nem nyer bocsánatot. Ennek a bűnnek a konkrétabb mibenlétét ellenben nem sikerült feltárni, némely vélekedések szerint a tilalom magának a Szentlélek nevének a használatára vonatkozik. A Szentlélek mind a közösségi, mind pedig az egyéni vallási életben a *bérmálás* szentsége kapcsán kerül a helyi vallásos események középpontjába. A kérdésre a vallási szocializációról szóló fejezetben térek ki részletesebben.

Szentháromság

A katolikus dogmatika szerint a *Szentháromság* „az egy, élő és igaz Isten misztériuma: Atya, Fiú és Szentlélek, három személy egyetlen lényegben", ami „abszolút misztérium: teremtett lény számára kimerítően soha meg nem ismerhető" (Gál 2007, 968–974).

A kutatás jelenlegi állása szerint a vizsgált vallás rendszerében az isteni személyek között egyfajta *hierarchia* tapasztalható: „Isten a legnagyobb, aztán a Fiú, aztán a Lélek". Ugyanakkor sokan azt is elmondták, hogy az isteni személyek azonos lényegűek:

> *Ők mind egyek, ők mind egy nagyságok, csak hogy az egyik Atya, a másik Fiú s a harmadik a Szentlélek. No, így tudjuk, így mondjuk.*



Szentháromság

Ma is felbukkan az a korábban egészen bizonyosan jóval elterjedtebb, Szentháromságot ábrázoló olajnyomat, amely az Atyát idős, ősz szakállú, hosszú ősz hajú „férfinak", a Fiút barna hajú ifjúnak, a Szentlelket pedig fehér galambnak ábrázolja, térben hierarchikusan. A Szentháromságról szóló beszélgetések során az is gyakran hallható vélemény, hogy Isten egyetlen személy, akinek három megnyilvánulási módja van. Ebben az értelmezésben, kezdetben „csak" Isten volt, aki később Krisztusban testet öltött, és aki a jelenben Szentlélek *(lélek, erő, szellem)* alakban él, „működik". A *háromszemélyű egy Isten* hittétel kapcsán mesélte el a helyi B. M. a minden bizonnyal a prédikációkból hallott, Szent Ágostonról és a Szentháromság misztériumáról szóló, alább közölt történetet, amit mások is ismernek Magyarfaluban.

> *Mi hiába törekedünk rá, mi nem lehet, azt kileljük [megtudjuk]. Az az Istennek a titka. […]. Szent Augusztin addig törekedett [töprengett], egy víz martján sétált és úgy törekedett, hogy hogy lehet legyen három egy Isten! Hogy lehet az? Atya, Fiú, Szentlélek? […] S csak egyszeriből az Isten rendelt oda egy gyermekecskét, a víz martjára. Ásott egy olyan szkójkával [kagylóval]. Vájt egy lukacskát a neszipba [iszapba]. Ment oda a vízhez, vett egy olyan szkojka vizet, vitte be a lukacskába, melyiket ásta. S csak meglátta Szent Augusztin […], s azt mondja a gyermeknek: Mit csinálsz itt? Azt mondja: Ne, ástam ide egy lukacskát s úgy akarom, hogy azt a vizet, tenger vizet hordjam be ide. Hát azt nem lehet megcsináld te! Megcsinálom! – mondja. Nem lehet, hogy lehessen, hogy azt a vizet behord ebbe a lukba! Amint én nem tudom ide behordani, úgy magad sem leled ki azt, hogy mire való a Szentháromság. Hogy mit jelent a háromban egy Isten. S akkor Szent Ágoston észrevette, hogy az Istennek az ereje az, s egy*

kicsivel odébb menve, el lett [eltűnt] a gyermek. S az arra való volt, hogy ne is törekedjünk [ne emésszük magunkat]. El kell fogadjuk így, ahogy van, ahogy tanultuk. (F92)

A Szentháromság szimbóluma a *keresztvetés*, amit a magyarfalusiak nemcsak az imamondás elején és végén, hanem gyakran minden fizikai cselekmény előtt (ritkábban a cselekmények végén is) elvégeznek (Bartha 1980, 92). A Szentháromság megjelenik a mise kezdő mondatában,[197] az egyházi hitvallásban és a keresztségi szertartásban is. A harmadik isteni személy önálló ünneplésére június 7-én kerül sor, ekkor a pap a prédikációban a Szentháromság-dogma értelmezésére fókuszál, amiről, amint azt e rövid áttekintés is mutatja, meglehetősen kevés tudás és elképzelés marad meg vagy alakul ki a helyiek körében, ám az sem kizárt, hogy a jelenség felderítését megkísérlő kutatás módszerében van a hiba.

Angyalhit, angyaltan

A Bibliában előfordulnak olyan *természetfeletti lények*, akik Isten üzenetét *közvetítik* az ember felé, továbbá *védik* és oltalmazzák az embert.[198] Az ószövetségi *angyalhit* a fogság időszaka után – a babiloni demonológia hatására – erősödött fel (Szigeti 2008, 18). A bibliai angyalhitre a *kánaáni* néphit és a *hellenisztikus* filozófia is hatott, így később az angyalok már nem önálló istenek és démonok, hanem Jahve teremtményei lesznek (Gál–Viczián 1993, 284).[199] Az angyalok az Újszövetség irataiban is jelen vannak (Jézus születésének hírül adásánál, Jézus megkísértésénél, a Getszemáni-kert eseményeinél, Jézus feltámadásánál, továbbá az újszövetségi levelek és a Jelenések könyvének némely versében) (Gál–Viczián 1993, 284–285; Schütz 1993, 17).

Az angyaltan a katolikus dogmatika egyik ambivalens területe. A bibliai elbeszélések mítosztalanítását célzó és így az angyalok létét kétségbe vonó vagy mitikus elemnek tekintő teológusok vélekedésével szemben az egyház Tanítóhivatala ma is *kinyilatkoztatott igazság*nak tekinti az angyalokról szóló tanítást. A katolikus dogmatika szerint az angyalok tiszta *szellemi lények, személyek,* akik *értelem*mel és *szabad* akarattal rendelkeznek, ellenben testük nincsen.[200] A katolikus angyaltanban önálló lénynek számít az egyén és a közösség védelmére rendelt *őrangyal*. Az embert veszélyben *védő*

[197] „A mi Urunk Jézus Krisztus kegyelme, az Atyaisten szeretete és a Szentlélek egyesítő ereje legyen mindnyájatokkal."

[198] Nevük jelentése: 'küldött, követ'. Az ószövetségi angyaltan rövid vallástörténeti összefoglalója lásd Szigeti 2008, 17. Lásd még Danièlou 1997, 85, 97–106, 102–110; Gál–Viczián 1993, 283–286.

[199] Az angyalokról szól teológiatörténeti áttekintéshez lásd Danièlou 1997; Xeravits–Tamási–Szabó 2011.

[200] „A szentírás utalásait nem szabad egyszerűen az isteni hatás mitikus nyelven való leírásának tartani". Gál–Viczián 1993, 283.



Őrangyal

angyal nyomokban már az Ószövetségben is előfordul, ám az állandó jelleggel *kísérő* jó vagy jó és rossz angyal hite a késői zsidó irodalomban fejlődik ki (Ruzsiczky–Gál 2005, 321). A Krisztus-követőket *segítő őrangyalok*ba vetett hit az Újszövetségben is megjelenik.[201] Az egyház sem az őrangyalra, sem az angyali hierarchiára vonatkozó középkori színes teológiát nem emelte hittétel rangjára, mai álláspontja szerint az angyalok a *teremett világ*hoz tartoznak, és az üdvtörténetben töltenek be szerepet (uo. 322).[202]

[201] Mt 18,10; ApCsel 5,19; 12,7–10; 12,15; Zsid 1,14.
[202] Lásd még Danièlou 1997, 71–83; Xeravits–Tamási Szabó 2011, 367–370.

Az angyalkultuszt feltáró magyar kutatók kimutatták,[203] hogy a magyar néphitből kevés olyan angyalhittel kapcsolatos képzet ismert, ami az egyházi tanítástól eltérő, önálló hagyománynak tekinthető, továbbá azt is, hogy a hagyományos társadalmak vallásosságában az angyalhit egyik funkciója bizonyos *előírások* és *tilalmak* megtartatásában volt (Pócs 1977, 102–103).[204]

Az angyalokról szóló mai magyarfalusi elképzelések nagyrészt az egyházi tanítások *laicizálódott*, egyéni tapasztalatokkal és elképzelésekkel kiegészített képzetei, amelyek a különféle ikonográfiai ábrázolások motívumvilágával is egyezést mutatnak.[205] A helyi elképzelések szerint az ember születésekor – vagy más vélekedések szerint a keresztelés pillanatában – *őrzőangyal*t kap, akinek az a feladata, hogy megóvja az embert a bajtól és a bűntől. Sokan azonban úgy vélik, ekkor nemcsak őrangyalt, hanem *rossz,* azaz ártó angyalt is rendel az istenség az ember mellé, aki az embert élete során akadályoztatja az Istennek tetsző s tulajdonképpen az egyház által előírt életvitel megvalósításában.[206] Érdekes, hogy a magyarfalusi elképzelések között nem vagy csak ritkán akadt példa az angyalok eredendő, hírvivő szerepére vonatkozóan, az angyalok ebbéli funkciója kimerülni látszik az eszkatologikus eseményeken való majdani részvételben, amiről később bővebben is írok. Fontos hangsúlyozni, hogy a dogmatikai tanoknak megfelelően a helyiek úgy vélik, az angyalok nem szuverén (isteni) lények, hanem *teremtmények*,[207] az ember feletti „uralmuk" nem végérvényes, mi több, elképzelésük szerint az utolsó ítéleten az angyaloknak is számot kell majd vetni megbízásukról, egykori tevékenységükről. Ezt azért is fontos megemlíteni, mert mint később szó lesz róla, némely helyi elképzelés szerint az emberi lélek purgatóriumban eltöltött idejének a „tartamát" növelheti az őrangyala által elkövetett vétkek száma és fajtája *is*.

Aki megszületik a világon, az őrzőangyallal születik. S egy csillaggal az égen. S aki meghal, a csillag is megy s az őrzőangyal is. Az őrzőangyal veled van enser [mindig]. Őt kéred reggel, mikor felkelsz, ő segít egész nap, megügyel minden rossztól […] Látod-e, amikor megy át a gyermek a hídon, akkor két felé fogja az őrzőangyal, hogy vezeti őt át. (N62)

[203] Lásd pl. Czövek 2011, *130–142; 2006, 439–470;* Kis-Halas 2004, 284–319; Szacsvay 2008, 610–621; Tánczos 2008, 147–180; 2006c, 21–26; stb.

[204] Vö. Szűcsiné Laczkó 2004, 41–70. Lásd még Coudert 1987/1, 282–286.

[205] A keresztény művészet az angyalokat kezdetben ember (tkp. férfi) alakban ábrázolta, római viseletben, szárnyak nélkül, vélhetően azért, hogy megkülönböztesse őket az antik (babiloni, görög stb.) szárnyas, égi hírnököktől. A szárny a negyedik század végétől lesz az angyalábrázolás fő attribútuma. A késő középkortól fogva angyalok szinte minden bibliai jelenetben szerepelnek, leggyakrabban gyermekként ábrázolják. Gál–Viczián 1993, 285–286; Seibert 1986, 24.

[206] A középkori teológusok (pl. Aquinói Szent Tamás) szerint az ember a lélekkel együtt kapja az őrangyalt. Lásd Tánczos 2008, 164. Lásd még Brown 1993, 76, 81. A jó és rossz angyalok hite végighúzódik a Biblián és a doktrinális angyaltanban is. Lásd Szacsvay 2008, 611.

[207] Vö. van der Leeuw 2001, 19, 23, 124, 126. Lásd még Stewart 1991, 141.

Egyes helyi elbeszélésekben *sorsképzet*ek nyomai is megjelennek. Egy elképzelés szerint például az ember születésén jelen lévő angyal feljegyzi az újszülött életútjának fő eseményeit, meghatározza az életet szimbolizáló *fonal* hosszát, kijelöli a halál időpontját és körülményeit.[208] Ez a képzet a személyes ítéleten is szerepet kap, ahol egyesek szerint az őrangyal, mások szerint Szent Péter vagy a védőszent felolvassa az ott megjelenő „ember"/lélek erkölcsi biográfiáját, bűneinek lajstromát.

Amikor a gyermek kell szülessen meg […], ő [ti. az angyal] megy s mondja, írja fel, hogy ez s ez kell történjen vele, ebbe s ebbe az esztendőbe, vagy kell legyen egy cumpana [vízválasztó esemény]. S írja fel a homlokodra, de nem tetszik [nem látható]. S akkor úgy van, hogy azt meg kell pacild [annak meg kell történnie], nem tudod elkerülni. S akkor az egy angyal. Menen Szentlélek képen [ti. alakban], galamb képen, angyal képen. Régebben még látták is meg, de nem mondták meg. Nem lehetett megmondani azt, amit hallott ő. […] S akkor ő írja fel a homlokra, hogy ennyi esztendősen ez lesz, ennyi gyermeked lesz, így s így lesz az életed. Mindent megmond. S ez most is van, de nem halljuk. Régebben mondták, hogy lehetett hallani tisztán, amit mond. (N72)

Azokban a gyűjtési szituációkban, ahol a család több tagja is részt vett az interjúban, arra is fény derült, hogy a családtagok gyakran egymással ellentétes elképzelésekkel rendelkeznek például az angyalokról (de nem csak róluk). Egy ilyen alkalommal fordult elő az, hogy az általam kezdeményezett beszélgetés feszült vitát gerjesztett egy anya és lánya között, lévén, hogy a lány, anyjával ellentétben, összeegyeztethetetlennek tartotta a fenti példában idézett „predestinációt" az emberi szabad akaratról szóló katolikus tanítással. A vitát lezáró konzekvencia szerint Istennek terve van ugyan az emberrel, ám eredeti tervének a megváltoztatása is hatalmában áll, különösen akkor, ha azt az ember kéri és kiérdemli.

Magad, ahogy megfogantál, akkor minden ki van írva! […] De lehet, csak din mare [nagy vonalakban] van megírva. Mert Mária Magdolnának is megbocsátott! (N46)

Magyarfaluban meglehetősen elterjedt az a képzet, hogy a hétéves kor előtt elhunyt gyermek a túlvilágon *angyallá* változik. Ez az elképzelés többek elmondása szerint az újfalusi *Almádi Mihály* látótól származik, akit a két világháború között több magyarfalusi is felkeresett.

Tátámnak […] meghalt hat kicsikéje úgy, gyertya nélkül, s akkor azt mondja, kérdje meg újfalusi Mihályt. […] Amikor megkérdezi, akkor az azt mondja, hogy: Bácsika, maga ne

[208] A (közép-kelet-európai) sorsképzetekről lásd Pócs 2000, 201–243.

búsuljon semmit, mert azok angyalok, s azok odafenn úgy repdesnek az Isten mellett! Kend, amikor vaj egyszer meghal, odaér, mind kend elejébe jönnek! Semmit ne búsuljon, hogy nem gyertyával haltak meg! Én látom repdeselni az Isten körül. Olyan három-négy esztendősek voltak, de mind meg vannak keresztelve. S akkor úgy mondta, hogy ne búsulja őket! (N46)

A *keresztség nélkül* elhunyt gyermekek túlvilági állapotáról ellenben már megoszlanak a vélemények. Sokan úgy vélik, a kereszteletlenek mindaddig nem nyernek befogadást a túlvilágra, míg nem részesülnek a keresztség szentségében. Ez a képzet ma már kevesek által ismert, és körükben sincs meghatározó hitértéke.[209]

Az sír enser [mindig], mert nincs megkenve avval a falajval [olajjal], s akkor ő enser sír utánad, hogy vagy nem akartad, vagy nem volt mikor! Nekem, mikor meghalt az, akkor Braillába[210] *voltunk, az espitályba voltam. Odahívattam a papot, s ott keresztelték meg az espitályba, hogy nehogy elveszítsem a lelkét!* (N64)

Egyes nézetek szerint a teremtmények hierarchiájának a csúcsán nem az angyal, hanem az általa őrzött ember áll. Az elképzelés értelmében az angyalok éppen e létállapotukkal szembeni elégedetlenség miatt lázadtak fel egykor Isten ellen. A hit szerint ez a fajta *irigység* az angyalok *alapjegye*, akik az Isten különös gondviselését élvező emberekre is irigyek.

Még az angyalok is haragszanak ránk, mert azt mondják, hogy van testünk is, lelkünk is. Nekik nem tud lenni testük. (N72)

A hitoktatás révén a magyarfalusiak (szűkebb) körében is ismert az angyalok mennyei hierarchiájára vonatkozó képzet. Eszerint a trónon ülő Istent az *arkangyalok*, *szeráfok* és *kerubok* veszik körül (Gál–Viczián 1993, 283–286; Szigeti 2008, 18), akiket a misét mondó,[211] Istent dicsőítő *angyalok* serege, végül az *üdvözültek* sokasága követ. A helyi I. Tr. szerint az angyalok önálló közösséget alkotnak a mennyországban. Az adatközlő úgy véli, az angyalok test nélküli *emberek*, akik az emberhez hasonlóan maguk is bűnt követnek, követhetnek el. Ez a képzet, úgy vélem, kevésbé az angyalok természetével, inkább a túlvilággal kapcsolatos, általánosabb kérdésekre kíván magyarázatot keresni

[209] Összefüggésben állhat ez azzal a körülménnyel is, hogy a '70-es évektől kezdődően Magyarfaluban megváltoztak a szülési körülmények, a kórházakban elhunyt csecsemőket már nem minden esetben szállítják a faluba.

[210] *Brăila*, város Románia déli részén.

[211] A mennyországban misét bemutató, éneklő angyal motívuma számos archaikus imaszövegben is megtalálható, nem kizárt, hogy ezek az elképzelések az imaszövegekből erednek, hiszen többségben idősebb korúaktól származó adatok, akik vélhetően az imákat is ismerik, ismerték. Az archaikus imák angyalkultuszáról lásd Tánczos 2008, 147–180.

és/vagy nyújtani. Ahogyan korábban is említettem, az elképzelések szerint az ítélet „helyszínétől" a mennyországig tartó út „hosszúsága", valamint a purgatóriumbéli tisztulás „időtartama" a lelket kísérő angyal bűneinek a súlyától is függ.

> *Az őrzőangyal is vétkezik hétszer egy nap […] Hát úgy, hogy lehet, kacagnak lesz minket egyik a másik között. Mondják lesz, hogy ne az enyém ilyen, ennyit vétkezett vagy így, vagy úgy. S akkor ilyenek.* (N46)

Az angyalok létezésébe és „működésébe" vetett hit a helyi vallás „természetes" adottsága, sokan éppen ezt a hittételt használják fel arra, hogy elképzelhetővé tegyék például a *lélek* természetét vagy a holtak túlvilági létezési módját.

> *Ki tudja, hogy lesz?! […] Látod-e ezeknek a izéknek is, az őrzőangyal is mondják, hogy repül, s az őrzőangyal velünk van, de mük nem lássuk őt! Látod-e, ő lát münköt, de mük nem lássuk őt! Ő olyan, mint a gondolat! Úgy lesz a mi lelkünk is! Gondolom, hogy az tud mindent, mert ha egyszer a lelkünk kiment belőlünk, akkor mi nem tudunk semmit, akkor a lélek tud mindent!* (N74)

Az egybegyűjtött adatok alapján úgy tűnik, az *angyal*, az *őrangyal*, a keresztségben kapott szent *patrónus,* valamint a *Szentlélek* szerepe gyakran összeér, egybemosódik.[212] Előfordul például, hogy az angyal a túlvilágon trónoló *Szentlelket helyettesíti*, és közvetíti az istenség *üzenet*ét az ember felé.

Ami a mindennapi vallásosságban megjelenő angyalkultuszt illeti, a következők mondhatók el. A jelenlegi adatok tükrében a helyi vallásosságban az angyalhit *hármas szerep*et tölt be.[213]

1. Az angyalhit a *vallási szocializáció* egyik meghatározó eleme. Az angyalok természetfeletti erővel bíró, emberi alakban elképzelt láthatatlan lények, akik óvják és védik a *gyermek*et. A magára hagyott gyermek mellé *szentelmények*et (gyertya, rózsafüzér, szentkép stb.) helyeznek és rövid fohász kíséretében az *őrangyal* (vagy Szűz Mária) védelmébe ajánlják. A gyermekek abban a tudatban nevelkednek fel, hogy az őrangyal minden körülmények között jelen van az életükben. Az ördög működésébe vetett hithez hasonlóan az őrangyal tevékenységébe vetett hit is *normatív* funkciót tölt be,[214] hiszen jelenvalóságának hite gátolja a bűnnek tartott cselekmény elkövetését.

[212] A lények működési határainak az összemosódása a keresztény vallás történetének egészére jellemző. Lásd Szacsvay 2008, 610.

[213] A recens magyar néprajzi kutatások szerint a néphitben az angyal lélekkísérő„ illetve őrző funkciót tölt be. Lásd Szacsvay 2008, 611. Vö. Tánczos 2008, 167.

[214] Halász Péter egyik magyarfalusi közlése szerint például „a vadrózsa […] cseresznyéjét […] ha megeszed, hét esztendeig az őrzőangyalod nem közeledik". Ezzel a képzettel terepmunkám során nem találkoztam. Halász 2005, 408.

Az angyalkultusz lényegét jól megfogalmazza az őrangyalhoz intézett egyházi *ima*, amit a gyermekek többsége (akárcsak a felnőttek) a pap és a szülők kérésére a reggeli és esti ima végén is elimádkozza.[215]

Înger a-l lui Dumnezeu, care eşti păzitorul meu, luminează-mă în această noapte/zii, păzeşte-mă, povăţuieşte-mă şi ocărmuieşte-mă, pe mine care-ţi sunt incredinţat ţie, prin mila lui Dumnezeu, amin. [Isten angyala, őrangyalom, világosíts engem ez éjszakán/nappalon, őrizz engem, vezess engem, Isten kegyelméből reád bízattam, ámen.]

2. Az angyalhit másik funkciója a *felnőttek* vallásosságában követhető nyomon. Az angyalok segítik az embert az isteni *törvények*nek és a vallás parancsolatainak a *betartás*ában, de gyakran profán szolgálatot is végeznek, különféle dolgokra *emlékeztetik* az embert, *felébresztik* az alvót stb. A felnőttek vallásosságában az angyal jó szellemlény, aki a helyes döntést *sugall*ja az embernek (Tánczos 2008, 177; Lammel–Nagy 1985; 1995, 24).

Egy ember megy az úton, vagy asszony, amelyik meg van keresztelve, mellette van egy ördög s van egy angyal. Az angyal menen mellette, ha megy a misére vagy a dologra [itt: munkába]. S az ördög is ott van. […] S az teszen reva, hogy ezt döfd meg így, azt úgy! Ménsz el a kereszt mellett, a feszület mellett, ne csinálj szemnat [ti. ne vess keresztet]. Azért vannak azok, hogy juttassák eszünkbe, hogy fel volt feszítve. S ha jót teszel, akkor az angyal teszen reva. Ő segél, ő őriz. Minden keresztény ember mellett, amelyik meg van keresztelve, van egy angyal s egy ördög. (N62) (Vö. Benedek–Iancu 2002, 58.)

Némely vélemény szerint tehát a jó és rossz angyal az ember körül van, egymást váltogatják aszerint, hogy az ember milyen cselekedet elvégzésére készül éppen. A helyes tettben az őrangyal, a vétek elkövetésében a rossz angyal segíti az embert. Mások szerint csak őrangyal létezik; az az ember, aki nem engedelmeskedik az őrangyal sugallatának, nem részesül annak védelmében.

Igen, az őrzőangyalomba hiszek, mert szerintem akkor rossz az embernek, amikor megharagítja az őrzőangyalát, s akkor nem vigyáz rá. (N28)

Fontos adalék, hogy a jelenleg rendelkezésre álló adatok szerint az őrangyal *csak* isteni megbízásból vagy az ember kérésére tevékenykedik, vagyis az őrangyal, bár állandó jelleggel őrködik, az embert nem korlátozza szabadságában.

[215] Az őrangyalhoz intézett imáról lásd Tánczos 2008, 162.


Lăsaţi pe prunci să vie la mine şi nu 'i opriţi, căci a unora ca acestora este Impărăţia lui Dumneḑeu.
Marc. 10, 14.

PRESCURTARE
DE
ISTORIA SACRĂ
cu 47 de figuri
prelucrată după Istoria sacră a lui Schuster-Mey
de
DR. FR. J. KNECHT
Episcop tit. de Nebo, Sufr. de Friburg.
Tradusă de
IOSIF M. MALINOWSKI
Preot din Ordinul Minoriler Conventuali ai Sf. Francise.
Ediţiunea II,
aprobată de Prea Sfinţia Sa D. D. Dominic Jaquet, Episcop catolic de Iaşi.
Friburg in Brisgovia.
B. HERDER librar-editor.
1899.
Sucursale la *Viena, Strassburg, Munic* şi *St. Louis*, Mo.

Illusztrált bibliai szöveggyűjtemény, 1899

Mámám azt mondta, hogy írta abba az írásba, abba az Istoria Sacrába,[216] *hogy eljön, megkerüli a ház körül, s akit nem úgy talál meg, hogy imádkozik, megy el sírva. […] Ő nem szól, ő csak járja meg a ház körül. Ha megkap úgy, hogy imádkozunk, akkor ő örvend!*[217] (N72)

Szinte egyedül csak az idősek elképzeléseiben találkoztam azzal a hittel, miszerint a templom ajtajánál angyal áll, aki feljegyzi a misén résztvevők nevét, amit az egyéni ítéleten majd felolvas. Bizonyosra vehető, hogy ez a képzet a liturgia üdvösségszerző erejébe vetett hitet hivatott hangsúlyozni, erősíteni.[218]

Aki menen be a templom kapuján, s a templomajtaján ott van angyal, amelyik írja fel, s amikor meghalsz, akkor az az angyal ott van a kapunál, s mikor odaménsz, hogy menj be a kapun, azt mondja, hát mit keresel, kicsoda vagy? Ne, azt mondja, ez s ez! Ej, nem ismerlek, menj elé [tovább]! Azt mondja, hát hallom, hogy itt van a mennyország, egyik-másik! Lehet legyen, azt mondja! Hát, meddig a földön voltál, jártál-e a templomba? Azt mondja, hát

[216] *Istoria Sacră* (Szakrális történelem): bibliai szemelvényeket tartalmazó illusztrált kiadvány.
[217] Hasonló adatokat közöl Tánczos Vilmos is. Lásd Tánczos 2008, 159.
[218] Vö. Mt 25,1–13.

nem jártam, mert kellett menjek ide, kellett menjek tova! Menj elébb! S aztán megy elébb, gondolja, lehet, kap más helyet, hogy menjen be oda. Igen hogyne! Mikor megy előbb, akkor ki vannak nyitva valami nagy kapuk, nem ül senki ott a kapunál, s ott mi van ott? Pokol! Oda beprimilik [befogadják]! (F92)



Illusztrált bibliai szöveggyűjtemény, 1899

Vélhetően a *liturgia szövege* alapján, a helyiek úgy vélik, az emberek a menynyei, angyali seregek közösségéhez csatlakoznak akkor, amikor részt vesznek a misén,[219] vagy fordítva: az angyalok maguk is jelen vannak az emberek vallásos kultuszán.

3. Az angyalhit harmadik szerepköre a *haldoklás* folyamatában és az *ítélet* eseményeiben nyilvánul meg. A haldoklásról szóló elbeszélések némelyikében megjelenik a jó és a rossz angyal, akik a lélek elnyeréséért harcolnak egymással.[220] Ez a képzet ugyancsak az *ikonok* és az *archaikus imádságok* motívumvilágából kerül(hetet) t a helyiek világképébe, hitértékét az *egyházi énekek* szövege, valamint az *imá*kban és az álomban szerzett élmények is erősítik. Hogy az őrangyal megnyeri vagy sem az ember számára a végső és örök üdvösséget, az az utolsó ítéleten dől el. Az elkárhozott lélek az őrangyal számára is veszteséget jelent, egyesek úgy vélik, ez esetben maga az őrangyal is ítélet alá esik, üdvözül vagy elkárhozik.

Ha megérdemled, vesz az angyalkád – mert minden léleknek van îngerul lui păzitor [őrangyala] –, s akkor, ha jó voltál ezen a földön, akkor az angyalkád ül drept [pontosan] közel a hátadhoz. Ha rossz voltál, akkor a rossz ül a hátadnál, a szarvas, a farkas, s ő [ti. az őrangyal] ül szegényke messze, s sír. A păcătuit sufletul acela care l-am avut ca păzitorul meu [a lélek, akire vigyáztam, vétkezett]. (F92)

[219] Az ádventi idő sajátos liturgiáját, a rorátét bevezető *Úr angyala imádság* hátterében inkább a Mária-kultusz húzódik meg. Ezt jelzi a harangszó sajátos elnevezése is: „harangoznak Márjának" (Máriának).

[220] Az archaikus imák idekapcsolódó motívumait lásd Tánczos 2008, 169, 171.

Az elképzelések szerint a lelket szárnyas angyal (vagy Mihály arkangyal) viszi az ítélet „helyszínére", mások úgy vélik, a lélek maga „repül" az ítélő Isten elé.

> *Akkor tűzzel vesz el! Letöltik az angyalok a kupa tüzeket, s elég itt alatt minden, s aztán lesz lume nouă [új világ]!* (N79)

> *Ha eljön Jézus, amikor a világ vége lesz, mind csak itt van a cintaram [temető], itt vagyunk mi is. Amikor fújják az angyalok a trombitákat, akkor össze kell gyűljünk.* (N62)

Az utolsó ítélethez kapcsolódó képzetek szerint tehát az angyalok aktív szerepet kapnak a világvégi eseményeken, amikor trombitaszóval ébresztik fel ideiglenes álmukból a lelkeket, a halottakat.[221]

Demonológia. Az ördög

A római katolikus dogma úgy fogalmaz, hogy az *ördög* bukott angyal, aki szabad elhatározásából szembehelyezkedett Istennel és a krisztusi üdvrenddel, s mint ilyen a *gonoszság*, a *bűn* és a *kárhozat* megszemélyesítője. A monoteista keresztény vallás azt tanítja, hogy az ördögöket Isten eredetileg jónak teremtette, akik személyes bűnükkel buktak el. A katolikus egyház mai álláspontja szerint az ördög nem mitikus lény és nem is szimbolikus alak, hanem mitológiai jegyekkel ábrázolt *teremtmény* (Gál F. – Gál P. 2005, 324–328). Az ördögre vonatkozó, napjainkban is érvényes egyházi álláspontot VI. Pál pápa erősítette meg 1972-ben. Eszerint „a gonoszság nemcsak valaminek a hiánya, hanem egy tevékeny lény, egy élő, szellemi valóság" (idézik uo. 324–328).

Az ószövetség-kutatások kimutatták, hogy a bibliai szellemvilág *jó* és *rossz* erőkre történő felosztása a fogság időszaka (Kr. e. 597–536) után, a mezopotámiai és a perzsiai vallások hatására következett be, a szigorú monoteizmust azonban nem törte meg (Szigeti 2008, 18; Fröhlich 2008, 30). Az angyalok bukásáról – ti. a rossz eredetéről – szóló elbeszélés a Kr. e. első századi zsidó apokrif írásokból származik,[222] ám az önálló demonológia ennél későbbi, az újszövetségi kor vallásosságában alakult ki. A démoni, a tisztátalan erők külön birodalmat alkotnak, fejedelmük a Sátán (Szigeti 2008, 21; Long 1987, 282–288, vö. Bowker 2009, 690, 219; Cohn 1994, 78–79). A középkori egyház dualisztikus világképe tovább polarizálta a démoni világot, a

[221] Az angyalok világvégi szerepét a moldvai folklórban Tánczos Vilmos vizsgálta meg. Lásd Tánczos 2008, 155–157.

[222] Lásd még Schütz 1993, 329; Szigeti 2008, 19.

(népi) hiedelemalakokat, minden negatív hiedelemlényt ördögnek vagy ördöginek minősítve, akiket szembeállított Istennel, az istenivel.[223]

Az egyház hatására *a magyar néphit*ben, *népi vallás*ban ugyancsak az ördög lett mindennemű *rossz gyűjtőfogalma*, okozója és magyarázója. A tilalmak megszegését, a komolytalan világi játékokat (pl. farsang), a mágikus eljárásokat stb. mind-mind az ördög művének tudták be. Bár az ördög fogalma régóta jelen van a magyar paraszti hitvilágban, sajátos, egységes és önálló magyar ördög-hiedelemkörről nem igazán beszélhetünk (Pócs 1981c, 127–128).

Az ördögről szóló *magyarfalusi elképzelések* bár sokszínűek, alapvetően összhangban vannak a katolikus egyház ördögre vonatkozó tanításaival. Az ördöggel kapcsolatos spontán beszélgetéseken elhangzó, valamint az elbeszélésekben előforduló képzetek hit- és funkcióértékét nehéz kijelölni, illetve értelmezni. Az emberi életben és a világban tapasztalt negatív történéseket általában az ördög működésével hozzák összefüggésbe, így az ördögképzetek kétségkívül *normatív szerep*et töltenek be, és – ahogyan a gyimesi adatok kapcsán Pócs Éva is hangsúlyozta – a túlvilági büntetés okozta félelem fenntartására is hatással vannak (Pócs 2008a, 317).

Magyarfaluban az ördögre vonatkozó képzetkör, részben a hitelesnek tartott egyházi *ikonográfia*i ábrázolások hatására, egységesnek mondható. Az egyházi tanítások a közösségi gyakorlatban gyakran kerek elbeszélésformát öltenek, a személyes élményeket megfogalmazó történetek konstans motívumai lesznek.

Az ördög: a rossz princípiuma

A magyarfalusi elképzelések szerint az ördög (további megnevezései: *nemtiszta*, *rossz*, *Sátán, Tártár, Káráocki*, illetve a román *diavol, drac*[224]*) az Istennel szemben álló rossz*, a *rossz hatalom* legfőbb lénye. Az elnevezések sokszínűsége ellenére az ördög *a helyi vallás*os képzetek között az egyetlen *negatív* szereplő, aki a *helyi néphit* egykori hiedelemlényeit is magába olvasztotta. Míg a pozitív lények körét az istenség, az

[223] Nem csak a néphitben, a Bibliában és a teológiában is nyomon követhető az ördögképzetek változása, lásd Röhrich 1966, 224. A démonhitről lásd Charles Stewart 1991-ben megjelent monográfiáját. Stewart 1991, 99–102, 140–147. Lásd még van der Leeuw 2001, 117–120; Nagy 2007, 2006, 62–80. A középkori, dualista tanokat valló és terjesztő „eretnekmozgalmakról" jó áttekintést nyújt Norman Cohn és Yuri Stoyanov tanulmánya. Cohn 1994, 78–93; Stoyanov 1994. Lásd még Bárth 2010, 70–90; Pócs 1990, 545; Röhrich 1966, 225. Vö. Schütz 1993, 329; Tánczos 2006, 49–51. A szakirodalom alapján úgy tűnik, hogy a késő középkorban kialakult ördögfogalom Európaszerte sok hasonló vonást mutat, ám lokális és regionális szinten különbségek is tapasztalhatók.

[224] A szinonim fogalmak összetett, változatos használata nemcsak a spontán kommunikációra, hanem a kötött imaszövegekre, az archaikus imákra is jellemző. Lásd Tánczos 2001, 72. Bárth János leírásából kiderül, hogy a varságiak az ördög megnevezésére szintén a rossz fogalmát használják. Lásd Bárth 2006, 38–39, 184. Vö. Stewart 1991, 142.

angyalok és a szentek együttese alkotja, addig a negatív lények körét egyetlen lény, éspedig az *ördög* tölti ki.[225]

Jellemző a démon/ördög és a Sátán közötti különbségtétel, ami a vallástörténetben (Bowker 2009, 690, 219), sőt a teológiában is előfordul. A démon/ördög a személyes gonoszsággal (Sátánnal) szemben, mintegy a világban, az emberi életben tapasztalható gonoszságot, rosszat jeleníti meg, ami az isten- és vallásellenes, élet- és önpusztító magatartásban nyilvánul meg (Schütz 1993, 51).

Az ördög: a bukott angyal

A helyi elképzelések szerint az ördög (eredetileg) jó angyal volt, aki *irigység*ből és *kevélység*ből fellázadt Isten ellen (vö. Stewart 1991, 141), aki engedetlensége miatt, egyes nézetek szerint *büntetés*ből, más nézetek szerint *féltékenység*ből a *pokol*ra taszította. Az alább olvasható adatközlői példákból az is kitetszik, hogy a helyiek az ördög legfőbb tulajdonságait *(irigység, kevélység) ős-* vagy *főbűn*nek tartják.

Az ördög kevély angyalokból van, mind csak az Isten teremtette […], az Istennek volt egy olyan […] széke, amelybe ő ült, s amikor ment el az Isten, akkor ültek be a székébe, obráznikok [rendetlenek] voltak, […] ők elkevélyedtek volt, hogy nézték, hogy parancsoljanak ők az Istenen. Az Isten lehányta [ledobta]. (N81)

Az angyalok […] nem akartak, hogy legyenek kisebbek, mint az Isten! Ők akartak legyenek nagyobbak, mint az Isten! S akkor az Isten e gelos, şi față de om [Isten féltékeny, az emberre is]! […] S magad [te], ha hiszel egyéb hitbe, egy fába, egy kakasba, in zei [pogány istenekbe], akkor el e gelos [féltékeny]. Şi așa a fost gelos şi pe ingeri. Pentru El a creat toate şi Lui trebuie să fie supus toate. Şi de atuncea s-a format răul! [És így lett féltékeny az angyalokra is, hisz mindent Ő teremtett, és mindenek neki rendeltettek alá. És így keletkezett a rossz!] (N52)

Az egyházi tanoknak megfelelően egyes elképzelések szerint az ördögök fejedelme, *Lucifer*, hozzá hasonló, bukott angyalokból álló *sereg*gel rendelkezik, akiket a világba küld az emberek, az emberi lelkek megnyerése céljából.[226]

Vannak olyan kisebbek, mert aki volt a şef [főnök], a nagyobbik, Lucifer az le van kötve, de a többiek mennek, cucerilnak [csábítanak].

[225] Az egyes, illetve többes számú ördög kérdését William A. Christian is érinti. Christian 2008, 459.
[226] A bukott angyalok tanáról lásd Gál F. – Gál P. 2005, 324–328.



A haldoklás körülményeit ábrázoló kép

Egyes helyi vélekedések szerint a világban tapasztalható – a korábbinál nagyobb méreteket öltő – *rossz* a második évezred végén felszabadult Lucifer működésének a jele.[227]

Az Istenhez hasonlóan az ördög is *antropomorf* lény képzetét ölti, működését emberre jellemző vonásokkal írják le. Az ördög *„örvend"*, ha az ember a nevét említi (vagy káromkodik), és *„sír"*, *„kihasad"*, ha Isten nevét említik.[228] Amikor az ördög *örvend*, az őrangyal *sír:*

Ha csak rosszat beszélnék, akkor csak az ördög ülne mellettem, s az angyal sírna félre.

Amikor rontasz, vagy akármi rosszat csinálsz, akkor ő örvendi. Mikor valami jót csinálsz, vagy vetsz keresztet, akkor ő fut el. Sír. Akkor szereti a rossz, amikor nem imádkozol, amikor szkandál [veszekedés] van, amikor betegség van, ő akkor örvendi, az a duhul necurat [tisztátalan szellem]. De nem tetszik [nem látszik]! (N41)

Ha magad megmondod minden szívből a vétkeidet, akkor az ördög nincs, mit csináljon, akkor az ördög hasad ki. (N57)

Az ördög: az ártó lény

Ahogyan az angyalhit kapcsán már szó volt róla, a magyarfalusiak körében elterjedt képzet, hogy születése pillanatában az ember jobbjára egy *jó* (őrangyal), baljára egy *rossz* angyal (ördög) kerül,[229] előbbi üdvösségre, utóbbi kárhozatra jutásán ügyködik.

[227] Az ún. Nicodemus-evangéliumról lásd Le Goff 1984, 44–45.

[228] Az archaikus imákban „az ördög előtt különösen félelmetes képzet az emberiséget áldozat által megváltó krisztusi piros vér". Lásd Tánczos 2001, 59.

[229] Ez a hit a középkori teológiai írásokban (pl. Richalmus apát 1270-ből származó értekezéseiben) már jelen volt. Lásd Cohn 1994, 91.

Ez a képzet az alapja annak a hitnek, miszerint az egyház tanításait és a vallásos normákat semmibe vevő ember ördögnek tetsző életet él, az ördögnek szolgál.[230]

Azt mondják, hogy minden embernek, ahogyan van angyala, úgy van ördöge is, így hallottuk az öregekről. S ők ketten verekednek [harcolnak] az embernek a lelkéért. Az ördög a pokollal, Isten a mennyországgal. Az Isten ott ad mindenfélét, s az ördög numai suferință și foc [csak szenvedés és tűz]. (F62)

Látod-e, az ember, ha szitkalózik [káromkodik], ha nem megy a misére, nem imádkozik, akkor ő a rosszat urmálja [követi]! A rossznak a religiáját [vallását] urmálja, nem az Istenét! S így van! Rossz örökké volt, s din ce in ce [egyre] rosszabb a világ. (N74)

Ehhez kapcsolódik az az elképzelés is, hogy az ördög célja létrehozni egy, az Isten uralmához hasonló, ám azzal ellentétes tartalmú uralmat, amihez Isten teremtményeit kell megnyernie, lévén, hogy teremtmény volta miatt ő maga nem képes embert teremteni. Isten „alternatív", „negatív" hatalmát építi az Istentől elpártolt vagy elcsábított bűnös emberek megnyerése révén.

A rendelkezésre álló adatok alapján az ördögnek tetsző és egyben a lélek kárhozatát okozó cselekedetek voltaképpen a *keresztény parancsolatokkal ellentétes* tettek. A vallástalanság térhódítását, a templomok elnéptelenedését az ördög eredményes működésével magyarázzák, ami jelzi, hogy az ördögképzetnek és az ördögről szóló elbeszéléseknek meghatározó *normatív*, pedagógiai és kognitív funkciója van.

Az ördög megtanította, hogy ne higgyenek az Istenbe, hogy ne menjenek a misére. […] Be van menve a kommunisztság az eszükbe, hogy ne higgyenek az Istenbe. Csak nézzék a televizort, s annyi. S a televizorba egyéb nincs, csak az, hogy nincs Isten! (F92)

Most itt van a földön, itt nyargal úgy, mintha meg lenne veszve, úgy nyargal közöttünk. Hogy csak rosszra vegyen reva, hogy ne higgyünk, ne fáradjunk, ne, itt a jó, itt ez a szép! Ő teszen reva [vesz rá] mindenre! Ne menj a misére, mert jön egy homály [felhő], jő az eső, fú a szél. Meleg van, meg lehet gyúlj ott a templomba. Ne menj. Ma ne menj. S máskor megint mondja: Ma ne menj, majd elmész máskor, mert ma ide s oda kell menned. Arra törekszik, hogy Istennek tegyen kontra [ellenére]. (F92)

Az ördög gyakran a *társadalmi problémák*, a közösség és az egyén életében bekövetkezett *negatív történések okozó*ja, a negatív események konstans *magyarázóelv*e. A világban elérhető örömök *mértéktelen* élvezetét ugyancsak az ördög *sikeres* műkö-

[230] Norman Cohn szerint a két országra osztott világ (ti. Jézus és az ördög országa) először az Újszövetség irataiban jelenik meg. Cohn 1994, 82. Vö. Pócs 1984, 121.

désével magyarázzák, ami az elgondolások szerint önmagában nem bűn, de további, emberre és társadalomra nézve ártalmas tettek forrása lehet. A részeg állapotban elkövetett gyilkosságot, a családi konfliktusokat például egyértelműen az ördög kísértő hatására végbevitt cselekedetnek tartják.

Hogy az ördög nem pusztán egy képzeletbeli lény/erő vagy magyarázó elv, azt a helyiek azzal magyarázzák, hogy létezéséről, működéséről olyan források és intézmények (Biblia, egyház) tanúskodnak, amelyek tanításához hittel viszonyulnak.

> *Ördög van, nem látod a képeken is, még a templomba is mutatják, hogy van, farkas [azaz farka van], […] a képeken mutatja.*

Magyarfaluban elterjedt az a nézet is, hogy az ördög nem egy autonóm lény, hanem maga *az ember* akkor, amikor bűnös cselekedetet követ el. Ismét mások úgy vélik, a világban tapasztalható rossz nem egy ártó lény láthatatlan működésével, hanem az emberben lévő *félelem*mel magyarázandó.[231] Hasonló jelenség kapcsán fogalmazza meg van der Leeuw azt a nézetét, hogy a démonhit nem „valamiféle meghatározott szörnyűségtől való félelem, hanem meghatározatlan szorongás, amely a démonhitből áradó szörnyű, megfoghatatlan érzés".[232] Végül, az ördög létezését és működését tagadó véleménnyel is találkozhatunk Magyarfaluban. Az ilyen típusú nézetek szerint az ördögi kísértés hatására elkövetett tettek mindössze az emberi idegrendszer rendellenes megnyilvánulásai.

> *A nerv [az ideg (ti. a bűn okozója)]! Hol láttál magad egy józan embert, hogy menjen az úton s szitkolódzék [káromkodjék]? Vagy papot az oltáron szitkolózni? De ha megütöd az újadat, akkor haragszol meg, káromkodsz. S akkor lehet azt mondani, hogy ne, az ördög! De nem! A nervok [idegek] miatt van.* (F74)

Az ördög: a kísértő

Korábban már utaltam arra, hogy az ördög tevékenysége Isten tevékenysége ellenében is meghatározható, lévén, hogy az ördög alapvetően az ember megtévesztésén, a vallásos törvények betartásának az akadályoztatásán, végső soron a lélek kárhozatra

[231] A második vatikáni zsinat után a katolikus teológusok körében is felerősödtek az ördög létét kétségbe vonó elképzelések, melyek között a legjelentősebb visszhangot a Bultmann-féle, a szentírási szövegek mítosztalanítására irányuló módszer, illetve elmélet keltette. Lásd Gál F. – Gál P. 2005, 324–328.

[232] Ez az elképzelés egyébként egybecseng a mai teológiai elvekkel is. Van der Leeuw 2001, 118. Lásd még Sharma 1987/4, 319–321; Stewart 1991, 99–102, 140–147.

juttatásán ügyködik. Hogy a vétkes cselekedetekért a szabad akarattal bíró ember, avagy a benne/körülötte lévő, bűnre csábító *rossz* felel,[233] az a helyiek körében nyitott és ambivalens kérdés. Sokan úgy vélekednek, az embernek hatalmában áll a jót választani, így a bűn elkövetője végső soron egyedül az ember lehet. Ez a képzet összhangban van az egyház tanításával, miszerint az ördög kísértő ereje nem szünteti meg az ember erkölcsi felelősségét, az ember számára Isten segítségül hívásának és így a bűn elkerülésének lehetősége minden körülmény között adva van (Gál F. – Gál P. 2005, 324–328).

A rossz az emberbe van! Azt mondjuk, hogy van a rossz. A rosszat nem látta senki, nem tetszik, nem látszik, hanem a rossz, az a rossz, amikor rontunk valamit, amikor ártunk valakinek valamit, vagy no, amikor nem imádkozunk is, akkor ott van a rossz. A rosszat nem látta soha senki! De mikor nem higgyük az Istent, akkor jő belénk a rossz, jő belénk valami, amelyiket nem lássuk a szemünkkel, de ő van, ő van, az emberekbe van a rossz. Nem teszik. Nem látják. […] Ha mi ma nem megyünk a misére, nem holnap, nem holnapután, akkor többet nem jő menjünk, s akkor abba az időbe köt be az ördög, hogy jő csak szitkolózzunk, jő csak rontsunk, csak törekedjünk [aggodalmaskodjunk], jő csak veszekedjünk a házba, s akkor az a rossz. A rossz az emberbe van. Egyébbüt nincs. (N41)

A rendelkezésemre álló adatok alapján úgy tűnik, a *megkísértés, kísértés* a (különféle népi *kísértetlényeket* is magába olvasztó) ördög *legfőbb tevékenysége*, amit az egykor jól ismert és használt archaikus népi imádságok szövegvilága is markánsan kifejez. A (meg)kísértés rendszerint álomban, ritkábban éber állapotban zajló folyamat, célja az ember *kínzás*a, bűnre *csábítás*a, *ijesztése*.[234]

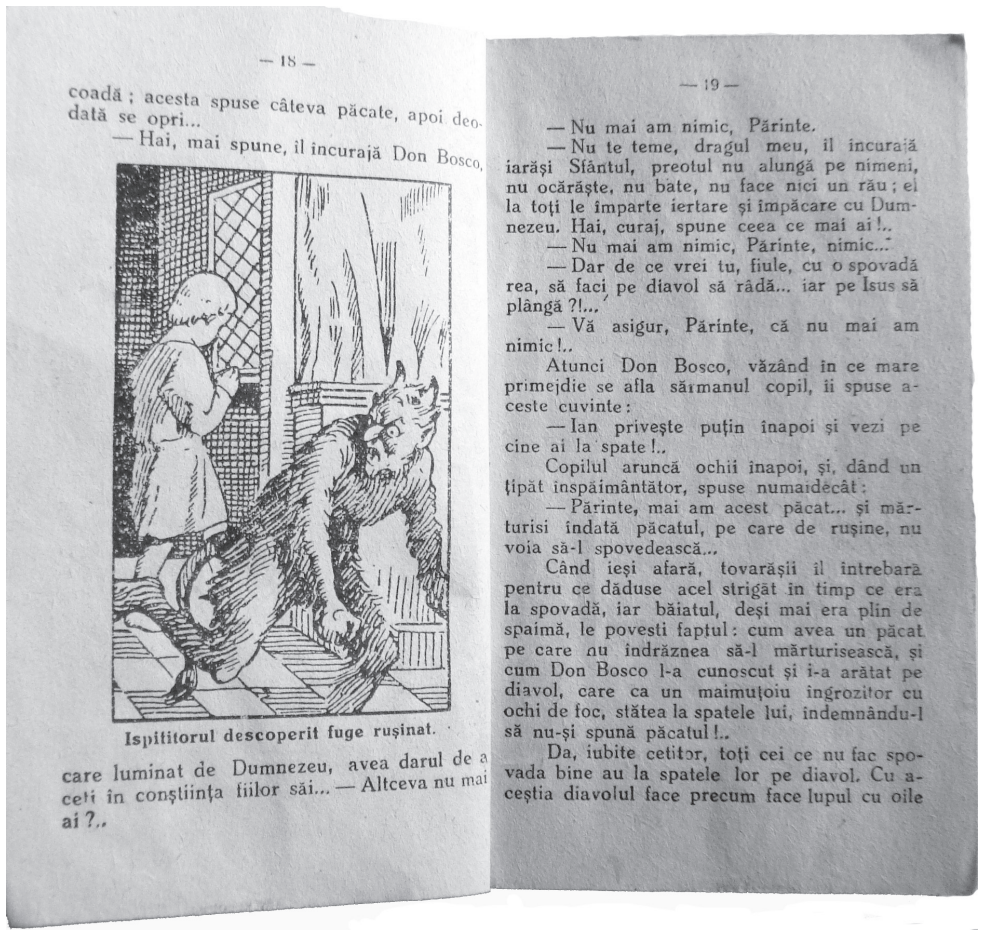
Amikor álmodod az ördögöt, akkor azt mondják, hogy herkegsz [horkolsz], állítsa meg a lelkedet [itt: légzésedet]. Csúful csinálsz. Iți pierzi conștiența [eszméletedet veszted], nem még vagy az eszeden. (F62)

Álmodtam egy éjjel, hogy beteg voltam, eljött kettő [ördög], néztek be az ablakon. Szarvaik voltak s néztek be, kacagtak rám, de én keresztet vetettem, s mondom, menjetek oda, ahol tudjátok, hogy nektek jó, engem hagyjatok, minek kukucskáltok be az ablakomon? (N80)

A következő példák jól érzékeltetik, hogy az ördög működéséről szóló helyi elbeszélések metaforákban, képekben bővelkednek, és szorosan kapcsolódnak az egyházi eredetű,

[233] A kutatások szerint az ördög bűnre csábító, lelket elragadó, az ember kárhozatát okozó „funkciói" a 13. században alakultak ki vagy tisztultak le. Pócs 2008, 316; Tánczos 2006, 51. Lásd még Szacsvay 2001, 100–110.

[234] Az álomban megjelenő ördög az archaikus imák szövegeiben is előfordul. Lásd Tánczos 2001, 73.



— 18 —

coadă ; acesta spuse câteva păcate, apoi deodată se opri...

— Hai, mai spune, îl incurajă Don Bosco,

Ispititorul descoperit fuge ruşinat.

care luminat de Dumnezeu, avea darul de a ceti în conştiinţa fiilor săi... — Altceva nu mai ai ?..

— 19 —

— Nu mai am nimic, Părinte.

— Nu te teme, dragul meu, îl incurajă iarăşi Sfântul, preotul nu alungă pe nimeni, nu ocărăşte, nu bate, nu face nici un rău ; el la toţi le împarte iertare şi împăcare cu Dumnezeu. Hai, curaj, spune ceea ce mai ai !..

— Nu mai am nimic, Părinte, nimic...

— Dar de ce vrei tu, fiule, cu o spovadă rea, să faci pe diavol să rădă... iar pe Isus să plângă ?!...

— Vă asigur, Părinte, că nu mai am nimic !..

Atunci Don Bosco, văzând în ce mare primejdie se afla sărmanul copil, îi spuse aceste cuvinte :

— Ian priveşte puţin înapoi şi vezi pe cine ai la spate !..

Copilul aruncă ochii înapoi, şi, dând un ţipăt înspăimântător, spuse numaidecât :

— Părinte, mai am acest păcat... şi mărturisi îndată păcatul, pe care de ruşine, nu voia să-l spovedească...

Când ieşi afară, tovarăşii îl întrebară pentru ce dăduse acel strigăt în timp ce era la spovadă, iar băiatul, deşi mai era plin de spaimă, le povesti faptul : cum avea un păcat pe care nu îndrăznea să-l mărturisească, şi cum Don Bosco l-a cunoscut şi i-a arătat pe diavol, care ca un maimuţoiu îngrozitor cu ochi de foc, stătea la spatele lui, îndemnându-l să nu-şi spună păcatul !..

Da, iubite cetitor, toţi cei ce nu fac spovada bine au la spatele lor pe diavol. Cu aceştia diavolul face precum face lupul cu oile

A gyónás és az ördög, ponyvaillusztráció

illetve az egyház által terjesztett *olajnyomatok* és *ponyvaillusztrációk* motívumaihoz is.[235] Az ördög által használt kínzó, szúró eszközök a *kísértés* súlyosságát és az ember kísértéssel szembeni kiszolgáltatottságát nyomatékosítják.[236]

[235] A keresztény művészetben a középkori szerzetesek alkotásaiban bukkant fel először az ördög, főként a bencés kolostorokban, ahol „támadó, üldöző, zaklató, félelmetes szörnyeteg"-ként jelenik meg. Tánczos 2006, 50.

[236] Az ördög ikonográfiai ábrázolása a hatodik századi bizánci festészetben jelent meg. A középkorban – főként az utolsó ítéletet vagy apokaliptikus témákat megjelenítő képeken – kígyó, denevér, béka, majom, szarvas vagy torz fantázialény alakjában fordul elő. A ma is megfigyelhető ábrázolások alapjegyei (szarv, farok, karmok stb.) a tizenkettedik században alakultak ki, illetve terjedtek el. Röhrich 1966, 212. A kérdésről lásd még Cohn 1994, 86–88; Stewart 1991, 144.

Hát nem tudom, nem tudom, de van [ti. ördög], mert amikor imádkozol is, akkor iszpitil [kísért], döfdös, szúr *be vaj egy gondot, még* döfdös, *de én nem láttam soha, s nem is tudnám megmondani, hogy milyen, hol van. De az ital [itt: alkohol], a szitkolózás [káromkodás], a törekedés [itt: aggodalmaskodás], az mind* tőle van. (N57)

Az jár enser [mindig], mert azt szeretné, hogy legyen minél több lelke. Azt szeretné, hogy legyen, amit forgasson *a vas villáival, mert avval* döfdösi, *jaj, mámikám [anyám]! Milyen nehéz, amikor főzöd a málét [puliszkát], s egy cseppecske felszökik a testedre, hát még, amikor az egész tested ég! Jaj, jaj, jaj!*[237] (N80)

Ugyancsak a vallásos képekről ismert az állat, vagy sötét szőrzettel, *ember alak*ban ábrázolt, illetve elképzelt ördög.[238] Lényeges, hogy az ilyen típusú képzetek leggyakrabban a *gyónás* és a *haldoklás* kapcsán vagy körülményei között fordulnak elő (vö. Pócs 2008a, 315, 317), ami nyomatékosítja a lény/képzet valóságosnak hitt jellegét.

Az én bátyám látta [ti. az ördögöt] kétszer! Szarvai voltak, nagy, szőrös, szembe [ti. az arca]. Nappal látta meg, mert az én bátyám erőst peketósz [bűnös] volt! […] Úgy kacagott nekie! […] Nagy fülei, mint a medvéé, szarvai, ahogy az írásban [könyvben] van, hogy milyen, olyan volt. Kacagott. Örvendte, hogy el tudta nyerni. (N76)

A megidézett ördög

Az ördög létezésébe és működésébe vetett hitet mutatja, hogy a helyiek tartózkodnak az ördög nevének kiejtésétől (vö. Pócs 2008a, 315; Röhrich 1966, 215). Értelmezésükben a név kiejtése káromkodással egyenértékű bűn, ebből adódóan a már említett *nemtiszta, gonosz, rossz/rosszak* fogalmakat használják, ami némiképp ellentmondásos magatartás, hiszen utóbbiak voltaképpen az *ördög* szinonim, azonos tartalmat kifejező fogalmai. E jelenség ószövetségi gyökerekkel és párhuzamokkal is bír, ismeretes, hogy az Ószövetség korában tilos volt a gonosz szellemeknek áldozatot bemutatni, ami az Istennel szembeni hűtlen cselekedetnek minősült. Ezen túlmenően, „ha valaki a démonokat félte, nem félhette Istent", a démonokat gyakran csak *gonosz*nak vagy *ellenség*nek mondták (Szigeti 2008, 19, 22). Az ördög nevének a kiejtését – függetlenül attól, hogy káromkodás céljából vagy különösebb szándék nélkül ejtették ki – Magyarfaluban gyakran *fohász* vagy *ráolvasás* követi.

[237] Kiemelések – I. L.

[238] Az ördög állat alakban való ábrázolása már a kereszténység korai korszakában jellemző volt, az emberalak a bizánci miniatúrafestészetben – ebben az összefüggésben – a VI. században jelent meg. Lásd Seibert 1986, 254; Tánczos 2001, 75. Recens gyimesi példák, párhuzamok: Pócs 2008, 316.

Vannak *betegségek*, amelyek eredetét az ördöggel hozzák összefüggésbe, ám szinte egy esetben sem egészen világos, hogy az ördög *betegségokozó* szellemlény/démon, vagy nevét pusztán az állapot súlyosságát nyomatékosító szándékkal említik. Magyarfaluban a rossz/ördög fogalmával/képzetével összefüggésbe hozott betegség az *epilepszia* (helyi megnevezéssel: *rosszbetegség*, *csúfbetegség*) és a *depresszió*.[239]

Én Istenem – menjen pusztákra, az Isten legyen velünk! –, azt a rossz küldi! Az a rossztól van! Az nemtiszta! (N75)

Nézd meg magad, akármilyen eszes ember legyél, jó legyél, a rossz: apare [megjelenik]! Nişte simţuri [érzések formájában], valami gondok, szavak, olyanfélék, hogy az ember csináljon rosszat. (N76)

Ezek a betegségek *ijedtség*, *félelem* vagy *bú* következtében alakulnak ki. A betegségképzet összetettségét jelzi, hogy a betegségeket gyógyító eljárások is rendkívül bonyolultak, ám valamennyi eljárás szerves részét alkotja a beteg rossztól/ördögtől való megszabadítása, nem feltétlenül az egyházi értelemben vett exorcizmus révén, hanem például a vallásos életvitelhez való visszatérésre tett laikusi *ígéret*tétel formájában.

Az én leányomat erőst megnyomta vót a bú! Annyit búsult, hogy nem tudtuk kivenni belőle. A bú erőst rossz dolog, az megvakít, megöl. Elteszen a föld színéről. Ha megrégül [hosszú ideig tart] a bú, annak a doktorok sincs, amit csináljanak. Erőst csúf betegség. Elszáraszt. (N72) (Vö. Blum, R. – Blum, E. 1965, 53.[240])

A helyi elképzelések szerint a félelem, ijedség, depresszió az *öngyilkosság*gal való kísérletezésre vagy az öngyilkosság elkövetésére késztethet, amit szinte mindenki az ördög hatására véghezvitt cselekedetnek tart (Pócs 2003, 232; 2008, 315).

Látod-e, most ebben az esztendőben milyen sokan felakasztódtak? Tesznek szándékokat [fogadalmat], s az a szándék nem jó, mikor teszed, akkor a rossz ott is van! Elveszítetted a lelkedet. Odaadtad a rossznak. Az, amelyik szándékot tesz a rossznak, az a rosszé.[241] (N53)

[239] A felsorolt betegségeket a szakirodalom a „jellegzetesen démonikus betegségek" csoportjába sorolja. Pócs 2003, 227, 230; 1986, 251. Lásd még Blum, R. – Blum, E. 1965, 124; Cohn 1994, 82; Kocsis 2005, 243; Nagy 1977, 266.

[240] Ugyancsak Blumék említik, hogy az általa vizsgált görög hagyományban a szívbetegségek legfőbb okozója a bú, az aggodalom („worry"). Blum, R. – Blum, E. 1965, 123.

[241] Gyimesi példák: lásd Pócs 2008, 315.

Az ördög elleni védekezés

Az egyház tanítása szerint az ember ellenállhat az ördög sugallatának, nyomásának, sőt le is győzheti azt (Gál F. – Gál P. 2005, 324–328). A katolikus hit értelmében a megkeresztelt embert *angyalok* védik az ördögök ellen. Az adatok tükrében, úgy tűnik, a helyi vallásos tudat szerint is lehetséges az ördög hatalma és befolyása elleni védekezés, éspedig az *imá*dkozás és a *vallásos törvény*ek megtartása révén.[242]

> *Csak az imádsággal lehet örözködni [védekezni]. A legdrágább imádság a Miatyánk, az Üdvözlégy s az Act de căință [bűnbánó ima]. S megtartani az Isten s a templom [itt: egyház] parancsait. Minden parancsot meg kell tartani.* (N62)

Az ördög jelenlétét és kísértését elhárító gesztusok sora az élet minden területén, a mindennapi cselekvésekben és kommunikációban is megjelenik. A spontán védekező technikák (*keresztvetés, ima, fohász, ráolvasás, vallásos tárgyak* viselése, *szentelmények, szentképek* kihelyezése vagy használata stb.) voltaképpen egy komplex védelmi rendszert alkotnak. Lényeges, hogy a védekezés legbiztosabb módja az ördögnek nem tetsző, azaz Istennek tetsző, vallási értelemben vett *jó cselekedet*ek (*segítségnyújtás*, *alamizsnaadás* stb.) elvégzése, végső soron a vallásos életvitel. Az ördög elleni preventív módszerek közé sorolhatók az *archaikus imák* jelentős része is, amelyeket azonban ma már csak egy-két idős ember ismer. Az *esti imák*, különösen az azokat kísérő *spontán fohászok* állandó eleme az ördög elleni védelem kérése.[243]

> *Én lefekszem én ágyamba s minden testem koporsóba, ingem álom meg ne nyomjon, csalárd ördög meg ne csaljon, me én meg vagyok keresztelve az Atyától s a Fiútól s a Szentlélek Úristentől.* (N86)

Nem keresztény preventív (népi) eljárásnak tekinthető a különféle szituációkban elhangzó „Jó órába szóljak!" mondás is,[244] ami ugyancsak az ördög elleni védekezés permanens eszköze (vö. Kótyuk 2002).

Az egyházi tanítások hatására a helyiek úgy vélik, az ördög erejének és uralmának a végső megsemmisítését Jézus Krisztus viszi végbe az utolsó ítéleten: „Az Isten nyeri meg az utolsó luptát [harcot]". Az elképzelések szerint mindaddig a védekezés legbiztosabb módja a Jézus Krisztusba vetett hit, illetőleg a Jézushoz intézett és a szentek közbenjárására mondott ima (vö. Stewart 1991, 141, 143; Tánczos 2001, 75).

[242] Továbbá a szentségek és a szentelmények alkalmazása révén stb.

[243] A kérdésről részletesebben lásd Erdélyi 1974, 26–27; Tánczos 2001, 195–201.

[244] A helyi néphitben a „rossz óra" az ördög altali „megszállottságot" fejezi ki, a „jó óra" ennek az ellenkezője.

A néphit természetfeletti lényei és a státus nélküli halottak

A vallások történetében gyakran előfordul, hogy egykori istenekből később *démonok* „lesznek", akik „mint köztes lények, valamiféle köztes helyet foglalnak el az istenek és az emberek között" (van der Leeuw 2001, 120–122).[245] A néphitkutatás *természetfeletti lény*nek nevez minden „létezőnek hitt, akár láthatatlan, akár valamilyen megnyilvánulásában érzékelhető, olykor látható, a hit szerint ember- vagy állatalakot stb. öltő lényt (pl. *kísértet*, *ördög*, *visszajáró halott* stb.), elválasztva az ún. *természetfeletti erejű* személyektől és állatoktól" (Pócs 1979d, 331–333). A természetfeletti lények működésébe vetett hit funkciói sokrétűek, Pócs Éva a felfokozott pszichikai állapot levezetését, a betegségek vélt vagy valós helyrehozatalát és a rendkívüli jelenségek megmagyarázását segítő funkciókat tekinti a legjellemzőbbeknek.[246]

Az európai hiedelmekben az élők világába „látogató" *kísértetek*nek két fő csoportja ismert. 1. A *visszajárók* azok a halottak, akik elintézetlen ügyeik miatt a halált követően visszajárnak a családjukhoz. 2. A *kísértetek,* azaz a személytelen, konkrét családi kapcsolataikat és egyéniségüket elvesztett halottak, akik nem természetes körülmények között (háború, gyilkosság, baleset, vízbefúlt, öngyilkos, gyilkos stb.) haltak meg, vagy temetésük nem a normák és előírások szerint történt (Pócs 2002c, 65–66; 1997b, 34–36).[247] A néphit szerint ez utóbbiak „megváltást", imát, misét vagy alamizsnát kérnek azoktól, akik körében megjelennek. A népi képzetek szerint a kívánság teljesítése esetén a kísértetek megszabadulnak a vezekléstől, és végérvényesen a túlvilágra távozhatnak.

Az alábbi rövid áttekintésben a magyarfalusiak *kísértet*képzeteit és azok funkcióit vázolom föl, a *visszajáró halottak*ról a következő fejezetben lesz szó.

Kísértetek

A legújabb kiadást megért (magyar) katolikus *katekizmus* nem utal a *kísértet*hit kérdésére, a *kísértés*ről a szentségek, a szentelmények és az ima kapcsán esik szó, ahol a szöveg ez utóbbiak fontosságát és hatékonyságát hangsúlyozza a *kísértés* elleni védekezésben (KEK 1994, 119, 313, 354, 556). A katekizmus használja azonban a *démon*

[245] Nagy Zoltán a vaszjugani hantik vallásából olyan példákat mutatott be, ahol a démonokból háziszellemek lettek. Nagy 2007, 74.

[246] A kérdés ennél jóval árnyaltabb és bonyolultabb, részletesebben lásd Pócs Éva vonatkozó munkáit: pl. Pócs 1979d, 331–339.

[247] Vö. Ipolyi 1854, 262; Kovács 2002, 121–140; Zentai 1974, 297. A visszajáró halottról moldvai példákat lásd Virt 2001, 99–101.

(továbbá *ördög, Sátán*) fogalmát, aki nem más, mint a *bukott angyal,* és aki bűnös cselekmény elkövetésére *csábít*ja, *kísérti* az embert. A *keresztség* voltaképpen a „bűntől és annak sugalmazójától, az ördögtől való megszabadulást" jelzi, ahol a keresztségre jelölt személy fölött „egy (vagy több) ördögűző imádságot mondanak el" (KEK 1994, 90, 119, 139, 233, 262, 485).

A vallástörténeti kutatásokból ismert, hogy az *ókor*ban a vízbe fulladt, lezuhant, leánykorban vagy szülés előtt meghaltak lelkéről, valamint azok lelkéről, akiknek holttestét nem temették el, vagy a temetés körülményeiről nem megfelelően gondoskodtak, úgy tartották: nem nyer nyugalmat, hanem az alvilágban vagy a földön jár, és betegséget, bajt okoz az élőknek. A nyugtalan és ártó lelkek ellen halottidézéssel, mágikus cselekményekkel, vízvetéssel védekeztek.[248]

A *magyar hiedelmek*ben, képzetekben a kísértet „meghatározatlan »szellemlény«: a természetfeletti világ képviselője, aki a természetfeletti lények általános vonásaival rendelkezik: alakváltozás, láthatatlanság, repülés, tüzes alakban való megjelenés, hirtelen eltűnés […] a »rossz« órákban […] és »rossz« helyeken […] való megjelenés" (Pócs 1990, 547; Zentai 1974, 301). A kísértet tehát nem azonos a családjához, otthonába visszajáró „közönséges" halottal, hanem olyan lény, aki bizonyos okok miatt (pl. a bűnökért járó vezeklés) nem leli nyugalmát a sírban, megjelenik vagy bolyong az utcán, a határban, a temetőben (Pócs 1990, 548). A magyar néprajzi adatok szerint az öngyilkos, az akasztott, az elátkozott vagy az el nem temetett ember lelkéből lesz *kísértet*,[249] aki csoportban, ember- vagy állatalakban (ló, kutya, disznó stb.), esetleg tűz (tüzes kerék stb.) vagy egyéb formában jelenik meg, nem minden esetben látható, van, hogy csak hallható.

A rendelkezésemre álló adatok alapján elmondható, hogy a magyarfalusiak elképzeléseiben sok esetben nem világos a különbség 1) az *álom*ban megjelenő halott; 2) az ébren észlelt, tárgyait rendező, zajkeltő (*visszajáró*) halott; 3) az *ördög* vagy más *démon* megjelenése és/vagy *kísértés*e között. Jelenlegi ismereteim szerint a megkísértés célja a legtöbb esetben a *bűnre csábítás*, sokak szerint a *kísértő lény* voltaképpen nem is más, mint a rossz szellemek fejedelme, azaz az *ördög*, aki egyébként számos alakot ölthet. A halottakkal való álom nem azonos a megkísértéssel, kivéve akkor, amikor az álomban „megjelenő" halott *magával hívja* az álmodót, és akkor, amikor az álomban öngyilkos „jelenik" meg, aki ugyancsak „azért jött, hogy magával vigyen". Az ilyen tartalmú álmok kapcsán a helyiek használják a *megkísért, megkísértett* kifejezést.

[248] Vannak teológusok, akik úgy vélik, némely izraelita szokásban a kísértethit jelei nyilvánulnak meg. Például a holttest érintésének tilalma (Lev 21,1.11; Szám 5,2; 19,11–22; Ag 2,13) stb. Lásd n. n. 2001a, 864–867.

[249] Vannak adatok, amelyek arra utalnak, hogy a kísértet az utód nélkül elhunyt, meg nem házasodott ember lelkéből lesz, erről lásd Szendrey 1941, 44–53. A kísértethitről lásd Magyar 1989. Vö. Daczó 1981, 198–201; Ipolyi 1854, 262; Róheim 1925, 83; Zentai 1974, 297–306.

Egyébként minden olyan *nem-természetes* jelenséget, *kísértés*t, különleges *megérzés*t,[250] ami erkölcsi, lelki értelemben *rossz* (félelmet kelt, ijedséget, depressziót okoz, bűnre csábít), függetlenül attól, hogy az ezeket okozó lény *jó* vagy *rossz halott*, *öngyilkosságot elkövető halott, ördög* stb. alakban jelenik meg, magát az eseményt az ördög (gonosz, Sátán) működésével magyarázzák.

> *A kísértetet a rossz csinálja. Ő. Áll ki macska képbe, vagy áll ki ló képbe, vagy áll ki disznó képbe, valami képbe ő kiáll elébed. Hogy magad ijedj meg. S akkor magad, ha tudod, hogy abba az időbe vess keresztet hamar, s mondj el egy Üdvözlégy Máriát vagy Miatyánkat, akkor ő leszen el [eltűnik], többet nincsen ereje, hogy kísértessen. Ha nem tudsz imádkozni, akkor némülsz meg, vesz el az eszed, nem tudod, mit csinálj ijedségedbe.*[251] (N62)

Van olyan eset, amikor a kísértő lény egyértelműen azonosítható, például amikor a kísértő az *öngyilkos*ságot elkövető ember(ek) *„képében"*/alakjában jelenik meg. Az adatok alapján úgy tűnik, Magyarfaluban a (meg)kísértést nem feltétlenül és nem mindig a visszajáró halott (pl. az öngyilkos vagy a kereszteletlen) vezeklésével magyarázzák. Tapasztalataim szerint a kísértés célja – vagy végeredménye – a megkísértett ember szempontjából értelmezhető, ugyanis a kísértés a megkísértett személy *megtérés*ét vagy *(meg)büntetés*ét célozza meg,, illetve eredményezi. Az ördögbe vetett hithez hasonlóan a kísértetek működésébe vetett hitnek is fontos *valláspedagógia*i funkciója van, ugyanis a felnőttek körében a megkísértést radikális *megtérés*, az életvezetés gyökeres megváltoztatása követi, ami nem biztos, hogy élethosszig tartó állapot, ám olyan *személyes tapasztalat*, ami az érintettekben a későbbiekben is fenntartja a kísértetekkel szemben érzett félelmet. A helyi B. C.-ról például úgy tartják, hogy megkísértését követően egyetlen ünnepnapon sem hiányzott a miséről, illetve lemondott az italfogyasztásról és példaértékűen élte le (rövid) életét.

A (meg)kísértés és a megtérés összefonódása több kísértéstörténetben megfigyelhető. A megkísértés gyakran a megtérést előkészítő esemény/élmény. A kísértés vagy a kísértet észlelése gyakran hallás révén történik, ilyen esetben a kísértő lénynek nincs alakja. A megkísértés ténye gyakran utólag tudatosul vagy nyer azonosítást, a történések elbeszélésére pedig jóval az események megtörténte után kerül sor. A megkérdezettek a kísértést egyértelműen az *ördög* tevékenységével hozzák összefüggésbe, ahogy említettem, attól függetlenül, hogy a kísértő milyen alakban jelent meg. Nem kizárt, hogy éppen az egyházi ábrázolásokból megismert ördögfigurák hatására lesz minden kísértő hiedelemlényből ördög.

[250] Ezt a román *presimț* szóval fejezik ki, ami előérzetet, megérzést jelent.
[251] Lásd még Benedek–Iancu 2002, 57.

Sokan úgy vélik, hogy a gyilkosságok helyszínén kísértetek járnak mindaddig, míg az adott tér egyházi felszentelést nem nyer, az azonban már nem egyértelmű, hogy a meggyilkolt halott lelke, más halott vagy kísértet jelenik-e meg, mint ahogy az sem, hogy ebben az esetben mi a kísértés célja.

> *Itt nálunk a kapuba van ütve meg ember [embergyilkosság történt]. A kapun alól. Egy idevaló legény volt, N. J., az Isten bocsássa meg! S én jöttem a miséről, s egy kicsit be volt sötétedve, s egy nagy berbécs [kos], bizand [esküszöm], ment be a csipkéseken [itt: bokrokon]! S tudom, hogy nem volt berbécs, mert benéztem a kerten, s nem láttam semmit! Keresztet vetettem, s úgy futott.* (N78)

A megkérdezett magyarfalusiak többsége úgy beszélt a kísértetről és a megkísértésről, mint egy, a múltra jellemző jelenségről, aminek a megszűnését az egyházi intézmények kiépülésével, vallásos emlékek felállításával és a pap állandó jelenlétével, a település tereinek megszentelésével, valamint a helyi közösség civilizációs fejlődésével magyarázzák.

> *Jártak a holtak régebb haza, de most nem lehet! Most nem szabad, megtiltotta az Isten, hogy nem járnak, me úgy járkáltak éjjel, mondták a régi öregek, hogy találkoztak össze a holttal, az út közepén ment, ahol vitték. De nem szóltak neki. Nem tudtak neki szólni. Ha szóltak is, ő nem szólott. […] De most nem jönnek. Régebb jöttek.* (N75)

Hiedelemlények

A *helyi vallás* természetfeletti lényei közé sorolandók azok az egykor vélhetően önálló képzetkört alkotó *hiedelemlények* is, amelyek létére ma már csak néhány *hiedelemmonda* utal. A közösség idősebb tagjai körében ismert *kincsőrző szellemek*ről, a *szépasszonyok*ról és a *lidérc*ről szóló mondákból az derül ki, hogy a hiedelemlények alakja és a (keresztény) *ördög* szinte minden esetben összemosódott.[252]

Ma már csak elvétve, egy-két idősebb nő által ismert hiedelemmonda őrzi a falu határához kapcsolódó *sztrigój* és *csuma* betegségdémon-képzet emlékét. A román néphitben – ahonnan vélhetőleg átkerült – megkülönböztettek *élő* és *holt sztrigój*t. Előbbi a született *varázsló*k gyűjtőneve, akik megkötötték az esőt, terméketlenné tették a földet, és betegséget küldtek az emberekre. A *holt sztrigój* az élők közé visszajáró, bosszúálló *halott* neve (Olteanu 2001, 398; vö. Grynaeus 2008a; Pócs 2003, 234). A magyarfalusi mondaváltozatban a két hiedelemlény alakja – további képzeteket is

[252] A kérdésről lásd pl. Pócs 1997b, 59–62.

ötvözve – összemosódott.[253] A helyi hiedelemmonda szerint a *sztrigój* részt vesz (másodmagával) a határba zajló mulatságon, ahol az arra járókat megijeszti, megkísérti, betegséget vagy halálos ijedséget okozva. A monda szerint a démonok a települést védő Szent Mihály arkangyal ellenfelei.



Szent Mihály arkangyal

Azt mondják, hogy azok összepárosodnak. Mert a sztrigójok egyfélék, s a rossz az másféle. S akkor, amikor éjjel ők a határokba járnak, összegyűlnek, muzsikálnak, táncolnak, de nem fogják meg egymást! Csak háttal szökdösnek, ugrálnak. A párok közül az egyik leány, a másik legény, de nem fogják meg egymást! S azután, ha nem mennek ki a faluból, akkor jön Szent Mihály arkangyal, s kergeti ki a pusztaságokra. A Cigineászába[254] *azok vannak, mert sok lelket behúztak oda, két gyermek halt meg abba a vízbe, ami ott van. S én, amikor ott etettem az állatainkat, akkor mindig megdobáltak. Megkísértettek. Egy-egy nagy gajjal [görönggyel] dobtak meg. Úgy féltem, mikor apám küldött arra, hogy jobb lett volna, ha meghalok! Mondtam neki: Nem megyek, apám, mert senki ember nincs ott, és dobálnak meg egy-egy nagy gajjal.* (N76)

A határ kapcsán meg kell említeni a magyar hiedelmek között is ismert *csuma* betegségdémont, hiedelemlényt,[255] aminek a nyomaival a magyarfalusi néphitben is találkozunk. A román folklórkutató Antoaneta Olteanu szerint a csuma több nép mitológiájában a *betegségdémon* megszemélyesítője.[256] A román (ill. a bolgár) néphit csuma-képzetével közeli párhuzamot mutató magyarfalusi adat szerint a csuma

[253] Borsa-völgyében (és a román néphitben általában is) a strigoi a boszorkány (egyik) alakja. Lásd Vajkai 2003, 25.

[254] Határnév Magyarfaluban.

[255] Jung Károly szerint a csuma a *pestis* megszemélyesített démona, Balkán-szerte ismert képzet. Jung 1997, 187. A határ mint „senki földje"-képzetről lásd Pócs 1983, 188–189.

[256] A román néphiten kívül ismert a bolgár, szerb, germán, görög, lett, ukrán, valamint a macedón néphitben is. Részletesebben lásd Olteanu 2004, 93. Vö. Bihari 1980, 258; Vajkai 2003, 25, 108–109.

„*csúf bába*" alakban megjelenő démon, akit *Isten* büntetés céljából *küld* a közösségre. A magyarfalusi monda szerint a csuma „átkel a faluhatáron", és „*csifusz*"-t [tífusz] okoz. A hiedelmek *antropomorf* betegségokozóról vallanak: kolduló, rút külsejű, rossz ingbe öltözött, kezében guzsallyal járó bába, vénasszony, aki ha megkapja a neki járó, kenderből varrt *gyermeking*et, megkegyelmez a falunak.[257]

> *A csuma nagy betegség, az a csifusz betegség. Azt is az Isten küldi. Az éjjel jár, egy nagy csúf bába, azt mondják, s jár egy guzsalyval a keziben […]. Hogy a csuma ne jöjjön be a faluba, az asszonyok össze kell gyűljenek, s kenderből megfonják egy este, tizenkét órakorig, megfonják egyhamar meg es szövik, meg es varrják. Varrnak egy gyermekes ingecskét, s ki kell vigyék, hogy tizenkettőig letegyék a határba. Akkor oda leteszik, s a csuma kapja meg, s többet a faluba nem jön.* (Halász 2005, 397–398; vö. Bihari 1980, 53.)

A fenti idézetek nemcsak a helyi világkép szinkretikus jellegét, hanem vallás és néphit szféráinak egymásba folyását, ötvöződését is jól tükrözik. Hogy e szférák a helyi világképben egyazon rendszerhez tartoznak, az is mutatja, hogy az ártó szellem – s így a kísértés – elleni védekezés formái a keresztény vallás elemeiből építkeznek. A védekezés általános módja a *keresztvetés*, a kötött vagy spontán *ima* elmondása és a *ráolvasás:* „Minden lélek az Urat dicséri, én is őt dicsérem!" A helyi hit szerint a védekezés nem minden esetben hatásos. A sikeres védekezésben Isten rossz feletti győzelmének a megnyilvánulását látják. A verbális védekezés mellett meghatározó a keresztény *amulettek* viselése, a szentelmények, különösen a *szenteltvíz* és a *szentelt gyertya* használata. Napjainkban a fiatalok körében nem jellemző a kísértetbe vetett hit, a kísértetekről sokan legfeljebb a televízióban hallottak, és ahogy említettem, egy korábbi világkép emlékjegyének tekintik. Mások a rossz szellemlények, a kísértetek képzetét emberi fikciónak tartják, a beléjük vetett hitet pedig az emberi félelemmel magyarázzák.

> *Régebben az emberek mentek a mezőn vagy a falun, és azt mondták, hogy kísértették meg, ment be a lába közé a macska, akasztotta meg, verte fel. Most nem, most nem semmi. Most azt mondják, hogy bementek az ördögök a motorokba […] a mesinyakba [autókba], az avionokba [repülőkbe]. Engem nem kísértettek meg soha. Egy reggel találkoztam két emberrel, mentek a buszhoz, én mentem a traktorral. S oda le, ahol csinálják az új hidat, ahol volt a vashíd, amin járunk át, le voltak oda ülve az emberek, imádkoztak, a marhák nem tudtak menni átal a hídon, nem bírták a szekeret, az üres szekeret, azt mondták, a nemtiszta megszállta. Leszálltam a traktorból, mondom, mi van itt jóemberek? Azt mondják, imádkoznak, mert*

[257] A csuma-képzetet napjainkban gyermekek ijesztgetésére használják, de szitokszóként is előfordul („Egyen meg a csuma!"). Lásd Grynaeus 2008b. A gyermekijesztőkről lásd Hoppál 1969, 247–248, 255; Olteanu 2004, 12, 56.

azt ördög megkerítette, s nem tudnak által menni a hídon. Mondom, hogy lehessen? Ne, én által megyek, s nem lesz semmi bajom. Mikor nézem, hát mi volt? A hídon, középen, volt egy hosszú rés, egy krepatura [hasadék, luk], s a szekérnek az akasztója le volt esve, bement a kerlig [akasztó] abba a krepaturába, s többet nem bírtak menni a tehenek. Ők, ha nem nézték meg, hogy mi van ott, elkezdtek imádkozni. S akkor kihúztam az akasztót, mondom, hajtsák előre a marhákat, úgy menetek, hogy csak, de ők úgy is azt mondták, hogy jaj, Istenem, elhagyott az ördög. Így történik soknak! Mert éjjel, amikor mész és látsz valamit, akkor azt hiszed, hogy valaki ott van, de nincs semmi, csak a félelmedbe mintha látnád. Mert úgy én is voltam, hogy mintha látnék valamit, de én nem féltem, mentem feléje, hogy lássam meg, hogy mi van, s nem volt semmi. De aki fél, az megijed. (F74)

Ahogyan a példa is mutatja, a hiedelemlények működésébe vetett hit korábban is *ambivalens* volt, ez – és persze számos más példa is – igazolni látszik azt a felvetést, hogy az ún. *archaikus népi hitvilág* maga is töredezett volt, a képzetek hitértéke nem volt magától értetődő és általános. A hiedelemhagyomány átalakulásának vagy elmúlásának a ténye bizonyos, hogy összefügg – egyebek mellett[258] – az egyház inkulturációs tevékenységével. Ennek során az egyház a helyi vallást és a helyiek vallásos tudatát az *egyházias/doktrinális vallásosság*hoz idomította, melynek eredményeképpen a *helyi vallás*ban a természetfeletti lények *két csoport*ot alkotnak: a *gazdag* „társadalommal" bíró *jó/segítő szellemek* (istenség, angyalok, szentek, jó halottak), és a velük szemben álló *rossz szellem*, vagyis az *ördög*, aki – bár számos alakot ölthet – végső soron *egymaga* (van).

Öngyilkosság, öngyilkosok

A katolikus *katekizmus* tanítása szerint az élet Isten ajándéka, az ember nem birtokosa, hanem felügyelője az életnek. Az *öngyilkosság* ellentétben áll az ember természetes törekvésével, nevezetesen, hogy megőrizze és tovább adja az életet (KEK 1994, 451). Az öngyilkosság az ötödik parancsolat ellen elkövetett bűn (Molnárfi 2005, 302), és sérti a helyes önszeretetet, az embertárs szeretetét, „igazságtalanul megsérti a szolidaritás kötelékeit a családi, nemzeti és emberi közösségekkel, melyekkel szemben kötelezettségei vannak" (KEK 1994, 452).[259] Az egyház álláspontja szerint az öngyilkos felelősségét csökkentheti a súlyos pszichikai baj, a megpróbáltatástól, a szenvedéstől,

[258] Pl. a román nyelv elsajátítása, a városi mentalitás és a modernizációs jelenségek helyi lecsapódása, a média világképformáló hatása stb.

[259] **A** *Magyar Katolikus Lexikon* „öngyilkosság" szócikkének szerzője, Molnárfi Tibor szerint *erkölcsileg* a „beszámíthatóan elkövetett öngyilkosság nemcsak halálos bűn, hanem jogi büntetéseket is von maga után". Molnárfi 2005, 302.

kínzástól való szorongás és félelem. Az öngyilkosok üdvözülését illetően a katolikus katekizmus mindössze a következőket állapítja meg: „Nem kell kétségbe esni azon emberek örök üdvösségét illetően, akik eldobták maguktól az életet. Isten alkalmat adhat nekik valamilyen, csak általa ismert módon, az üdvösséges bűnbánatra" (KEK 1994, 452). Az öngyilkos temetéséről a legújabb katekizmus nem rendelkezik, a magyarfalusi körülmények ismeretében azt feltételezem, a kérdés megoldását az egyház a helyi képviselőre bízza.

A *magyar népi képzetek* között ismert és elterjedt hit szerint az öngyilkos lelkéből *kísértet* lesz, aki a földön bolyong és kísért mindaddig, míg újabb öngyilkos fel nem váltja (Pócs–Nagy 1980, 207–208).[260]

Magyarfaluban az öngyilkosság viszonylag ritka jelenség, tíz-húsz évente fordul elő. Az eddigi esetek kivétel nélkül *férfi*ak által elkövetett öngyilkosságok. A rendelkezésemre álló helyi adatok alapján az események a következők szerint alakultak: az ember, aki adott esetben fizikai vagy lelki természetű betegségben szenved, *fogadalmat tesz* az öngyilkosságra. Ebben a szituációban, hitük szerint, az őrangyal tehetetlen az *ördög* hatalmával szemben, aki nyomást gyakorol az egyénre a tett mielőbbi elkövetésére. A (meg)kísértés körülményeivel ellentétben itt nem a kísértő, hanem az ember teszi meg az első lépést a cselekmény elvégzéséhez. Továbbá, míg a kísértés szakrális eszközökkel elhárítható, megszüntethető, addig – a helyiek szerint – az öngyilkosságra késztetés kevéssé befolyásolható vagy kivédhető.[261]

> *Tesznek szándékot,*[262] *s az a szándék nem jó, mikor teszed! […] Nem jó, mert a rossz veszi el azt a lelket […]. Az, aki odatette a szándékot, amellett ott van [a rossz, azaz az ördög]. S akkor az mondja, hogy most ezt csináld, most azt csináld, serényen [gyorsan], hogy nyerjem el a lelkedet. S akkor ő veszi el a lelkét, s megy vele.* (N55)

Sejthető, hogy a szenvedések közepette azért is jelentős a halál mielőbbi bekövetkeztét kérő fohász a betegek részéről,[263] mert nem egy esetben az öngyilkosság szándéka helyett a szándékot megelőzendő fogalmazódik meg. Ezekben az esetekben a betegek nem a baj, a szenvedés elmúlását, hanem az élet bevégzését kérik a hitük szerint életet adó és az élet felett rendelkező Istentől (Gagyi 2008, 382). „Hogy nem halok meg egyszer!" „Jaj, Istenem, hogy nem veszel el egyszer innen ebből a sok nehézségből!" „Erőst félek, hogy magamra maradtam!"

[260] Lásd még Kunt 1987, 89–90.

[261] Balázs Lajos úgy véli: az öngyilkosság „okát nem lehetett egyértelműen sem az ördögben, sem az emberben keresni". Balázs 2008, 184, 188.

[262] A szándék a fogadalomtétellel határos eljárás, ebben a konkrét esetben egyszerűen csak (rá)gondolást jelent.

[263] Kivált a kilátástalanságérzetet fokozó depresszió esetén.

A közösségben megosztottság tapasztalható az öngyilkosság megítélése terén. A cselekmény értékelésében alapvetően azok a katolikus nézetek dominálnak, melyek szerint az öngyilkosság halálos, a lelket kárhozatra taszító bűn. Míg az öngyilkosságra való késztetést a hivatalos egyházi tanítás különféle pszichikai okokkal (is) magyarázza, addig a helyi hit a tettet egyértelműen az ördög hatásával, az ördöggel való cimborálással hozza összefüggésbe.[264]

Azt mondják, hogy küldte volna a rossz [ti. a cselekmény elkövetésére]! Küldte a rossz, amint itt I. B.-ot is, indemnálta [biztatta] a rossz, hogy menjen oda hozzá, mert annyi kellett csak, hogy megkösd a nyakadat valamivel, odaérintsd. Mert akkor húznak is, hogy menj! Azok olyanok! (N55)

Sokan úgy vélik, a halált követően az öngyilkos lelke rossz helyre jut, azaz a *pokol*ba. Mások szerint ha az elkövető a cselekmény elvégzése előtt/alatt bűnbánatot tartott, nem kárhozik el. Ritkán olyan nézettel is találkozni, miszerint az öngyilkosság Isten által megengedett cselekmény, pontosabban az események utólagos értelmezése során számolnak azzal, hogy a történtek Isten akarata szerint mentek végbe.

A pokolba, mert a lelke az ördögé. Ha megölte magát, nem várta meg, amíg az Isten megadja a halálát! (N46)

Lehet, úgy vót lesz az Istentől [úgy akarhatta Isten] […] nem lehessen tudni. (N72)

Az öngyilkosság kiváltó oka minden egyes esetben más és más, ennek megfelelően a tett közösségi megítélése is változó. Néhány esetben közös tényezők is előfordulnak, úgymint az *alkoholizmus*, a *vallástalan életvitel*, különösen a gyónás és a miselátogatás elhanyagolása. Előfordult, hogy az öngyilkosság egyazon családban következett be. Valamennyi, a visszaemlékezésekből felidézett eset közös vonása végül az eljárás módja, azaz az *önkézzel elkövetett akasztás*.

Ő azért akasztódik fel, mert nem megy a misére. S akkor ő rossz lesz, mert ő nem megy, hogy halljon egy prédikát, hogy halljon egy szép szót, akkor ül itthon, esznek-isznak, nem búsulják a misét. Akkor az ördög bújik be az életükbe. Csinál rosszat, hogy ne legyen jó. (N62)

Amikor 1989 telén a romániai forradalom kitörése utáni napokban a helyi B. Gy. öngyilkosságot követett el, a közösségben hosszú ideig beszéd tárgyát képezte az öngyilkosság kérdése. B. Gy. ugyanis gyermekkora óta példás vallásos életet élt,

[264] Gyimesi párhuzamok: Pócs 2008a, 315.



Régi sírjelek a magyarfalusi temetőben

minden héten elvégezte a gyónást, idősebb korában mindennap részt vett a liturgián, és áldozott, egyik hajnalban, a roráté misét követően mégis kioltotta az életét. A közösség egyik része kétségbe vonta B. Gy. vallásosságának hitelességét, sokan azt feltételezték, hogy súlyos bűn terhe alatt áldozott. A korábbi esetektől eltérően, B. Gy. temetésén a pap gyászmisét mutatott be, a temetőben nem kísérte el, sírját ugyan nem, de a holttestét meghintette szenteltvízzel, és imát mondott felette. A hozzátartozók több alkalommal fizettek misét B. Gy. lelke üdvéért, aki túlvilági állapotára vonatkozó üzeneteket küldött a falusiak álomélményein keresztül a családjának és persze a közösségnek is (vö. Hesz 2005, 357).

Az emberemet is [álmodtam]. Az emberem azt mondja, hogy minek beszéljük őt, hogy ő hogy halt meg, mert nem igaz! Szégyentettjük magunkat s őt is. S akkor P. A.-nénak van ide ki a gödörbe darabja [ti. szántóföldje], s mikor jött haza, akkor azt mondta, mintha hallott volna valami repülést. S csak az emberem azt mondja neki: Anyatás [nászasszony], én kendnek megmondom, azt mondja, mondja meg az asszonyomnak s a gyermekeimnek, hogy imádkozzanak értem, de ne gondolják, hogy én rossz helyen vagyok, mert én jó helyen vagyok. Mi örökké azt gondoltuk, hogy ő, mivelhogy felakasztódott, ki tudja, hol van, de azt mondja, hogy nem!

Sokat imádkoztak érte?
Hogyne! Most is a tegnap fizetett B. [ti. a lánya] érte misét. Amióta megmondta nekünk ezt, azóta örökké feltesszük az ő nevét is. Most négyért fizetek: F., I., N. [ti. elhunyt fiai] s ő, az emberem. S elmondja a pap. Adunk pománába [alamizsnát], s imádkozunk enser [mindig]. (N80)

Az öngyilkosokért egyébként nem szokás halotti miséket fizetni, mivelhogy a *helyiek hite* szerint lelkük végérvényesen az örök kárhozatra jutott, ahonnan nincs szabadulás. Az idézetből az is kiderül, hogy az öngyilkos hozzátartozóit szégyen terheli az elkövetett cselekmény miatt. Egy másik esetben az öngyilkos férfi felesége, röviddel a férj öngyilkossága után, súlyos alkoholista lett, a helyiek véleménye szerint ugyancsak a szégyen miatt.

Az egyház az öngyilkos temetésétől való távolmaradással és némán maradt harangokkal fejezi ki elmarasztaló véleményét. Az öngyilkosoktól az egyház egyedül a szolgáltatásokat (*gyászmise, temetés*i rítus) tagadja meg, a halott testét a hozzátartozók a helyi *temető* egyik, erre kijelölt félreeső részében helyezhetik el, sírjára egyszerű, ácsolt fakeresztet helyeznek.

Mást eltemetnek, mást nem. Nálunk volt B. Gy., erőst hites [vallásos] volt, járt a templomban, de nem volt az eszén, volt olyan rossz betegsége [itt: epilepszia]. S reggel elment a misére, vett szentséget, s mikor hazament, akkor felakasztódott. Azt eltemette a páter. De mást ha meghal úgy, hogy nem gyónik, nem jár a misére, azt nem temeti el a páter. S ha nem járt a misére soha, akkor vették a hótat, mikor meghalt, s vitték fel a temetőben. A páter azt nem temeti el, a deák sem. Csak az emberek viszik ki. (N62)

Nem viszi ki a pap, úgy viszik ki, mint a kutyákat. (N55)

Volt az a Ny., azt úgy ölték meg [meggyilkolták], azt is csak úgy betemették a földre, félre, összetettek két fát, s az volt a keresztje neki. (F92)

A legutolsó ilyen eset alkalmával a pap engedélyezte a halott templomhajóba történő szállítását, sőt imát is mondott az öngyilkosságot elkövető elhunyt halál utáni sorsáért.

VI. LÉLEK, HALÁL, TÚLVILÁG, ESZKATOLÓGIA

LÉLEK

A *római katolikus* tanítás szerint az ember Isten képmására teremtett, *test* és *lélek* egységből álló *személy*. A lélekre vonatkozó bibliai elbeszélések ezt a hitet képekkel fejezik ki: „Isten a föld porából alkotta meg az embert; orrába lehelte az élet leheletét; így lett az ember élőlénnyé" (Ter 2,7).[265] Az egyházi dogmák szerint a *szellemi lelket* Isten közvetlenül és halhatatlannak teremti, a lélek a halál pillanatában nem szűnik meg létezni, elválik ugyan a testtől, ám a végidőbeli feltámadáskor újra egyesül azzal (KEK 1994, 86). A teológia tanítása szerint tehát a lélek a testet „éltető" elv, amely megformálja az emberi létet. A *vienne-i zsinat*on (1311–12) elfogadott, ma is érvényes egyházi tétel az arisztotelészi anyag-forma modellen alapszik, eszerint a test-lélek nem tekinthető külön valóságnak, amely utólag olvadt eggyé, lévén, hogy „a testnek a lélek által van igazi emberi léte". „Az anyag az ilyen lényegi forma nélkül csak képességi léttel rendelkezik. Ezért semmi sincs az emberben, amire külön azt lehetne mondani, hogy ez test, ez meg lélek, hanem a kettő mindig együtt van, konkrétan csak a test-lélek ember létezik" (Gál 2002a, 733–737). E filozófiai koncepció lehet az egyik magyarázat arra, hogy miért nincs az egyháznak testtől független lélekkoncepciója (Schütz 1993, 227).[266] A keresztény művészetben a lélek kicsinyített meztelen ember, újszülött vagy gyermek, de előfordul madár, pillangó, szárnyas, karcsú leány alakban is.[267]

A néprajzi, antropológiai meghatározások a lélekhit és a lélekképzetek kialakulását a *légzés*sel, az *álom*mal, a *szív* (vagy egyéb szerv) működésével, az *élet–halál* dichotómia tapasztalatával stb. hozzák összefüggésbe.[268] A magyar néprajzi adatok alapján úgy

[265] A katolikus katekizmus szerint „a Biblia a lélek szóval gyakran az emberi életet jelöli […] »a lélek« a szellemi alapot jelenti az emberben". KEK 1994, 85. Vö. Lükő 2001, 30; Pál–Újvári 1997, 301; Rózsa 1997, 56, 63; Tánczos 2006, 128.

[266] A páli levelekben szereplő „szellemi testekről" lásd McDannell–Lang 2001, 57–63.

[267] A keresztény ikonográfiában a testet a halál pillanatában elhagyó lélek szimbóluma általában a madár. Seibert 1980, 204.

[268] Edward B. Tylor például a vallást úgy határozta meg, mint *szellem*lényekbe vetett hitet („the belief in Spiritual Beings"), e korai vallásosságot pedig *animizmus*nak nevezte (Tylor 2003, 304; vö. Láng 1971, 221–237). Émile Durkheim azt állította, a *lélek*képzet az ember azon elgondolásán alapszik, hogy az ember kettős életet él: egyiket ébren, másikat álomban. Feltevése szerint ebből a gondolatkörből alakult a *hasonmás lélek* képzete, az egyén „másik" énje, akinek bizonyos körülmények között „megvan az a képessége, hogy elhagyja a lakóhelyéül szolgáló szervezetet, s távoli vidékekre vándoroljon" (erről lásd még: Pócs 1997b, 36–41; 1998, 29). Durkheim úgy vélte, az így

tűnik, a magyarság körében több lélekképzet is ismert, ilyen a lehelettel azonosított *lélegzetlélek*, ami azon a hiten alapszik, hogy az ember, amíg él, lélegzik, halálakor kileheli a lelkét. A másik a *szabad-* vagy *árnyéklélek*,[269] aminek alapja az a hit, hogy a lélek a testtől átmenetileg (pl. alváskor, álomban) függetlenedhet, eltávozhat, visszatérhet.[270] E dualisztikus lélekfelfogás a mai nyugati kultúrákban is fellelhető (Pócs 1980a, 439; 2001c, 121–122). A halottal kapcsolatos magyar képzetek Pócs Éva szerint önálló lélekképzetek, nincsenek korrelációban az előbb említett két lélektípussal, bár a néphitben több ponton is érintkeznek.[271]

Magyarfaluban bonyolult, sokrétű elképzelések figyelhetők meg a lélekről. A lélekhit mibenlétét nagyban meghatározza a katolikus egyház lélekről szóló tanítása, ám homogén, egységes lélekhitről sem az egyházi nézetek kapcsán, sem a közösség esetében nem beszélhetünk. A helyi képzeteket a népi biblikus elképzelések és az egyéni tapasztalatok színezik,, illetve bonyolítják. A lélekről szerzett információk az irányított beszélgetésekből, a mindennapok élethelyzeteire, történéseire való reflexiók megfigyeléséből származnak, de tanulsággal járt a nyelvben rögzült, lélekre utaló szófordulatok számbavétele is. Az egyéni világképekből és a különböző szituációkban nyert adatok alapján az alábbiakban összeállított lélekképzetek ilyen formában egyetlen személy lélekhitével sem nevezhetők azonosnak, ám az mindenképpen állítható, hogy az egyéni elképzelések ennek a hagyománynak a keretei között formálódnak.

Magyarfaluban a vallásra, a hitre, így a lélekre vonatkozó elképzelések rendszerszerű kifejtése, egyáltalán a megfogalmazása nem jellemző sem a kutatóval folytatott beszélgetések alkalmával, sem pedig a mindennapi kommunikációs interakciókban. A lélekről folytatott beszélgetések során is sokan elmondták, hogy a jelenségekre vonatkozó tudás letéteményese az egyház és annak helyi képviselője, a kutató tehát jobban jár, ha az ilyen tárgyú beszélgetéseket a pappal bonyolítja le. Az egyházzal közösségben élő emberek „tudatlanul is azt vallják, amit a hitük [itt: vallásuk] képvisel".

Magyarfaluban a lélek létezésében vetett hit olyan *vallási dogma*, amit a többség hittel vall, de nem kevés azok száma sem, akik tagadják az önmagában álló, testtől

kialakult lélek(képzetek) idővel (tkp. a test halálát követően) teljesen független, önálló hatalommal bíró lényekké váltak, akiket az emberek adományokkal, áldozatokkal, imádsággal engesztelnek ki. Durkheim 2003, 56–61, 225. Lásd még Eliade 2001, 150; Lathman 1987/2, 301–302; Rivière 1987/13, 426–430; van der Leeuw 2001, 241–269; Voigt 2006, 27–37.

269 Erről külön lásd Pócs 1997a, 36–41; 1990, 626–628. A magyar lélekképzetekről összefoglalóan lásd még Kunt 1987, 188–200. Gyimesi párhuzamok lásd Hesz 2008, 38–48.

270 Egyes tudományos értelmezések szerint a testlélek az életképesség, a szabadlélek a személyiség funkcióit tölti be. Lásd Kovács 2002, 58–59; Pócs 1980b, 439; Róheim 1925, 178; Virt 2001, 16, 60; Voigt 2006, 29, 33.

271 Pócs Éva kimutatta, a halott (lélek) több, egymás mellett élő, különböző korú képzet gyűjtőfogalma, „részint a halotti szokások hagyományos rendjébe tartozó gesztusok, cselekmények magyarázataiként él, részint a visszajáró halottal vagy a halottlátók túlvilági életre vonatkozó tudósításaival foglalkozó hiedelemtörténetek tartozéka". Pócs 1980a, 438–440. Vö. Voigt 2006, 27.

független vagy akár a testben élő lélek létezését. Utóbbi elképzelések szerint a halált követően az emberi létezés végérvényesen megszűnik, ami azonban nem feltétlenül jár együtt a feltámadás tagadásával. A helyi elképzelések szerint az embernek *egy lelke* van,[272] működését alapvetően *biológiai* és *morális* szükségletek (pl. *légzés* és *lelkiismeret*) ellátásában határozzák meg. A lélek a fogantatás pillanatában jelenik meg a testben (vö. Erdész 2001, 26), ám teljes értékűvé, azaz pogányból[273] üdvösségre jelöltté a keresztséget követően válik.[274] Más elképzelés szerint a lélek a magzat három hónapos korában jelenik meg. A lélek „tartózkodási helyét" leggyakrabban a vérben, a szívben, az agyban, a légzésben vagy az emberi test egészében jelölik meg,[275] ami az ember egységének, a test és a lélek összefonódottságának a hitét is tükrözi.

Hát, mámám – az Isten nyugitsa meg! –, amikor halt meg a komaasszonya, mert adtak volt neki valamit, [mérgezett] ételt, hogy meghalt, azt mondja mámám, hogy az az asszony addig mondta, hogy a lelke elindult a lábától fel, fel a térdén, s amikor felért a nyakáig, akkor azt mondta, hogy no, immá kész. S akkor meg is halt. (N64)

Mások úgy vélik a lélek szellem, amit a levegőhöz, párához, ködhöz hasonlóan képzelnek el.

Amikor az ember utoljára nyel, aztán hal meg, akkor kijő egy ábur [pára], s az az ábur, az a lélek.
Kend látott vaj egyszer lelket?
Én, mikor B. meghalt, akkor mondom neki: B.! El akarsz hagyni? S azt mondja: Há… [igen]. Húzott [ti. levegőt vett] háromszor, s akkor, amikor egy nagyot nyelt, akkor én odabújtam közel, mert a gyertyát gyújtottam, s akkor éreztem, hogy az vert [ti. lüktet], mint egy ábur, az a lélek. S akkor elment, s az ember maradt fără suflet [lélek nélkül]. (N76)

A lélek létezését egyesek az agy működésével magyarázzák. „A nagyagy alvása az, amit álomnak nevezünk" (F72). Eszerint az ember halálát a kisagy „leállása", nem

[272] A magyarfalusi halottkultuszt feltáró Virt István adatai szerint a magyarfalusiak különbséget tesznek a *szuszogó* (testlélek) és az *eszme* (szabadlélek) között. A szerző által felvázolt kettős lélekhitre vonatkozó képzetek nyomaira terepmunkám során nem bukkantam, a jegyzetekben feltüntetett adatközlők többsége ma már nem él. Virt 2001, 18; 2007, 297.

[273] A pogányság itt az áteredő bűn állapotát fejezi ki.

[274] Az egyház a kereszteletlenül elhunyt gyermeket nem tekinti (ma sem) saját halottjának, nem részesíti hivatalos temetési szertartásban. Vö. Thomas 1971, 36–37.

[275] A vérrel vagy a légzéssel azonosított lélek a Biblia szövegeiben is előfordul. Lásd Gál 2002a, 733–737. Lásd még Durkheim 2003, 228–248; Seibert 1980, 204. Vö. Hoppál et al. 1997, 140; Pál–Újvári 1997, 301; Tánczos 2006a, 223; Voigt 2006, 26.

pedig a lélek távozása okozza.[276] Ismert más, fiziológiai természetű értelmezés is, miszerint a lélek nem más, mint az élet „érzése", a létezés érzékelése, vagyis az emberi szervezetet, a testet működtető princípium, ami azonban önmagában, azaz a testtől függetlenül nem létezik.

A jelenlegi adataim tükrében a *lélek funkciói* a következőkben összegezhetők: a lélek az, ami szeret, szenved, megijed, gondolkodik, emlékezik. A lélek az, ami minden szerv működésében benne van, mindabban részt vesz, amit életnek nevezünk. A test fiziológiai funkcióit ellátó lélek és a halott túlvilági sorsáért felelős lélek ugyanaz. E tekintetben, úgy tűnik, a magyarfalusiak elgondolásai eltérnek a szakirodalomban olvasható egyéb elképzelésektől, melyek szerint az életlélek/testlélek és a szabadlélek nem feltétlenül azonos a halál után tovább élő lélekkel.[277] Itt ugyanis a túlvilághit alapja éppen az, hogy a túlvilágra a test halálát túlélő lélek jut, ebben a folyamatban tehát nincs törés.

A helyi elképzelések szerint bizonyos fizikai betegségek mögött lelki okok húzódnak meg, a helyi népi gyógyító eljárásokban számos a lélek épségét, tisztaságát óvó-védő rítus ismert. A lélek legfőbb védelmezője a keresztségben kapott *keresztnév*, azaz a patrónus szent, továbbá az *őrangyal*.

> *Két nagy erő van, s ők viszik az eszedet ide is, oda is. Isten a jóra, az ördög a rosszra, s aztán, amelyik lebírja a lelkedet, azé leszel.* (F62)

A lélek természetére, működésére vonatkozó tapasztalatok, ismeretek a nyelvi fordulatokban és az imák végén elhangzó felajánlásokban is megjelennek. Ezek a rövid szentenciák a lelket a légzéssel és a szív működésével hozzák összefüggésbe. Egyesek szerint a szív a test halálát követő hatodik héten indul romlásnak, ami abból a szempontból is érdekes, hogy ugyanennyi ideig tart a szoros értelemben vett *gyász*, és az egyház éppen erre az időpontra írja elő az ún. *halotti mise* (prohod) fizetését.[278] Vannak végül olyan rögzült szófordulatok, amelyekben a lélek a személy karakterét, tulajdonságait, személyiségjegyeit jeleníti meg.

> *Annyit futottam, hogy majt'* kileheltem *a lelkem.*
> *Annyit búsultam, hogy* megfeketedett *a lelkem.*
> *Nem* bírja *mán' a lelkem ezt a sok szenvedést.*
> *Olyan beteg voltam, hogy azt gondoltam, még egy* szuszogás, *s oda a lelkem.*
> *Olyan* tiszta *lélek!*

[276] Itt valószínűleg a feltételezett testlélek-képzet valamilyen formájáról lehet szó.

[277] Vö. pl. Pócs 2001c, 122.

[278] Ugyanakkor vannak olyan értelmezések is, melyek szerint ez a képzet a Jézus Krisztus feltámadása és mennybemenetele között eltelt negyven nappal függ össze. Vö. Gazda 2001, 302.

Lelke sincs, olyan bűnös!
Gyenge *lélek*.

Hogy mindeme ismeretek és képzetek hogyan nyilvánulnak meg a mindennapokban, arra azért nehéz válaszolni, mert a lélekhit a teljes emberi életvilágot átszövi. Tapasztalataim szerint Magyarfaluban a lélek szükségletei pontosan olyan fontosak és meghatározóak, mint a test szükségletei – előbbi a túlvilági életre, utóbbi az evilági életre vonatkozóan –, ám az, hogy mindeme szükségleteknek mikor és miként tesznek eleget, meglehetősen változó, nem feltétlenül tudatos és nem feltétlenül következetes.

Lélekhit és halottkultusz

A magyarfalusiak lélekkel kapcsolatos elképzeléseinek behatóbb megismerését a *halottkultusz* és a *túlvilághit* teszi lehetővé, ezért a következőkben röviden áttekintem a magyarfalusi halottkultuszban megjelenő, *lélek*kel kapcsolatos tapasztalatokat, képzeteket. A rítusok és a kultuszhoz kapcsolódó társadalmi normák ismertetésére, az élők és holtak közötti kapcsolat és csereviszony felvázolására csak annyiban térek ki, amennyiben kitűzött célom – vagyis a *lélekképzetek* ismertetése – szempontjából szükség mutatkozik.

A *halál* tényét a magyarfalusiak a vallás tanításaival egybecsengő, bibliai alapokon nyugvó hagyománnyal magyarázzák, éspedig azzal, hogy az ember porból lett és porrá lesz (*Ter 2,7*), azaz *halandó* lény. A helyi vélekedések alapján a halál ténye két dolgot jelent. Jelenti egyrészt azt, hogy az ember teremtmény, akinek a földi élete véges, másrészt azt, hogy az élet ura nem az ember, hanem a teremtő Isten. Az egyház tanításával szemben, miszerint a halál a bűn következménye, sokan úgy vélik, a halál Isten eredeti tervéhez tartozott.[279]

Én gondolom, hogy az Istentől van, hogy meg kell halj! Hát mennyi sok esztendeje, hogy van a világ! Ha mind élnének, kik meghótak azok es, akkor még elférnénk a világon? Hol férne el annyi világ [itt: ember]? Így vót az Istentől, én azt mondom. (N62)

A halál életidegen, az elmúlás fájdalmát sem a *feltámadás*ba vetett hit, sem a túlvilági viszontlátás reménye nem csökkenti. Mindeme, a vallás alapdogmái közé tartozó, a helyiek körében is hittételként elfogadott tanítások végső soron „vágyak" (vö. Kunt 1987, 251–256). Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy mind a halál, mind pedig a túlvilág

[279] A magyar parasztság hagyományos halálképéről lásd pl. Kunt 1987, 41–100. Lásd még Grancea 2007, 96–108.

a vallás és a helyi világkép legbizonytalanabb területe, az ezekről a kérdésekről való gondolkodás a *képzelet* révén lehetséges, az így elnyert adatokat e *körülmény* szigorú figyelembevételével lehet csak értelmezni. Ennek ellenére, nem egészen paradox módon, a halál utáni „élet" bizonytalansága a vallásos életvitel egyik legmeghatározóbb motivációja is egyben.

> *Hát mik mondunk mindenfélét. Gondoljuk, hogy így lenne, túl lenne. Egyik ezt mondja, a másik még mást mond, még a papok es! Hol ezt mondják, hol azt! De mind, ahogy mondtam én neked: onnét nem jött vissza senki, hogy megmondja, mi van ott! Nem tudjuk! Mikor odajutunk, meglássuk.* (N74)

> *Nem lehet megtudja ember azokat a dolgokat! Ha tudnánk, mi van a halál után, ki tudja, lehet nem es élnék úgy, ahogy kellene! Lehet, nem dolgoznánk, ki tudja, milyen bolondságokat csinálnánk?! De így meg kell szokotáld [mérlegelned kell], hogy mit csinálsz!* (N62) (Vö. Balázs 1995, 28.)

Az idézetek némi magyarázatot nyújtanak arra nézve, mi az oka annak, hogy a helyiek törekszenek a vallásos életvitelre, és szinte állandó jelleggel „készülnek" a halálra. Vannak olyan helyezetek (pl. alvás, hosszú utazás, betegség), amikor hangsúlyosan is megjelenik a halál gondolata, a „halálfélelem": „lefekszel, de nem tudod, hogy reggel felkelsz-e"; „nem tudod, meddig van az élő nap"; stb. Ezek a félelmek, viszonyulások nagy hatással vannak a vallási törvények és a helyi kollektív erkölcsi normák betartására.

A halál *előjel*eire vonatkozó hiedelmek a családi és a társadalmi tradícióban, szóbeli keretek között hagyományozódó képzetek, amelyek fontos szerepet töltenek be a halállal/temetéssel/gyásszal kapcsolatos információk tárolásában, rendszerezésében és működtetésében (vö. Fejős 1985/I, 30),[280] ugyanakkor az is hangsúlyozandó, hogy ez a tudás nem statikus, inkább egy folyamatosan változó ismerethalmaz.[281] Magyarfaluban úgy vélik, természetes halál esetén a lélek *előkészíti* a haldoklás körülményeit, azaz a test halálát, amit számos, itt most nem ismertetett *előjel* tesz felismerhetővé, és amely

[280] A kérdésről lásd még Balázs 1995, 22–51; Kovács 2002, 36–51; Kunt 1987, 103–109; Virt 2001, 18–24.

[281] Erről lásd Berta 2001c, 252. A magyarfalusi adatok alapján elfogadható Pócs Éva megállapítása, aki szerint a halálra utaló előjelek mindennapi jelenségek véletlenszerű, „téves ok-okozati összefüggésekként való állandósulás" révén alakulnak ki. Pócs 1990, 686–688. Lásd még Kunt 1987, 103. Vö. Luby 2002, 179. Berta Péter a közelgő halálra vonatkozó jósló technikák három – a magyarfalusi gyakorlatban is fellelhető – típusát határozta meg. Az első csoportba sorolta az *álmok* értelmezéséből és az *állatok* rendkívüli *viselkedésé*ből levont következtetéseket. A második csoportba sorolta azokat az *előírások*at, melyek megszegése a néphit szerint (újabb) halálesetet vonnak maguk után. Végül olyan esetek, ahol az *észlelő* számít a jóslás voltaképpeni elindítójának. Részletesebben lásd Berta 2001c, 244–261. Vö. Virt 2001, 19.

előjelek megsemmisítésére a beteg vagy a haldokló közelében élők részéről kísérlet történik. Ez a hit a halál és a temetés körüli történéseket értelmező beszélgetésekben jelenik meg a legmarkánsabban.

Látod-e, ő dórilta [kívánta] a pitánt,[282] *de máskor is mondta ő, hogy süssek. Ki gondolta lenne, hogy utoljára akart még enni? No, ő szerette erőst, me mikor kicsike vót, azt ette.* (N72)

Hát, ott akár szól, akár nem, ha úgy van, hogy meg kell haljon, meghal, nem? Majt' minden halál váratlan jő! S melyik hirtelen hal meg, vaj akcidentba [balesetben]? Vannak ezek a izék [ti. hiedelmek], de ott az Isten, ahogy akarja, úgy lesz! (N62)

Halálközeli állapot (pl. súlyos betegség) esetén az *előjel*ek egyik funkciója a *figyelmeztetés*, egyrészt a beteg vallásos (lelki) igényeinek sürgős kielégítésére, másrészt a temetési szertartásra való felkészülésre. Megjegyzendő azonban, hogy a háztartások többségében, függetlenül attól, hogy van-e vagy nincs a családban idős személy vagy halálos beteg, a temetéshez szükséges *alapkellékek* (kendők, gyertyák, koporsódeszka, pénz stb.) rendelkezésre állnak. Ez nem pusztán a váratlan helyzetekre való készenlétet jelenti, hanem azt is, hogy az egyén (vagy a család nevében az édesanya) maga (is) gondoskodni kíván a halála és temetése körüli folyamatok zökkenőmentes lebonyolításáról. Ehhez hasonlóan, nemcsak a haldoklóhoz, hanem a betegségben szenvedőkhöz, sőt az idős emberekhez is minden hónap első péntekén papot hívatnak, aki a beteget a *bűnbánat*, az *eucharisztia* szentségében részesíti, a haldoklónak pedig kiszolgálja a *betegek kenete (szent kenet, utolsó kenet)* szentséget.[283] Haldokló esetében a szentségek kiszolgálása vallási kötelezettség, mulasztás esetén nemcsak a pap, hanem a közösség is kritikát fogalmaz meg a hozzátartozókkal szemben. A szankció nem a halottra, hanem az élőkre vonatkozik, tehát nem a halotti rítusok megvonásában, hanem a hozzátartozók szóbeli megrovásában jut kifejezésre. A rítusok/szentségek a haldokló számára rituális tisztulást, a hozzátartozók számára megnyugvást nyújtanak arra nézve, hogy a vallás és a hit rendje szerint jártak el.

Abban az esetben, ha a halál beállta nem váratlan, a haldoklót a családtagok, esetleg a szomszédok, barátok veszik körül, (szentelt) gyertyát gyújtanak, amit a kezébe adnak, vagy mellé helyeznek, ami a hit szerint enyhíti az agóniát, „megvilágosítja" a *lélek* túlvilági útját (Virt 2001, 32). Előfordul, hogy a haldokló azt kéri, ültessék a földre vagy a kedvenc székére, saját ágyába, régi tárgyait kéri, ünneplőbe kíván öltözködni, és búcsúzkodik. A testből távozó *lélek* szenvedését enyhítő vagy a meghalást segítő cselekmény tehát a beteg test földre helyezése, a szoba átrendezése, az ajtó és/

[282] Kukoricalisztből készült kenyérszerű sütemény.
[283] A haldokló különleges státusáról lásd Balázs 1995, 52–54, 76, 82. Vö. Thomas 1971, 39.

vagy az ablak kinyitása, a tükör letakarása, valamint az imádkozás.[284] Gyakori, hogy a haldokló *lélek*ben erős késztetést érez arra, hogy megbékéljen egykori haragosaival, magához hívatja őket, bocsánatot kér tőlük. A haragosok részéről a megbocsátás elvárt és ajánlott, ellenkező esetben – a helyiek hite szerint – saját haláluk körülményeit nehezítik meg. A halál körülményeire vonatkozó népi előírások betartása a nem természetes vagy kórházi környezetben beállt halál esetén nem lehetséges, ebben az esetben a halott túlvilági útját könnyítő szokásokat az egyházi szertartások pontos elvégzésével, az alamizsnaadással és bizonyos tárgyak koporsóba helyezésével pótolják.

A *lélek* távozására a magyarfalusiak több kifejezést használnak. A leggyakoribb a „kilehelte a *lelkét*";[285] „elhagyta a *lelke*"; „kiment belőle a *lélek*"; „az utolsó nagy sóhajjal kiszáll a *lelke*" (Virt 2001, 28, vö. Kovács 2002, 73); „kifújja a *lelkit* a száján" (Virt 1993, 61). A magyarfalusiak szerint a haldoklást, a lélek „kilehelését" akadályozza vagy nehezíti a hozzátartozók sírása, *„visszasiratása"*, ezt a tevékenységet mind a pap, mind pedig az orvosok tiltják.[286] A közösség számára a halál beálltát a harang adja hírül, amit ma már csak a déli órákban kongatnak meg. A harangszó ún. „verse" (ti. kongatásának módja) azt is jelzi, hogy a halott kiskorú vagy felnőtt. Egyesek szerint a temetésig és a temetési szertartás alatt szóló harang a *lélek* túlvilági útját könnyíti.[287]

A lélek test halálát követő sorsáról szóló elképzelések rendkívül sokfélék és a túlvilág eszméjével kapcsolatosak, e képzetek kialakulására pedig nagy hatással volt és van az egyház és az egyházi ikonográfia – erről a későbbiekben még szó lesz. A magyarfalusiak szerint az ember túlvilági létezési módját tekintve *lélek* vagy *szellem*, ám a mindennapi kommunikációban a *„hót"* kifejezést is használják. Egyesek úgy vélik, hogy a halál pillanatában a *lélek* már a túlvilágon van, mások szerint a temetés napjáig a holttest a régi környezetében tartózkodik, vagy a ravatalozó fölé helyezett „kendezőbe" (szőttesen) rejtőzik,[288] végül az a képzet is gyakori, miszerint a *lélek* negyven napig az élők világában tartózkodik. A *„halottas háznál"* tartózkodó *lélek*ről

[284] Valamikor a közösség egészében gyakorolt szokásokról van szó, amit ma már csak elvétve ismernek. Virt István említi, hogy „Magyarfaluban egy-egy pénzérmét tesznek a halott nehezen lezárható szemeire". Ezzel a képzettel a mai gyakorlatban nem találkoztam. Lásd Virt 2001, 30–35. Vö. Balázs 1995, 83; Kovács 2002, 73; Róheim 1925, 156–158; Szabó 1982, 178; Tánczos 2006, 137.

[285] Eszerint a haldoklás folyamatában a lélek maga a lehelet. A képzet ókori párhuzamairól lásd Seibert 1980, 204.

[286] További, témához kapcsolódó képzetek lásd Virt 2001, 29.; Jankus 2001, 164.

[287] Egy mások által nem ismert elképzelés szerint, „amikor holtnak szól a harang, akármikor, az alatt az idő alatt a pokolba s a purgatóriumba nem szenvednek a lelkek".

[288] A halott test „státusáról" fontos vallásantropológiai áttekintést nyújt Hesz Ágnes. Hesz 2008, 48–50. Magyarfaluban az említett „kendező" kerül a temetési szertartás alatt a „Szent Mihály lovára" vagy a „halottas szekérre". A „lélekvászon" elnevezést néhány idős ember ismeri. Tánczos Vilmos közléséből ismerünk olyan adatot, miszerint a csángók úgy tartják, azért szükséges a „kendező", hogy Szent Mihály letörölhesse vele a kaszáját, amivel a halott nyakát „elvágta". E képzet nyomait Magyarfaluban nem leltem fel. Tánczos 2006, 84; Virt 2001, 46. Vö. Balázs 1995, 133.



Ravatal, lepedővel letakart halott, égő gyertya

szóló képzet magyarázza a *lélek* etetésére, a tükrök letakarására vonatkozó, ma már kevesek által betartott szokásokat is.[289] Az idős adatközlők szerint Magyarfaluban egykor úgy tartották, a halott *lelkét* a „*kaszáló napszámos*", azaz *Szent Mihály* szállítja a személyes ítélet helyszínére a halál pillanatában.[290] Olyan vélemény is ismert, miszerint a halál egy *szellem*, aki Isten parancsára magával ragadja és Isten elé viszi a *lelket*. A halállal tusakodó *lélek* mellett az Isten és az ördög küldöttei, valamint a túlvilágon tartózkodó üdvözültek (közelebbről a rokonok) várakoznak (vö. Balázs 1995, 44; Jankus 2001, 162; Kovács 2002, 53).[291] A *haldoklás* körülményei kapcsán jelenik meg a legmarkánsabban a lélek *princípium*, *lételv* jellege: akkor, amikor elhagyni készül a testet, a test egészen ellehetetlenedik, elerőtlenedik, nem képes harcolni a halál ellen. A haldoklásról és a különítélet körülményeiről szóló elképzelések több szinten, több tekintetben is fedik egymást, mi több, egyesek szerint a két folyamat voltaképpen egy esemény.

A premortális fázistól kezdődő és a halotti tort követő negyvennapos gyász végéig tartó *rituális események*nek kettős funkciója van. Egyrészt a halott (szimbolikusan a lélek) ellátása, túlvilágra vezető útjának megkönnyítése, a túlvilághoz szükséges „feltételek" megteremtése, másrészt az élő hozzátartozók új társadalmi állapotba történő átvezetése (Virt 2001, 60, 67–68).[292] Ez a két funkció nem is választható el egymástól, egyforma súllyal bír. Ehhez hasonlóan a halott *testére* és a *lélekre* irányuló rítusok között sem igazán tehető különbség, a rítusok a *halott*ra irányulnak. A halottas

[289] A tükör letakarását egyesek azzal magyarázzák, hogy abban megpillantható a *halott lelke*, mások szerint az ördög (Virt 2001, 33), ami újabb *lelke*t követelhet magának. Egy vélemény szerint a *halott lelke* galamb alakban jelenik meg a tükörben. Sokan a gyászra való tekintettel takarják le a tükröt; van, aki a negyvennapos gyász időszakában nem is használja.

[290] A katolikus eszkatológia különbséget tesz különítélet és végítélet között. A tanítás szerint különítéletre (az egyéni cselekedet és hit jutalmára) közvetlenül az ember halála után, utóbbira pedig a világ végén kerül sor. Lásd KEK 2002, 287–288.

[291] Gyimesi példák lásd Pócs 2008a, 315.

[292] Magyar kitekintés lásd Keszi Kovács 1982, 118–119; Kovács 2002, 58–59; Róheim 1925, 178; Szabó 1982, 179.

házban a tér kultikus tartalommal töltődik fel.[293] Bizonyos terekben csak megengedett cselekmények, csak meghatározott időpontban és csak kijelölt személyek által végezhetők el. A rítusok forgatókönyve általános, a benne foglaltak megvalósulása, megvalósítása azonban szinte mindig egyedi, változó. A holttest helyi szokásrend szerinti *„felkészítése"*, a temetésre való rituális előkészület szimbolikusan a *lélek* túlvilági útját segíti.[294] A ravatal mellett állandó jelleggel ég a *gyertya*, és arra is figyelnek, hogy a halott mindig *emberi felügyelet* alatt legyen.

A halott felügyeletét, védelmét szolgálja a *virrasztás* is,[295] ami egészen a temetés napjáig tart, és amin a faluközösség bármely tagja részt vehet, a nap bármelyik szakában. A virrasztás további célja a halottól való *búcsúz*ás, a halott *lelki* üdvéért történő *imá*dkozás.[296] Előfordul, hogy a virrasztók közt van olyan, aki első alkalommal jár az adott ház udvarán. Ellenséges viszonyban álló rokonok csak a templomi *gyászmisé*n vesznek rész, bár ez alól is akad kivétel. Egy ilyen eseménynek magam is szemtanúja voltam. Az egyik falubeli nem vett részt elhunyt testvére temetésén, három hónappal később azonban meghalt, a helyiek pedig egyértelmű összefüggést véltek felfedezni a két esemény között. Ebből is kitetszik, hogy bármennyire is meghatározó a túlvilághit normatív jellege, nem minden esetben kötelező erejű,, illetve hatékony; a kárhozat elrettentő volta nem serkenti (maradéktalanul) az élőket arra, hogy az örök kárhozatot elkerülendő, haragosaikkal megbékéljenek.

A temetést megelőző napon, általában az esti órákban, a kántor elmondja *„a 'zótár"*-t, azaz a *halotti zsoltár*t. Erre az időre a halott köré a közvetlen hozzátartozók gyűlnek, akik az imát követően hangosan siratják a halottat. A *siratás* fontos társadalmi funkciót tölt be, a következőkben, eltávolodva kicsit a lélekhit kérdéséről, erről lesz szó.

[293] A kunszentmártoni szakrális környezet vizsgálata során Barna Gábor hasonló következtetésekre jutott. Barna 1987, 230. Lásd még Balázs 1995.

[294] A halott mosdatása – amennyiben otthonában éri a halál, és nem a kórházban – az udvar hátsó, nem nyilvános szegletében történik (vö. Virt 2001, 37). A *halottferesztő* általában a halottal azonos nemű, nem vérrokon, idősebb személy. A mosdatásra használt víz és ruhadarab, a halott levágott körme és haja a kert sarkába ásott árokba kerül. A halott haját, körmét korábban a koporsóba helyezett párnába tették, napjainkba földbe ássák. A ravatalozás helyszíne az egyik – általában az ún. *tisztaszobá*ban lévő – ágy vagy az erre a célra állított *(nyújtó)pad*. Szokás szerint a halott arcát kelet felé fordítják, lába az ajtó irányában van, bár ezt a szokást nem minden esetben tartják be. A ravatalozóként berendezett szobát temetésig nem söprik ki, temetés után azonban *újrafestik*.

[295] Erről részletesebben lásd Virt 2001, 48–58. Magyar néprajzi áttekintés lásd K. Kovács 1994; Kunt 1987, 142–145; Tátrai 1982, 572–573.

[296] A szobában vagy az udvaron a halottnézők és virrasztók számára ülőhelyet biztosítanak. A virrasztókat étellel és itallal kínálják meg. A virrasztóban az imamondás és a beszélgetés szabálytalanul váltja egymást. Megesik, hogy a rózsafüzért is elmondják közösen. A beszélgetések tárgya meglehetősen változó, a halott élete és a vele kapcsolatos emlékek felemlegetése ellenben visszatérő téma.

Kitekintés: a siratás

A helyi egyház ma már tiltja – legalábbis a pap jelenlétében nem engedélyezi – a hangos *siratás*t, ami szerinte ellenkezik a feltámadásba vetett hittel.[297] Magyarfaluban ennek ellenére az elsiratás nyilvános és őszinte elvégzését normák követelik meg, ugyanis az örökösöknek kötelessége köszönetet mondani a közösség előtt az örökségért.[298] A siratás abból a szempontból sem semleges jelenség, hogy a *közbeszéd* a későbbiekben felemlegeti az itt elhangzottakat. A hangos, dallamos siratás a szűk *család* tagjaira és a *baráti* vagy *szomszéd*ságiviszonyban lévőkre jellemző.[299] A *rögtönzött*, *panasz*t és *köszönet*et kinyilvánító szavakból álló siratók tartalmi jegyeik alapján egységesnek mondhatók, ám ezek a siratók nem azonosak sem az ún. halottas vagy halotti, sem pedig a temetési szertartáshoz kapcsolódó, többnyire a gyászmisén énekelt egyházi népénekekkel és a virrasztóénekekkel.[300] A halál okozta veszteségérzésből, valamint a siratás természetéből adódóan a rögtönzött siratók alkotóelemei visszatérő motívumok, olykor sorrendiség is megfigyelhető bennük, ám előadásmódjukban meghatározó a *spontaneitás*.[301]

A siratás hatása kétirányú: a siratóknak lelki enyhülést nyújt, a közösség számára *információ*t közöl. Az elhunyt életéről közöl információkat, az elhunyt erényeit, jó tulajdonságait fogalmazza meg, mintegy példaképül állítva az élők számára. Az elhangzottak olykor a halálozás körülményeit (baleset, szenvedés, betegeskedés stb.) is összefoglalják, részben az okok keresése és a történések magyarázása céljából. A siratás feltárja a sirató és az elhunyt kapcsolatát, és az életben maradtak gyászáról, szenvedéséről, magányáról is megemlékszik. A siratásban természetesen Istent is megszólítják, hálát mondanak az elhunyt életéért. Ez magára a gyászhangulatra is hatással van, hiszen mások érzékenységét kiváltó pszichikai hatást kelt. Édesanyák és fiatalkorúak halála

[297] Kodály Zoltán már a XX. század elején feljegyezte, hogy a zoboraljai Ghymesben (1915-ben) sem nézte jó szemmel a pap a siratást. Kodály 1966, 7.

[298] Az antropológiai kutatások kimutatták, hogy a halottkultuszban meghatározó a holtak és élők közötti csereviszony: az örökség fejében az élőknek gondoskodniuk kell a holtak túlvilági sorsáról. Ez a csereviszony társadalomszervező funkcióval bír, a társadalmi kohézió erősítését szolgálja. A kérdésről lásd Hesz 2007, 306–307.

[299] A téma magyar néprajzi áttekintéséhez lásd Balázs 1995, 124–127; Dimény 2002, 155–165; Dobszay 1983; Domokos M. 2001, 384–385; Domokos–Rajeczky 1956, 159–233; Dömötör–Szendrei 1981, 448–451; Fél 2001, 166; Halmos 2004, 201–226; Károly 1997, 307–328; Kodály 1966, 7–9; Kunt 1987, 139–142; Rudasné Bajcsay 2009, 355–373; Sárosi 1963, 117–122; Szenik 1996, 8–17; Veress 1989, 11. Lásd még Petrás Incze János tudósításai. Petrás I. J. 1979, 1324. A siratás vallástörténeti vonatkozásáról lásd pl. van der Leeuw 2001, 281–282.

[300] Lásd Bartók–Kodály 1966, 15; Papp G. 1998, 555; Szenik 1996, 8, 15–17; Tátrai–Szendrei 1982, 573–574; Ullmann 1982, 153–162.

[301] A magyar siratótípusokról, a siratók motívumrendszeréről lásd Károly Sándor László tanulmányát. Károly S. 1977, 312.

esetén rendszeresek az ájulások, leginkább a nők és gyermekek körében. Egyébként sem a szövegre, sem a dallamra nézve nem tapasztalható különbség a nők és a férfiak siratása között.[302] A siratásban nemcsak a dallam és a szöveg bír informáló hatással, hanem a mimika, a testtartás, a helyezkedés is. A két-három napig tartó siratás testi változásokat eredményez: kivörösödött, véreres szemgolyók, kiszáradt ajkak, berekedt hang, kimerültség. A siratások csúcspontját az az *útkereszteződés* adja, ahol a gyászmenet nem az elhunyt egykori utcájába, hanem a temető irányába vonul.[303] A legtöbb esetben ezen a helyen a menet rövid időre megáll.[304] Ehhez hasonlóan a *halálhír* pillanatában és az *elhantolás* során elhangzó siratások is különböznek mind szöveg, mind pedig dallam tekintetében – és pszichés vonatkozásukban is – a ravatal körül két-három nap alatt elhangzó siratásoktól (Szenik 1996, 9). A koporsó sírba eresztése előtt a hozzátartozók *csók*kal búcsúznak a halottól. A szertartás végi zokogással lezárul a siratás, a magyarfalusiak úgy tartják, a hazaúton már tilos sírni, az „rosszat tesz a *lélek*nek, mert a *lelket* akkor ítélik, s akkor hagyni kell, hogy az Isten előtt tudjon helytállni". A siratás a tor után folytatható. A későbbi temetések során a hozzátartozók felkeresik saját halottjuk sírját, ahol fohászt mondanak, és elsiratják.

Térjünk vissza a halottkultuszban megnyilvánuló *lélekhit*re. A második vagy harmadik napon a halottas ház terében zajló előkészületek a *temetés*i szertartás további tereire (temető, templom és kultúrház) is kiterjednek, sőt a figyelem az eltávolító rítusok előkészítésére irányul.[305] A túlvilági úthoz „szükséges" tárgyakat (*rózsafüzér, gyertya,* ritkábban: *pénz, zsebkendő*) a halottal együtt temetik el; ha valamely tárgyról megfeledkeznek, azt „Isten nevébe" a halott *lelki* üdvösségéért alamizsnába adják, lehetőleg nélkülözőnek, aki azt „Isten juttassa a hót részére!" köszönő formulával fogadja el.[306] A halottat egykori otthonából a templomba viszik, ahol *gyászmise* keretében az egyház is elbúcsúzik egykori tagjától, és az élők közösségéből az üdvösségre várók sorába „bocsátja".[307] Egyes elképzelések szerint a gyászmise alatt a koporsó körül égő

[302] Idős, magára maradt halottat ritkán siratnak, ez esetben a hozzátartozók visszafogottan, csendben zokognak.

[303] Ezt a jelenséget másutt is (pl. Magyarszovát) kimutatták. Dimény 2002, 156.

[304] Valamelyest ehhez hasonló jelenség alakul ki a templomi esküvő utáni lakodalmas menet során is, ahol – nem egészen a temetési eseményekre jellemző pszichikai állapotban – a menyasszonyt búcsúztatják el. Vö. Balázs 1995.

[305] Ekkorra már elkészül a koporsó, a gödörásók befejezik a sír előkészítését, a templomban átrendezik az üléseket, feldíszítik a *Szent Mihály lová*nak nevezett padot vagy a halottat szállító szekeret.

[306] A testtel együtt eltemetett tárgyak és a lélek üdvéért adott alamizsna szimbolikájáról lásd Hesz 2008, 68; 2005, 350–351, 360–361. Lásd még Dömötör 1981, 216–217; Kovács 2002, 89; Pócs 1979, 440; Róheim 1925, 173–179; Virt 1993, 64. Az esetleges hiányosságok pótlására a helyi képzetek szerint maga a halott „figyelmezteti" az élőket, leggyakrabban álomban.

[307] Virt István írja, hogy „mind a moldvai, mind a baranyai falvakban ismert az a szokás, hogy a koporsó kivitelekor a halottat a ravataltól (a ház küszöbén át) az udvarig leterített vászon fölött viszik". Virt 2001, 68. Lásd még Róheim 1925, 177. Tapasztalataim szerint a moldvai katolikusok – és a magyarfalusiak is – ezt a szokást *ortodox* eredetűnek tartják, nem gyakorolják.





Fenn: Gyászmise, 1970-es évek
Lenn: Gyászmenet, 1990-es évek eleje

gyertyák a *lélek* túlvilági útját világítják, *„világosítják”*.[308] *Sokan úgy vélik a gyászmise alatt a lélek* maga is jelen van a templomban. A *„jó helyre”* (purgatóriumba, mennyországba) tartó *lélek* a gyászmenetben galamb alakban kíséri egykori testét a sírba.[309] A koporsó lefedését megelőzően a halott cipőkötőjét kioldják, hogy – a hit szerint – a *lélek*/ halott túlvilági járása akadálymentes legyen; arcáról a vásznat lehúzzák, hogy az ne zavarja a *légzést;* ingének legfelsőbb gombját pedig azért oldják ki, hogy az életben maradt társ a gyász lejártával másik társra találjon (vö. Tánczos 2006, 70).[310]

A temetést követően a gyászolók a kultúrotthonba vonulnak, ahol a kántor vezetése alatt imádkoznak és ételt fogyasztanak a halott emlékére. A *tor* tehát voltaképpen már az elhunyt emlékével kapcsolatos szokások közé tartozik. Magyarfaluban korábban úgy tartották, hogy a halotti toron a halott *lelke* is részt vesz, ezért előfordult, hogy számára külön megterítettek.[311] Egyesek szerint a *lélek*

[308] A koporsó égő gyertyákkal való körbedíszítése ma már nem szokás, ezt a gyakorlatot a megyei szinódus szüntette meg.

[309] Kárpát-medencei párhuzamok: Jankus 2005, 150.

[310] Lásd még K. Kovács 1944, 128–129.

[311] Lásd Virt 2001, 77. Ez a gesztus ma csak az idősebb generáció emlékezetében él, a többség „oláh” szokásnak tartja. Róheim Géza Wichmanné H. Júlia adataira hivatkozva említi, hogy az ember környezetében tartózkodó, az étel párájával, gőzével jóllakó lélek képzete a Szeged vidéki és

a halotti tort követő éjszaka is visszatér, megköszöni az alamizsnát, előfordul, hogy ezúttal is ételt és italt készítenek ki a számára (Virt 2001, 77). Virt István adatai szerint „Magyarfaluban a *lélek* »dobogtatott«, így köszönte meg az érte adottakat" (Virt 2001, 75). Ezekkel a képzetekkel kutatásaim során nem találkoztam, mint ahogy annak a szokásnak a nyomaival sem, hogy a temetés utáni hetedik napon a halott sírjára bort öntenek, amint azt – a szerző adatai szerint – egykor tették (Virt 2001, 85). [312]

A halotti tort követően kezdetét veszi az emlékezés, azaz a *gyász*, ami – Kunt Ernő szavait idézve – nem más, mint „a hiány reprezentálása" (Kunt 1987, 181–188). A témával ismét csak érintőlegesen, a *lélekhit*tel kapcsolatos adatok fölvázolása erejéig foglalkozom.[313] A gyászra vonatkozó helyi szokások voltaképpen normák, amelyeket az életben maradtaknak be kell tartaniuk, és általában a külső magatartásra, ruházatra, étkezésre, hajviseletre vonatkoznak.[314] A normák egy része a halott végrendelkezéseivel, másik része az egyházi vagy helyi vallási szokásrenddel kapcsolatos. Egyes vélemények szerint a *lélek* negyven napig az élők világában tartózkodik, vagy félbemaradt ügyeit rendezendő visszajár. A *lélek* jelenléte ritkán ölt felismerhető *alak*ot (madár, méh, lepke stb.),[315] leginkább *fény*jelenségek formájában vagy *auditív* élmények (zörej, kopogás stb.), *olfaktív* érzékelés, továbbá *álom* és *látomás* révén válik érezhetővé, felismerhetővé.[316]

Az én emberemnek, amikor elmondták a zoltárját *[halotti zsoltár], akkor két órába, háromba elrothadt éppen! Úgy elrothadt, hogy nem tudtunk közeledni, összefolyt, hogy nem tetszett szembe [ti. felismerhetetlenné vált az arca]! Hogy hol van az orra, hol van a szeme, összeragadt. S elmentem a mezőre kapálni, a bűze ott volt! Még Á.-ék is ott voltak, oda le a Cserefánál. S azt mondja komám: Komámasszony, érzi-e komámat? Mondom: Éreztem koma, de nem*

Csongrád megyei halotti szokásokban is előfordul. Wichmanné H. 1907, 214; Róheim 1925, 181. Lásd még Kunt 1987, 176–180; Luby 2002, 171.

312 Hasonló adatok ismertek a magyarországi szlovákok néphitéből is. Lásd Krupa 2001, 83.

313 A gyász az eltávozó üdvözülésének az elősegítését, a veszteségélmények feldolgozásának a megkönnyítését, a hozzátartozók és a tágabb közösség reorganizációját, valamint a generációk „zökkenőmentes" cserélődését szolgálja. Erről lásd Balázs 1995, 171–177; Berta 2001b, 223, 227; Kast 2002; n. n. 1998, 269–270; Tátrai 1979, 339–340; Virt 2001, 78–90.

314 Magyarfaluban a gyász mértékét és tartalmát a *rokonsági fok* és a *halott kora* szabja meg, az újszülött csecsemőt például rövid ideig gyászolják (nyilvánosan). A gyász alapvető jele a *fekete* ruha viselése, amit a közeli hozzátartozók negyven napon vagy egy éven át nemcsak ünnepnapokon, hanem a hétköznapokban is viselnek, bár kivétel ez alól is akad. A gyász a zenés, táncos *mulatság*októl való távolmaradásban is kifejeződik. A férfiak ma is betartják a negyvennapos böjt idejére kiterjedő *borotválkozás*i tilalmat.

315 A helyiek szerint a háznál tartózkodó lelket az állatok láthatják. A helyi A. F. szerint a kutya megőrzi a halottat, a macska „megkezdi". Lásd még Virt 2001, 18, 46, 68, 72, 81; 1993, 61.

316 Magyarfaluban is meglehetősen gyakori jelenség, hogy a temetést követően a családtagok érzik a „halott szagát". Ilyen esetben keresztet vetnek, esetleg imádkoznak, és minden esetben tartózkodnak a halott nevének a kiejtésétől. Vö. Jankus 2005, 138, 146, 147–149; Tánczos 2006, 128.

mondtam semmit kendnek. Én is érzem, komámasszony. S ne, itthon is, ha mentem a kertbe, ott volt mellettem. Negyven napig. (N76)

Sokan úgy vélik, hogy a hathetes gyász a *lélek* megtisztulásának és túlvilágra jutásának az időszaka, ezért ebben az intervallumban az élők intenzív imamondást végeznek, és *alamizsná*t (ruha és élelem) adnak a *lélek* üdvösségre jutása céljából.[317] Ezek a cselekmények természetesen magukra az élőkre is hatással vannak, segítik a veszteség feldolgozását. A szűk családi körben a gyász nemcsak negyven napig, hanem egy éven át tart. A hathetes gyászt követően a megemlékezésben a hangsúly az *imá*ra tevődik át. Tapasztalataim szerint a halottal kapcsolatos álmok is többnyire erre az időszakra jellemzőek. Tartalmuktól függetlenül az álmot követően a hozzátartozók imát mondanak, alamizsnát adnak.

Egyházi szinten a temetést követő negyvenedik napon és az egyéves évfordulón emlékeznek meg a halottról előírásszerűen, ún. *halotti* vagy helyi megnevezéssel *„prohódos"* mise keretében,[318] amihez gyakran újabb, ezúttal a szűkebb családra kiterjedő halotti *tor*t szerveznek. Az egyházi szertartásnak két lényegi eleme van: a halott üdvösségéért mondott ima, valamint az élők spirituális megtisztulása, lévén, hogy a halottimise-fizetés alkalmával az élők elvégzik a gyónást, és áldoznak. A halottakra való megemlékezésnek van még egy hivatalos alkalma, éspedig a november eleji halottak ünnepnapja (Iancu 2011, 100–102). A gyászidő lejártával nem ér véget, pusztán átalakul az élők és a holtak közti *kapcsolat* tartalma és funkciója. Az emlékezés révén a halottak „jelen vannak" az élők mindennapi életében (vö. van der Leeuw 2011, 180, 188–190; Pócs 1990, 637), hiszen ahogyan Keith Thomas fogalmaz, a hagyományos társadalmakban az élet meghatározó területein az élők magatartását a halottak igényei is szabályozzák (Thomas 1971, 719; Pócs 1997, 34). A halottak „megnyilvánulása" az élőknek a halottakkal kapcsolatos élményein keresztül történik. Az élők és holtak közti kapcsolat formáját nagyban meghatározza a halottal való egykori viszony, ennek megfelelően a *visszajáró* vagy *álom*ban megjelenő halott egyaránt lehet *jó* és *rossz*.

A halott egyik jelenési módja a *„rikoltó hót"*, aki nemcsak álomban, hanem éber állapotban is néven szólítja, szólíthatja az élő embert. A megszólításra tilos felelni, hitük szerint az az illető megnémulását okozná (vö. Pócs 1990, 638–639).[319] A helyi I. M. például elmondta, hogy halott felesége nem sokkal a temetését követően hazament és szólította őt. Mint mondta:

„Még szerencse, hogy meg vótam ebredve, nem álmomba rikótott, nem szóltam, me ha nem kapsz hírt, hogy ki rikót, megmutulsz [megnémulsz]!"

[317] A kérdésről lásd Kovács 2002, 104–120; Hesz 2008, 25–38; Virt 2001, 79–90.
[318] A halotti miséről, társadalomtörténeti hátteréről lásd Le Goff 1984, 81–82.
[319] Lásd még Jankus 2001, 160.

Ez a képzet arra is rámutat, hogy a halottról szóló álmot, a halott „megjelenését" halottal történő *találkozás*ként élik meg.

A halott leggyakoribb megjelenési közege az *álom*. Az álomban megjelenő holtakkal kapcsolatos hiedelmek egyedülálló *hitérték*kel bírnak; amit a halott az álomban üzen vagy kér, azt ma is a legnagyobb természetességgel teljesítik (vö. Hesz 2001, 227; Keszeg–Peti–Pócs 2009, 7–49). Az egyik nőtől például egy kenderből szőtt lepedőt kaptam ajándékba azért, mert halott édesanyja álmában azt üzente neki, olyat adjon alamizsnába valakinek, amit még ő készített el élete során. Az ajándékozó úgy ítélte, a helyi hagyományok iránt érdeklődő kutatónak biztosan örömet szerez majd egy, az édesanyja által készített „régis dolog"-gal, amivel egyébként a helyieket már nem is volna ildomos megkínálni. Az ilyen típusú élményelbeszélések gyakran saját vagy közeli hozzátartozók, esetleg „régi öregek" tapasztalatait megfogalmazó narratívumok. Az elbeszélések *motívum*ai a közösség egészében ismertek, akárcsak az ilyen típusú elbeszélésekre reflektáló *értelmező* hagyomány is, amely a többség által ismert reakciókból áll. Azt tapasztaltam, hogy az álomban látott képek/motívumok a *túlvilág*ra vonatkozó elképzelések meghatározó motívumai, elemei lesznek.[320] Amikor az egyik adatközlőtől megkérdeztem, milyennek képzeli el a mennyországot, azt felelte:

> *Álmomba nekem megmutitózott, szép zöld ott minden, amikor megálmodtam, hogy az emberem mellett ott van szép Szűz Mária, akkor láttam.*

Az álomélményekről szóló elbeszélésekben gyakori, hogy a halott valamit ad, segít, esetleg kér, de (szinte soha) nem beszél, azaz puszta megjelenése önmagában is jel arra, hogy valamiféle alamizsnát (például a kedvenc ételét) adjanak, vagy imádkozzanak érte. Amennyiben a halott „szól", az adatok többsége szerint a vallásos életvitelre buzdítja nemcsak az álmot „látó" embert, hanem egykori közösségét is. Ez a „tapasztalat" hat az egyén vallásos életvitelére, és nyomatékosítja azt az egyházi tanítást is, miszerint az üdvözülés feltétele a vallásos élet. Az álom funkciója tehát a transzcendens szféra üzeneteinek a közvetítése (Pócs 1998, 20), ahol a halott maga kommunikál az élőkkel. A halottakkal kapcsolatos álomélményeket a helyiek a plébánossal közösen értelmezik. Az emberek elvárják a *plébános*tól, hogy egy-egy álom értékelése során konkrét útbaigazítást adjon arra vonatkozóan, hogy az élő miként tehet eleget a halott kérésének.

> *Erőst sokat sírtam! De egy éjjel azt álmodtam, hogy azt mondta [ti. a 12 évesen elhunyt lánya], hogy: Máme! Kend, ha sokat siratózik még, akkor csinálok egy nagy nehézséget, hogy legyen, amit vigyenek egész életükbe! Engem ne még sirassanak, mert nyuvadok el a sok könnyeiktől, immá csak a nyakam maradt ki, elmerít a vízbe, annyit sirat! Én akkor úgy megijedtem! El–*

[320] Hesz Ágnes feljegyzi, hogy a gyimesiek között van olyan, akit a halottas álmok erősítettek meg abban, hogy van túlvilág. Hesz 2005, 357.

mentem még [újból] a paphoz, s elmondtam neki. Azt mondja: Nu mai plăge! Nu mai plânge, roagă-te, că ți-l i-a și pe F.! [Ne sírj tovább! Ne sírj, imádkozz, mert F. fiadat is elviszi – ti Isten]. Azóta úgy megijedtem, hogy kész! Mikor jő, hogy sírjak, akkor jut eszembe, s kell nyeljem le. Azóta nem álmodtam. De előtte mennyit szenvedtem! Riadtam fel, rettentem fel álmomból is: Hol vagy D.?! (N46) (Vö. Tánczos 2006, 68.)

Az idézett szövegből az is kitetszik, hogy a halottakkal kapcsolatos hiedelmek értelmezésében a pap kulcsfontosságú szereppel bír, tanítása meghatározó a helyiek *lélek*- és *túlvilágkép*ére vonatkozóan.

A halottakról szóló álmoknak a halott üdvösségére és a hozzátartozók szenvedésének az enyhítésére vonatkozó funkcióin túl van egy másik szerepe is, amely az élők egymás közötti kommunikációjára és kapcsolatára vonatkozik. Miként az öngyilkosság kapcsán már említett B. Gy. esetéből is kitetszett, az ilyen típusú álmok – Hesz Ágnest idézve – „legitim, elfogadó keretet nyújtanak bizonyos, egyébként nehezen kommunikálható vélemények kifejezéséhez, […] segítik az álmodót vagy az álomelbeszélőt esetleges céljai elérésében" (Hesz 2005, 358–361). Ehhez a magyarfalusi adatok tükrében annyit tehetek hozzá, hogy ebben a közösségben a halotti álmok (közösségi szinten) a társadalmi normakontroll eszközei, azaz meghatározó szerepük van a helyi társadalmi és vallási normák betartásában, amiről a purgatórium- és a pokolképzetek kapcsán fogok részletesebben írni.

A halottakkal való kommunikáció harmadik módja a *látó*k igénybevételével történik. A halottlátó olyan, természetfeletti erővel bíró ember, aki az élők és a holtak között közvetít (Czövek 1987, 5),[321] akinek a látomásai révén (vagy személyén mint médiumon keresztül) az emberek betekintést nyernek a túlvilág dolgaiba, halottaik túlvilági sorsába (Jankus 2001, 138). Magyarfaluból nem ismert (néprajzi értelemben vett) halottlátó. A helyiek a tágabb régióban a két világháború között működő *Almádi Mihály* látót keresték fel előbb Klézsén, majd Újfaluban. Almádi Mihály hatását a helyi vallásosságra az egyes kérdések, jelenségek kapcsán jelzem. Jelenlegi ismereteim szerint a magyarfalusiak az 1980-as években működő *Jánó Ilona* lészpedi látóval nem kerültek kapcsolatba. A televíziós csatornákon közvetített jósok, asztrológusok, pópák túlvilágról szóló tudósításai és tanításai ellenben egyre erőteljesebb hatást gyakorolnak a helyi *lélek*- és *túlvilághit*re. Ugyanakkor ez a hatás *nem radikális változás*t eredményez, hanem bővíti a képzetek *sokszínűség*ét, fokozza a *szinkretizmus*t. A kívülről érkező elképzelések ugyanis maguk is „csak" elképzelések, ahogy Magyarfaluban mondják: „eddig, aki oda átulment, onnét vissza nem jött"; a jósok, látók szerintük *csak jósolnak*, képzelegnek, a hallgató részéről – az egyházi tanítások befogadásához hasonlóan – ez esetben is *hit* szükségeltetik.

[321] Lásd még Hesz 2001, 218–219. Vö. Pócs 1990, 592–597; 1997a, 144, 185.

Személyes ítélet, közbülső állapot

A test halála és feltámadása közötti állapotra vonatkozó tanítást a *katolikus dogmatika* a *közbülső állapot* fogalma kapcsán fejti ki. A tanítás szerint az egyetemes feltámadás Krisztus második eljövetelekor következik be, erről az *eszkatológia* kapcsán még szó lesz. A halál után a személy *különítélet*en esik át, ahol *jutalom*ban vagy *büntetés*ben részesül, ez utóbbi vagy átmeneti tisztulási folyamat, vagy örök kárhozat. Az egyház tanítása szerint mindeme eseményeket a testtől elvált szellemi *lélek* éli meg. Ez az elképzelés ellentétben áll a test és lélek egységéről szóló egyházi tanítással, miszerint a lélek önmagában nem lehet sem személy, sem ember (Gál 2002a, 733–737). A probléma kapcsán a hagyományos teológia így fogalmaz: „Isten a föltámadásig valahogyan pótolja a megdicsőült test hiányát." Egy másik, bibliai forrásokon alapuló teológiai hagyomány szerint az örök élet a feltámadáskor, azaz a világ végén veszi kezdetét. Ismét másik, ugyancsak teológiai elképzelés, hogy az örökkévalóság állapota az egyén halálával kezdődik, ami viszont szükségtelenné teszi a közbülső állapotot. A Tanítóhivatal jelenlegi álláspontját az Ószövetség késői könyveiben és néhány páli levélben megfogalmazottak alapján fejti ki. Eszerint „az üdvösség a halál után bekövetkezik: a hívők Krisztussal vannak". Az egyház tehát azt tanítja, hogy a túlvilágra az emberi *személy* kerül.[322]

A kérdés természetéből adódóan a közbülső állapotra vonatkozó, Magyarfaluban tapasztalt bizonytalanság oka bizonyosan összefügg az egyház ugyancsak bizonytalan álláspontjával. Az idősek szerint Magyarfaluban egykor úgy hitték, a halált követően a lélek negyven napig vándorol, átkel egy folyón, különböző akadályokat küzd le, majd megérkezik az ítélőbíró székéhez, ahol a bűn és az erény keresztény kategóriái szerint megítéltetik, végül elnyeri az elkövetett tetteiért és mulasztásaiért járó jutalmat (mennyország) vagy büntetést (pokol), vagy az időleges tisztulást (purgatórium) kell elszenvednie. Ez a képzet, kivált az idősebbek körében, ismertnek és általánosnak mondható ma is, ám nem minden egyes eleme ismert, és a sorrend sem minden esetben következetes. Van, aki úgy véli, a közbülső állapot voltaképpen a purgatórium, ahol a lelkek megtisztulnak a földön elkövetett bűneiktől. A vélemények meglehetősen bizonytalanok arra vonatkozóan, hogy a közbülső állapotra jutást megelőzően vagy azt követően kerül-e sor a *különítélet*re. Minthogy a purgatórium büntető és tisztító hely is egyben, egyesek úgy vélik, ide csakis a személyes ítéletet követően kerülhet a lélek, ahol az ítéleten kiszabott büntetését tölti el. Éppen ezért általános nézet, hogy a személyes ítéletre a halál pillanatában vagy a temetést követően, esetleg a negyvennapos gyász után kerül sor. Az ítéleten mind a *jó* (Isten vagy Jézus Krisztus, Szűz Mária, Szent Péter, az őrangyal), mind pedig a *rossz* lények (tkp. ördögök) jelen vannak,

[322] A teológia az üdvözült lelket embernek nevezi. Gál Ferenc nyomán. Gál 2002b, 401.

utóbbiak az ítélkezés folyamatában ugyan nem vesznek rész, ám készen állnak az elkárhozott/elítélt lelkek átvételére. Az elképzelések szerint az üdvözült lelket *ember alakú*, *szárnyas*, fehér ruhás *angyal*, az elkárhozott lelket *állat alakú*, *fekete* szőrbundát viselő ördög kíséri tovább.[323] Néhány adat szerint a halott a túlvilágon a földi rokonai között, földi mesterségét folytatva, fizikai és hitbéli szükségleteit kielégítve él tovább (Pócs 1982a, 365–366; 1990, 640–642). Az azonban közel sem világos, hogy mindez a purgatóriumban tartózkodókra is vonatkozik-e, vagy csak az onnan már kiszabadult, üdvözült lelkekre. E sokrétű elképzelések arról tanúskodnak, hogy a helyi világképben több, egymást kiegészítő hagyomány él egymás mellett, amelyek kitöltik és kiszínezik azt az űrt, amelyet a halált követő sors ismeretlensége és ambivalenciája okoz, és amiről – mint fentebb szó volt róla, a kérdés természetéből adódóan – az egyháznak sincs egységes és egyértelmű álláspontja, tana.

TÚLVILÁG

A *katolikus dogmatika* szerint a halál után *három sors* lehetséges: az örök boldogság *(mennyország),* az örök kárhozat *(pokol)* vagy az ideig tartó tisztító szenvedés *(purgatórium)* (Fila 1992, 216),[324] az üdvözülés kritériumai pedig a keresztény vallás morális törvényeivel kapcsolatosak.[325]

A *magyar néphit*ben ma már nem létezik egyházi tanoktól független egységes túlvilágkép, a népi elképzelések sajátossága inkább a hivatalos tanok értelmezésének a sokszínűségében nyilvánul meg. A vallási képzetek többségéhez hasonlóan a túlvilággal kapcsolatos népi hiedelmek némelyike is bizonyos tilalmakkal, tabukkal kapcsolatos. A túlvilágról szóló elképzelések szorosan kapcsolódnak a halottak túlvilági életére vonatkozó képzetekhez is. A magyar paraszti világképre jellemző hármas felosztás (menny–föld–pokol) nem feltétlenül térbeli, vertikális hármasságot jelent, bár a középkori keresztény térszemlélet hatására a magyar néphitben is ismert képzet, hogy a pokol az ember által lakott világhoz képest „lent", a mennyország pedig

[323] A képzet teológiai nyomai a 13. századtól kezdődően kimutathatók. Gál 2002a, 733–737. Lásd még Le Goff 1984.

[324] A keresztény, illetve katolikus túlvilágra vonatkozó tanokról lásd még Fila–Jung 1997, 242–243; Gounelle–Vonga 2008; Ronsdorf 2011. A limbus, azaz a Krisztus előtt megigazultak, valamint a kereszteletlenül elhunyt lelkek tartózkodási helye ma már nem tartozik az egyházi dogmák közé. Vö. Bálint 1980b, 208; Gurevich 1987, 189; Hesz 2008, 53; Kránitz–Szopkó 2001, 107; Pál–Újvári 1997, 38.

[325] A vallások *túlvilág*ra vonatkozó elképzelései meglehetősen változatosak, a hitvilág különböző korokból származó rétegeit képviselik, a kérdés vallástörténeti kutatása meglehetősen szerteágazó. Lásd pl. Durkheim 2003, 248–250; Gurevich 1987, 189; Smith 1987/1, 107–116; Lang 2007, 7; Tober–Lusby 1987/6, 237–239; van der Leeuw 2001, 276. Walls (ed.) 2008, 384–387.

„fent" helyezkedik el.[326] A hármas térszemlélet mellett jellemző az egyes terek további rétegzettségének a képzete is (Pócs 1990, 530, 640–642; 1982a, 365–366), sőt létezett egy, az emberhez képest horizontálisan elhelyezkedő túlvilág(hit) is.[327]

A magyarfalusiak túlvilágra vonatkozó elképzeléseiknek a fölvázolását megelőzően fontos megjegyezni, hogy a túlvilággal kapcsolatos adatok még az adatközlők értelmezésében is csak *„elképzelések"* („így gondolnám [itt: képzelem], hogy így lenne lesz"; „én gondolom [itt: képzelem] úgy, hogy így lesz lesz"; stb.). Az ilyen tárgyú beszélgetések során szinte minden egyes alkalommal elhangzik két megjegyzés: „onnan senki vissza nem jött, hogy megmondja, mi van ott", illetve: „nem láttuk, de hisszük". Ez nem azonos a válasz megtagadásával, inkább a válaszban megfogalmazottak helyes értelmezése céljából teszik hozzá. Ezzel együtt, vagy ennek ellenére, a megkérdezetteknek van valamiféle elképzelése a túlvilágról, amit – jelenlegi ismereteim szerint – a *hitoktatás* révén szereztek meg, és amit a későbbiekben ugyancsak az egyház formál tovább, leginkább a *prédikáció*k és a vallásos *ponyvák* révén. A túlvilág és az üdvösség, azaz a feltámadásba vetett hit – elképzelhetetlen volta ellenére – a helyi vallás meghatározó eleme. Ezt, a csíkfalusiak kapcsán, Benedek H. Erika a következőképpen fogalmazta meg: „Az élet számukra nem csupán a születés és halál közötti időszakot jelenti, az élet megkezdődik már jóval a születés előtt, a halál után folytatódik, és örökké tart. A közösség megnyilvánulásainak értékelésekor tudnunk kell, hogy a közösségi tudatban a halál utáni élet a hosszabb, tehát a fontosabb, és az a normális, ha az egész földi életet ennek biztosítása érdekében éli meg" (Benedek H. 1998, 43).[328] A halottkultusz egészének az alapmotivációja az a hit, hogy feltámadáskor a halottak eredeti testük szerint támadnak fel a halálból (vö. van der Leeuw 2001, 273).

> *Hát, amikor anyóm beteg volt erőst, a halálán volt, akkor a lábain a csontocskák hulltak ki, s behulltak a ligyánnak [lavór] a fenekébe, s ő hallotta szegény, hogy a ligyánnak a fenekén zörögnek a csontjai. S akkor kérdeztem tőle, hogy hová öntsem a ligyánt a vízzel? Öntsem a vecsóba [vécébe]? S azt mondta, hogy: Ne, fiam, mert hátha vaj egyszer össze kell őket gyűjtsem! Vesd be, azt mondja, vaj egy kert tövébe. S aztán úgy tettem, s lehet, hogy most is ott vannak valahol. S ő is úgy mondta, hogy hátha vaj egyszer össze kell gyűjtsem, akkor a vecsóból vegyem ki? Vesd be, azt mondja, a kert tövébe. S akkor én úgy tettem. De hát az Isten tudja ezeket.* (N63)

[326] Néhány, a közelmúltban feltárt néphitelem is utal a föld alatt elhelyezkedő pokolra. Jánó Ilona látomásaiban például „a fődnek a gyomrába" található a pokol. Kóka 2006, 112–113.

[327] A mezőkövesdi Gari Margit elképzelésében a pokol „olyan, mintha egy távoli világrész". Fél 1993, 228. Pócs Éva szerint „lehetséges, hogy éppen a »túl«-világ elnevezés utal egy valahol messze, a »világ végén«, talán folyón túl elképzelt másvilágra". Pócs 1990, 530.

[328] Hasonló megállapítást tesz Pozsony Ferenc is, aki szerint Moldvában „minden egyén élete során voltaképp arra törekszik, hogy halála után biztosan részesüljön az isteni üdvösségből". Pozsony 2005d, 185.

A feltámadáskor a test is feltámad?
A: Azt nem tudja senki!
B: Gondolom, hogy igen. Mert amikor Lázár feltámad, akkor a testtel támadt fel. A pap is úgy prédikálja, hogy testestül-lelkestül támadunk fel.
A: S akkor még eszünk? Én ezt nem hiszem.
B: De csak azok támadnak fel, akik megérdemlik, akik a pokolba vannak, azok nem, azok soha. (A: F90; B: N58)

A túlvilág (fizikai) valóságába vetett hit mellett a túlvilág *állapot*ként történő felfogása, sőt a túlvilág létének a tagadása is előfordul Magyarfaluban. A hivatalos tanításnak megfelelően a helyi elképzelések szerint a túlvilág három, illetőleg négy „térre" oszlik, ám e terek határai meglehetősen bizonytalanok. A „jó hely" (mennyország, purgatórium) „fent" az égben, a „rossz hely" (pokol), valamint a semleges tér (limbus) a föld belsejében „helyezkedik" el (vö. Dinzelbacher 1981, 91–108; Gurevich 1974, 63–64). A helyi képzetek szerint a túlvilágon tartózkodó holtak mozgástere korlátozott, a terek közötti átjárhatóság kétirányú, a purgatórium és a mennyország „lakói" között áll fenn.

Limb, limbus

A *római katolikus egyház* egykori tanítása szerint a *limbus*[329] a túlvilág egyik „tere" vagy a pokol „tornáca". A katolikus dogmatika a meg nem keresztelt, vagyis az áteredő bűn állapotában meghalt csecsemők tartózkodási helyét sokáig a *limbus puerorum*ban jelölte meg (Kránitz–Szopkó 2001, 107; Tótfalusi 1992, 61–62). Az „igaz lelkekről", akik Krisztus eljövetele előtt haltak meg, úgy tartották, a *limbus patrum*ban (az atyák limbusában) várják Krisztus eljövetelét.[330] Az egyház korábbi tanítása szerint a limbus nem a büntetés, hanem a természetes öröm helye, ahol azonban hiányzik a *visio beatifica*, 'a boldogító színelátás' (Kránitz–Szopkó 2001, 107). A katolikus hitvallás szerint Jézus Krisztus a halála és feltámadása közt eltelt időben „alászállt a poklokra" (Mt 12,40; 27,52), ami – egyes feltételezések szerint – a limbusnak megfelelő hely (Zamarovsky 1970, 176).[331] A keresztség nélkül meghalt gyermekeket (ma) az egyház „Isten irgalmasságára bízza", számukra külön temetési szertartást rendel el. A legújabb katolikus katekizmus a limbus kérdésére már nem tér ki (KEK 1994, 266, 1261. §).

[329] Latin kifejezés, jelentése: 'szegély, ruharojt'. Lásd Tótfalusi 1992, 61–62. Vö. Lang 2007, 61–64; van der Leeuw 2001, 178. Vö. Dinzelbacher 1981, 104.
[330] Bálint Sándor kimutatta, hogy a középkori szakrális szimbolikában a templom bejárati része a limbust, Ábrahám kebelét jelképezte. Bálint 1980b, 208.
[331] Vö. K. Kovács 1985, 12; Le Goff 1984, 44–45; Nagy 1982, 366.



Búcsú a halottól, 1950-es évek

A limbus a *népi vallásosság*ban ma is fontos funkciót tölt be, megoldást nyújtva vagy kínálva arra a problémára, hogy a kereszteletlenül elhunyt lelkeknek a túlvilágon megvan a saját tartózkodási helye. A magyar néphitben kevés a kifejezetten limbusra utaló adat, a kérdés önálló vizsgálatára tulajdonképpen nem is került sor.[332]

A hivatalos tanítással egybevágó magyarfalusi elképzelések szerint Krisztus előtt egyetlen túlvilági hely létezett: a limbus, ám magát a fogalmat ma már igen kevesen ismerik,[333] gyakoribb a *„hótak világa"*, *„hótak országa"* vagy egyszerűen a *másvilág* kifejezés használata. Az elképzelések szerint a három teret (mennyország, pokol, purgatórium) *Krisztus* hozta létre, lévén, hogy az üdvözülés feltétele a Fiúisten Messiásként történő elfogadása, azaz a Krisztusba vetett hit. Ezen értelmezés szerint az Édenkert és a mennyország nem egy és ugyanaz a „hely".

A helyi néphitadatok szerint a *kereszteletlen*ül[334] elhunyt gyermekek és az ugyancsak meg nem keresztelkedett *„becsületes pogányok"*[335] *a limbusban tartózkodnak (Kóka 2006, 70).*[336] *Ez utóbbiak közé sorolják az értelmi fogyatékosakat és azokat, akik életüket a bibliai Tízparancsolat ismerete nélkül élték, ám a benne foglaltakat nem szegték meg. Egyesek szerint a limbus „jó hely"*; a mennyország mellett található, ahová a lelkek személyes ítélet nélkül, a halált követően jutnak el. Mások szerint a limbusra predesztinált léleknek az áteredő bűn miatt a purgatórium tüzén át kell vonulnia. Hogy a kereszteletlenül

[332] Lásd pl. Bosnyák 2001, 97; Fél 1993, 217, 227–228; Kóka 2006, 29, 73; Moldován 1980, 1388, 1390; Pócs 2002c, 66; 1990, 552.

[333] A kifejezés ma csak az egyik húsvéti énekben fordul elő, amit azonban sokan ismernek. „La cei din limbi s-a arătat" (A limbben tartózkodóknak megmutatkozott). Vö. Kránitz–Szopkó 2001, 107.

[334] A *magyar néphit*ben a kereszteletlenek fogalma egyrészt a még meg nem keresztelt újszülöttek, másrészt pedig a kereszteletlenül meghalt gyermek tovább élő lelkét és az ebből keletkezett démonikus lényt, azaz a kísértetet jelenti. Pócs Éva a képzet kialakulását azzal magyarázza, hogy a keresztség nemcsak a rituális tisztulást, hanem a közösségi státus elnyerését is jelképezi, ami azt jelenti, hogy a keresztség elmaradása esetén „mint nem igazán élt személy nem is halhatott meg igazi értelemben: státus nélküli lett halottként is". Pócs 2002c, 64; 2002c, 64–75; 1980b, 157.

[335] Jánó Ilona látomásaiban „jó pogánynak" nevezi őket. Kóka 2006, 44.

[336] A limbusképzet ritka a mai magyar néphitben; az a képzet a jellemző, amely szerint a kereszteletlenül elhunytak lelke egyetlen túlvilági helyre sem tud eljutni. Pócs 1990, 552.

elhunyt lélek „égést ne szenvedjen", koporsójába gyapjúból kötött zoknit kell helyezni.[337] Az elmondások szerint a limbus sötétségében, magányban tartózkodó lelkek állapota nem a szenvedés. Elszórt adatok utalnak arra, hogy a purgatóriumban szenvedő lelkeket vigasztaló Mária vagy Jézus „a limbusra is tekinget […] a fényességtől egy kicsit boldogok lesznek".[338] Az elképzelések szerint a világvégi, ún. általános ítélet a limbusban tartózkodókat nem érinti.

A jelenleg is érvényben lévő egyházi előírásnak megfelelően a kereszteletlenül elhunyt gyermek halálának hírét a „lélekharang" nem jelzi, sírba helyezését hozzátartozója bonyolítja le. Nem önálló sírba, hanem valamely sír mellé, ritkábban valamely rokon sírjára kerül. A helyiek hite szerint minthogy a pap által már megáldott sír földjébe helyezik, a lélek részesül annak szakralitásából, így „nem lesz egészen pogán, hanem jobb lesz neki ott" (lásd pl. Benedek H. 1998, 40). Temetése ugyan a hagyományostól eltérő formában zajlik, de ez esetben is szokás a ládába, ritkábban a kisméretű koporsóba gyertyát helyezni. Az újszülött kezét nem kötik össze, mert hitük szerint a túlvilágon *angyal*lá változik.[339] A szárny és a szárnyalás nem pusztán az üdvözültek sajátossága, sokan a túlvilágon tartózkodó lelkek „közlekedési" módját is így képzelik el.[340] A kereszteletlen gyermek a túlvilágra nem a szokásos módon jut el. Magyarfaluban egykor úgy tartották, hogy mindaddig, amíg jelképesen meg nem keresztelik, a sírján tartózkodik, ahol az élők által hallható és azonosítható módon „sír". Visszaemlékezések szerint egykor úgy tartották, a kereszteletlen éjfélkor többedmagával kísértetként bolyong a földön, az utcákon, lévén, hogy keresztség nélkül nem „csapják [fogadják] be" a túlvilágra. A síró lelkek jelképes megkeresztelése tértől és időtől független, két feltételhez kötött: a halottnak nevet kell adni, és a keresztelő szövegből az ámen szót el kell hagyni (Pócs 1980b, 157; 2002c, 65).

A keresztelés olyan, mint egy pásáport [útlevél], ha nincs, akkor nem primilnek [fogadnak] bé.[341] (N72)

337 Az európai néphitben is ismert képzet, azzal a különbséggel, hogy a harisnya/zokni/cipő nem a purgatóriumhoz, hanem a lélek túlvilágra vezető útjához szükséges kellék. Pócs 1990, 641. Róheim Géza Cserzy Mihály adatait közvetítve írja, „Szegeden a halott lábára harisnyát húznak »mivelhogy szörnyen tüskös út visz a mennyországba« és ugyanezért papucsot is húznak". További párhuzamok lásd Róheim 1925, 167–168. Az angyallá változott lelkekről Gari Margit is úgy tartotta, hogy átmennek a purgatórium tüzén. Fél 1993, 230.

338 Jánó Ilona látomásaiban azt olvassuk, hogy „azon a közön is nyillott meg egy-egy világosság, mikor jobbról, mikor balról és azoknak örültek, hogy a Jóisten nem felejtette el". Kóka 2006, 44. Vö. K. Kovács 1985, 242. Az Istenanya pokoljárásáról lásd Papp B. 2004, 340–346.

339 Egyébiránt csak azoknak a halottaknak kötik össze a két kezét, akik a keresztény hit terjesztői voltak („felfogadták a hitet"), azaz életükben keresztszülőséget vállaltak.

340 Ez a képzet minden bizonnyal az olajnyomatok és az imaszövegek motívumaiból ered.

341 Vö. Gurevich 1987, 215. Az egyiptomi vallásból is ismertek olyan írásos szövegek, amelyeket a halottakkal együtt temettek el. Lásd van der Leeuw 2001, 282.

Én megkeresztellek téged – ha lány vagy, Mária, ha fiú volnál, János, vagy akinek indultál – az Atyának és a Fiúnak és a Szentlélek Istennek nevében. (N62)

Egyik adatközlő elmondta, rokonától tudta meg, hogy édesanyja a kert sarkába temette el egyik halva született gyermekét, aki mindaddig, míg papot nem hívatott és fel nem szentelte a sír helyszínét, fehér kísértetalakként bolyongott, ami számára ijesztő látvány volt. Ez arra utal, hogy a szimbolikus (itt: laikus) keresztség nem minden esetben elégséges.

Mennyország

Az ember halál utáni állapotára vonatkozó *katolikus dogmá*k szerint „a boldogok a mennyben Istent színről színre látják", közvetlen megismeréssel. „A közvetlen látás abszolút természetfeletti, nem egyenlő, szeretet és öröm kíséri, melyek az embert boldoggá teszik, amely örök és vétekkel már nem veszíthető el" (Fila 1992, 216; KEK 1993, 213–214). A *mennyország* tehát az üdvösségre jutottak tartózkodási helye (Pál–Újvári 1997, 111). Az üdvözültek közösségét az Újszövetség képekben fejezi ki: menyegzői lakoma, az Atya háza, a mennyei Jeruzsálem, paradicsomkert stb., ugyanakkor az is olvasható, hogy „szem nem látta, fül nem hallotta, emberi szív föl nem fogta, amit Isten azoknak készít, akik szeretik őt" (KEK 1993, 214).[342] A páli levelek (pl. 1 Kor 2,9) szerint a mennyországban „tejjel, mézzel, olajjal és borral folyó csermelyek csörgedeznek".[343] A legújabb teológiai nézetek szerint azonban Isten országa nem térbeli hely,[344] hanem „Isten uralma", amely „azok számára, akik elfogadják, már jelen van, de még nem beteljesült formában" (Kránitz–Szopkó 2001, 82–83; McDannell–Lang 2001, 390; vö. Gurevich 1987, 236). A keresztény ikonográfia a mennyországot gyakran *kert*ként vagy *város*ként ábrázolja.[345] A föld belsejében fekvő pokollal szemben az égi szférában elképzelt *mennyország* a XII–XIII. század előtti túlvilágképzetek bináris szerkezetéből ered.

[342] A Biblia a csillagok fölé, az égbe helyezi Isten országát. Jézus feltámadása után *fel*ment a mennybe (ApCsel 1,4–12); István vértanú kivégzése előtt megnyílt az *ég*, látta a mennyországot (ApCsel 7,56); a Jelenések könyve szerint az *ég*ből leereszkedő mennyország városhoz hasonló (Jel 21,9–27).

[343] A tejjel táplálkozó mitológiai lényekről, mesehősökről lásd Tánczos 2006, 214–215. Vö. Erdész 1984, 73; Gurevich 1987, 254; Kovács 2002, 55–56; Virt 2001, 67.

[344] Amikor „a farizeusok megkérdezték tőle [ti. Jézustól], mikor jön el az Isten országa. Ezt válaszolta: Isten országa nem jön el szembetűnő módon. Nem lehet azt mondani: Nézd, itt van, vagy amott. Isten országa köztetek van" (Lk. 17, 20–22). Artner 1946, 84; Kránitz–Szopkó 2001, 82–83.

[345] Bibliai háttér: Ter 2,8; Jel 21,1; 22,5; Mt 5,12; Lk 6,23. Lásd még Pál–Újvári 1997, 372; Rózsa 1997, 64–69; Tánczos 2006, 205, 188. A kert képzetkörről lásd Wright 2000.

A mennyország kérdéséről legutóbb a McDannell–Lang szerzőpáros adott közre egy vaskos vallástörténeti monográfiát.[346]

A magyarfalusi nyelvjárás több kifejezést is használt a mennyország megnevezésére, ilyen a *jó hely*, a *mennyország*, *paradicsom,* valamint a román *rai* ('mennyország') és *cer* ('ég'). A mennyországra vonatkozó képzetek több hagyományból (doktrinális tanok, szentképek, ponyvák), ám végső soron egyetlen intézménytől erednek, éspedig az egyháztól. Az egyház szigorúan ügyel arra, hogy a hitbéli dolgok kapcsán a helyiek az általa felkínált tanokat fogadják el és kövessék.

Az álomban szerzett túlvilágélmények szerint a mennyország a földi ember számára elképzelhetetlen szépségű hely (Virt 2001, 29). A képzetek jellegzetes/közös jegyei a következők: virágos kert, zöld fű, fényesség, fehérség, tisztaság, szépség. A mennyországban templom van, ahol az angyalok és az üdvözültek miséznek és énekelnek.[347] Egy elképzelés szerint a „mennyország fent van az Istennél! Mert Jézus felment mennybe! Még egy darabig nézték is [ti. az apostolok], amikor Jézus felment a mennybe!" Másik képzet szerint „a mennyország az Isten színe látása, ahol a léleknek jóélésben lesz része, másik globon [bolygón] található" (vö. Pócs 1990, 530).[348] A Miatyánk szövege és az evangéliumok adatai alapján többen úgy vélik, hogy a mennyország földrajzi, fizikai jegyeit illetően a Föld pontos mása, pusztán a lélek létezési módja változik meg, ami a szenvedés teljes megszűnésében nyilvánul meg (vö. Virt 2001, 67). Ahogyan a McDannell–Lang szerzőpáros is hangsúlyozta, az ilyen jellegű képzetek (ti. a szenvedésmentesség) mutatnak rá a mennyország leglényegesebb funkciójára, éspedig arra, hogy az valójában az emberi reménység megjelenítője (McDannell–Lang 2001, 19). Ez a remény azonban (Magyarfaluban) nem valamiféle távoli jövőbe kivetített vágy, hanem a mindennapok átélését segítő mentalitás. A helyi vélemények szerint a lélek a túlvilágon abból „tartja fenn" magát, amit földi élete során „Isten nevében" adott másoknak, valamint abból, amit az élők üdvözülése céljából másoknak adományoztak.[349] Mások szerint a túlvilág – s így a mennyország – jelenleg nem létezik, Krisztus második eljövetelét (teológiai fogalommal a *parúzia*), illetőleg a feltámadást követően teremtetik meg.[350]

Úgy hiszem, mindnek itt van a lelkük, csak nem látjuk, mert húsból vagyunk.[351] (N62)

[346] A kötet jó áttekintést nyújt a mennyországról szóló egyházi tanítások, a látomások révén szerzett élmények, valamint a népi elképzelések egymáshoz való viszonyáról, valamint a képzetek folyamatos változásáról. McDannell–Lang 2001. A kérdésről lásd még: Dinzelbacher 1981, 91; Gurevich 1987, 219.

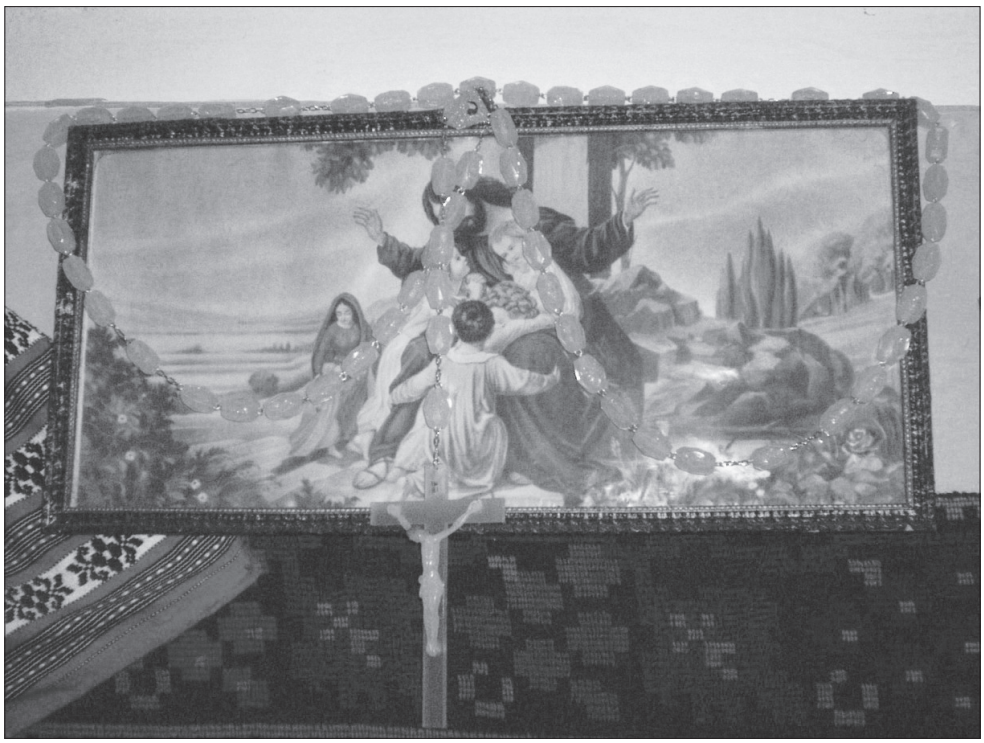
[347] Vö. Tánczos 2006, 106, 135. Lásd Kóka 2006, 43, 70, 129; Virt 2001, 104.

[348] Gyimesi párhuzamok lásd Hesz 2008, 55.

[349] Az adományok között meghatározó a halotti mise. Vö. Pócs 1990, 641; Virt 2001, 57–58.

[350] Ez a hagyomány a hivatalos teológiai nézetek között is jelen volt. Lásd Gál 2002b, 401.

[351] Ezt a képzetet Gyimesben is megtaláljuk. Lásd Hesz 2008, 55.



Jézus a gyermekekkel

A hivatalos tanítással összhangban egyes elképzelések szerint a mennyországba jutott lelkek „imádkoznak s örvendenek, látják az Istent, Szűz Máriát" (vö. KEK 1993, 213–214). A mennyországbéli állapot a pokolbéli állapottal ellentétes jegyekben nyer megfogalmazást: „nem égsz", „nem szenvedsz", „nem halsz szomjan", „nem szurkálnak" stb. A halálon túli „világban" – a purgatóriumot kivéve – örökkévalóság (időnélküliség) van. Az elbeszélésekben mégis sűrűn esik szó az időről, ami azonban mégsem a fizikai törvényszerűségek szerinti időmúlás, hanem egyfajta „megállt", „megállított" idő (vö. Gurevich 1987, 239–240, 241, 243).

> *Ott, azt mondják, örökké napvilág [ti. nappal] van, örökké süt a nap. S ott olyan jóélés van, örökké vasárnap van.* (N62)

Más elképzelések szerint azonban a mennyország horizontálisan (vagy vertikálisan) tagolt, a lelkek hosszú „évmilliók" elmúlása után jutnak „Isten színe" elé. A földi életben tapasztalt egyirányú linearitás „odaát" megszűnik; a földi idő jeles momentumai állandósulnak: „örök nyár", „gyönyörű virágzás van" (vö. Fél 1993, 219). A helyi elképzelések szerint a mennyországban egymást váltják a nappalok és éjszakák, a

misztikus közösség tagjai, vagyis az üdvözültek pedig mind azonos életkorú *fiatal*ok – mindeme szimbólumok nyilvánvalóan az *időnélküliség* állapotát hivatottak kifejezni.

Pokol

A *katolikus dogmák* szerint „akik halálos bűnben halnak meg, a *pokol*ra jutnak, ahol kettős büntetés van: Isten elvesztése és érzésbeli kínok, melyek örökkévalóak" (Fila 1992, 216, 223–227). A katekézis szerint az Isten és az üdvözültek közösségéből történő kirekesztődés/önkizárás az, amit a „kárhozat" és a „pokol" szavak jelölnek (KEK 1993, 216; Kránitz–Szopkó 2001, 145).[352] Az egyház tehát állítja a kárhozat létét és örök voltát, ahová azok lelke kerül, akik halálos bűn állapotában halnak meg, ahol a kárhozat büntetéseit, „az örök tüzet" szenvedik, aminek mértéke összhangban van az elkövetett bűnök súlyosságával (uo.). Jézus példabeszédeiben szerepel a „gyehenna",[353] a „tűz, ami nem alszik ki", „tüzes kemence […] sírás és fogcsikorgatás" (Mt 5,22.29; 13, 42, 50), ami a tanítások szerint azoknak van fönntartva, akik életük végéig elutasítják a hitet és a megtérést. A XIX. századi egyházi nyilatkozatok a pokolbeli tüzet még valóságos tűzként határozták meg. Napjainkban vannak olyan teológiai elképzelések, melyek szerint a pokol az Isten jelenlétéből való kirekesztettség *állapot*a, nem pedig valamilyen meghatározott, valós, kiolthatatlan tűzben való szenvedés (Kránitz–Szopkó 2001, 145).

A pokolról szóló vallástörténeti áttekintések és elemzések tárgyát többnyire az arról szóló mitológiák, irodalmi alkotások és teológiai eszmék alkotják.[354] A *magyar népi hitvilág* vertikális világmodelljében a pokol föld alatti világként, fény nélküli, homályos, ködös vagy sötét helyként jelenik meg (Pál–Újvári 1997, 37; Pócs 1990, 528),[355] ahogyan erről a pokoljárások is tanúskodnak.[356]

A magyarfalusiak túlvilágra vonatkozó képzeteinek jelentős része a pokolhoz kapcsolódik. A vallásos jelenségekről alkotott képzetek többségéhez hasonlóan a pokolra – s általában a túlvilágra – vonatkozó képzetekre nagy hatással volt és van a

[352] Lásd még Pál–Újvári 1997, 38.

[353] A gyehenna Jánó Ilona látomásaiban is szerepel. Kóka 2006, 48; Moldován 1980, 1387.

[354] A pokolképzetek történetéről lásd Lang 2007, 56–64; Pócs 1997b, 114–116; Walls (ed.) 2008, 413–426.

[355] Turner é. n. *Isteni színjáték*ában Dante (1265–1321) „tölcsér alakú mélyedésnek" írja le a poklot, amelynek legalsó szintje a föld középpontjában van. A lelkek – bűneik súlya szerint – a kilenc részből álló kör valamelyikében szenvednek. Dante 1982, 16. XVIII. századi plasztikus leírások lásd Swedenborg 1993, 295–335.

[356] Az alvilági leszállás mitológiai párhuzamairól és a pokol vizuális ábrázolásáról lásd Domokos 2001, 389–393; K. Kovács 1985, 8–9, 12; Szalánszki 2008, 87–96; Szepes 2001, 139–141; Tánczos 2006, 203.

keresztény *művészet*, a vallásos ponyvák illusztrációi[357] és nem utolsósorban az *egyházi énekeskönyvek* szövege. Bizonyosra vehető, hogy Magyarfaluban is használták Kájoni János *Cantionale Catholicumá*t, melynek egyes szövegrészletei meglepő hasonlóságot mutatnak a mai pokolképzetek némelyik elemével.[358]

A pokol kérdésére vonatkozóan általában két nézet jellemző, mindkettő keresztény hagyományból ered. Az egyik elképzelés szerint a pokol a *föld belsejé*ben van, a másik szerint a pokol fizikai attribútumoktól mentes *állapot*. Ismét másik vélekedés szerint a túlvilág a Földhöz hasonló bolygó, amelynek egyik fele a pokol, a másik pedig a mennyország.[359] Ismert a pokol *rétegzettség*ének a képzete is, miszerint „minden bűnnek önálló helysége van".[360] Ez a képzet néhány, pokoljárásról szóló élményelbeszélésben is visszaköszön. A látomásszerű pokoljárások nagy hatással vannak az egyén későbbi vallásos életére, ami nemcsak a vallásos alkalmakon (mise, áldozás) való rendszeres részvételben, hanem a társadalmi életben is megmutatkozik (adakozás, megbocsátás, segítségnyújtás). Az ilyen jellegű, elrettentő történetek elbeszélése ugyancsak *nevelő* szándékkal történik.

> *Egyikben pakura [olaj] volt, lobogott, benne kereken [körbe] jártak az emberek […], elment más ajtóhoz. Azt kinyitotta, s ott volt egy nagy tűz! S ott, egy-egynek volt, hogy még csak ennyi volt, kiszenvedte volt, a talpa volt még csak a tűzbe; más térden, másnak a feje, más csak ült, hogy könyörgött az Istennek, hogy vegye ki, csak a kezei voltak kiszúrva.* (N76)

Más elképzelés szerint a pokol a mennyország mellett van, az ott tartózkodó lelkek szenvedését nem a tűz vagy az égés okozza, hanem az, hogy „kéntelenek a mennyországot csudálni, miközben tudják, hogy a boldogságából soha nem fognak részesülni".[361] Az elképzelések szerint a mennyországot a pokoltól mérhetetlen *víz* – mások nézet szerint „*gránica*" (határ) – választja el.[362] A rendkívül heterogén képzetek közt

[357] A beszélgetések alkalmával állandóan visszatérő jelenség a képekre való hivatkozás: „nem láttad a képek, hogy mutassák?"; „a képeken milyen nagyok a lángok", „a villások forgassák a lelkeket, így mutassák a képek is"; stb.

[358] Ilyen például a 793-as számú, ítéletről szóló ének; a pokolról szóló, „A' gazdag siralma" című, 795-ös számú ének; vagy a mennyországról szóló, „Szent János látása" című, 661-es számú ének. Domokos P. P. 1979, 1187–1190, 1192–1195, 969–971. Köszönetet mondok Domokos Máriának, hogy fölhívta a figyelmemet ezen összefüggésekre, megerősítve azt a felvetésemet, miszerint a népinek gondolt elemek valamikor egyházi tanítások voltak/lehettek, ezek a hagyományok nem zárták ki és ma sem zárják ki egymást. Vö. Virt 2001, 170–186.

[359] Hasonló adatok lásd Kóka 2006, 75.

[360] Jánó Ilona pokollátomásairól lásd Moldován 1980, 1388; Kóka 2006, 78; Fél 1993, 227.

[361] Lásd még Benedek–Iancu 2002, 56.

[362] A magyar néphitben gyakori a folyó, a víz mint a purgatóriumból a mennybe vezető átkelőhely. Egy baranyai adat szerint: ha egy lélek már nincs a purgatóriumban, de még nincs a mennyben, a Jordán vizében tartózkodik. A túlvilági tereket elválasztó víz képzetével hozta összefüggésbe a kutatás az ún. csónak alakú fejfákat, amelyekben – némely feltételezések szerint – az egyes finnugor népeknél ismert csónakba történő temetkezés szokásának maradványaira következtettek, ám ezt a

előfordul a pokol létét tagadó vélekedés is. A világban tapasztalt rossz/démoni erők működése alapján sokan úgy vélekednek, „a pokol közöttünk van", ebben az értelmezésben a pokol a rossz/ördög létmódja az emberi világban (vö. Fél 1993, 228–229). Ide kapcsolódik a pokollal kapcsolatos *növekedés–zsugorodás* képzete is. Eszerint „amikor a világ [ti. az emberiség] jó, meggyónja a vétkeit, akkor a pokol kicsikedik, akkor nem eppe van [nem nagyon van] pokol". A pokol tehát nem meghatározott tér, hanem állandóan változó, fizikai térben meg nem jelenő *állapot*. A túlvilági létet állapotként értelmező – s így a mai teológiai szemlélettel is egybevágó – nézetek szerint az emberi fogalmakkal leírt túlvilági tér nem abban a formában valós, miként képileg ábrázolják.

Ismert képzet, hogy a kárhozatra ítélt lelket erős *szél* juttatja a pokolba.[363]

> *A pokol szádán [bejáratán] beöntenek […] De az a hely olyan messze van, olyan mélyen van, hogy oda a lélek úgy zuhan, mint egy kútba dobot kő, olyan serényen esik, de úgy is nem tudom, hány ezer esztendőt esik, amíg beér. S akkor onnan nincs szabadulása.*[364] (N72)

Más elképzelések szerint a pokolra jutás hosszú idők (évezredek) alatt megy végbe. A képzet vélhetően a pokolból való kiszabadulás lehetetlenségét hivatott nyomatékosítani.[365] Máskor a pokol egy tűz fölött rotyogó katlan vagy „konténer", amit ördögök vesznek körül, akik a lángokat élesztik. A pokolnak „lába" vagy talpa és tornáca is van.[366]

Egyesek úgy vélik, hogy ide, azaz a pokol lábához a házasságtörők és a politikai diktátorok kerülnek.[367] A kevélyek füstben szenvednek. A tűz és a füst mellett a pokolban mocsár is van.[368] A *naturalisztikus* jegyeken túl a pokolábrázolásokban a helyiek *akusztikus* hatásokról is szólnak, ám a szenvedések színes leírásaiban kétségkívül a *vizuális* képek dominálnak. A helyi elképzelések mérhetetlen zajról, malomzúgásról, vasütésről, fogak csikorgatásáról,[369] különböző szerszámok (villa, olló, gereblye, harapófogó) félelmetes csattogtatásáról „számolnak be". A pokolban a testként elképzelt lélek szenved, a tűzben ég, akit fogókkal tépnek, üstökben olvasztják, felfalják, olajban főzik stb. az ördögök. A hit szerint ez a fajta „testlélek" megsemmisíthetetlen (vö. Gurevich 1987, 253–254). „Nyüvek esznek, tűzben égsz, perzselnek meg s csak

nézetet a későbbi kutatás megcáfolta, nem fogadta el. Lásd Pócs 1990, 640; Vö. Boros 2001; Kovács 2002, 55–56; Tánczos 2006, 65.

363 Jánó Ilona látomásai szerint a szél fújja a lelkeket a pokolba. Lásd Kóka 2006, 29, 70. Vö. Dante 1982, 16.

364 Vö. az Ószövetség túlvilágra vonatkozó képeivel. Szigeti 2001b, 69. Vö. Tánczos 2006, 71.

365 Egy lészpedi monda szerint „Jézusig négyezer esztendeig égtek a pokolba milliók és milliók, és könyörögtek" Istenhez megváltásért. Amikor Isten elküldte hozzájuk angyalát a megváltás hírével, harminc esztendőbe telt, amíg az utolsó emberig is eljutott az örömhír. Bosnyák 2001, 97.

366 Lásd még Benedek–Iancu 2002, 57. Vö. Dinzelbacher 1981, 104; Fél 1993, 224; Gurevich 1987, 193.

367 Vö. Kóka 2006, 20, 74, 151; Moldován 1980, 1388; Virt 2001, 104.

368 Vö. Kóka 2006, 21, 75. A füst szimbolikájáról lásd Tánczos 2006, 172.

369 Vö. Kóka 2006, 21, 25, 26; Moldován 1980, 1387–1388; lásd még KEK 1993, 216.

kínoznak, szenvedsz" (vö. Fél 1993, 228). A pokol gyötrelmei közt a hőség okozta szomjúságot tartják a legsúlyosabb szenvedésnek, ami vélhetően összefügg az Ábrahám keblén kívül szenvedőkről szóló jézusi példabeszédben hallottakkal (vö. Kóka 2006, 21). A pokolban a lelkeknek forró-lobogó folyadékkal teli kelyhet kínálnak, kénben főtt kígyót, békát,[370] a magzatgyilkosok számára pedig a megölt magzatot.[371] A mennyország statikus, passzív állapotával szemben a pokolra dinamizmus jellemző. A pokol örökkévalóságáról szóló egyházi dogmák az évek során többször változtak. A túlvilági örökkévalóság ellenére a helyi képzetek múló időről (évekről, napokról) számolnak be, az evilági valóság mintájára elképzelt túlvilágon mintha a földi időszámítás folytatódna tovább – szemben a mennyországgal kapcsolatosan elképzelt időnélküliséggel. A pokol örökkévalóságát illusztráló egyik helyi elbeszélés szerint:

> *A pokol olyan, azt mondják, hogy legyen egy templom tele mustármaggal, eljöjjön egy madárka, s kivegyen belőle egy-egy szemecskét, csak egyet, akkor is vaj egyszer s vaj egyszer el fog fogyni! De a pokol nem fogy el soha. Soha, soha, soha.* (N72)

A kárhozat örökkévalóságát többen tagadják, úgy vélik, a halottért fizetett mise, az érte mondott ima és az üdvözülését segítő alamizsna hatására a lélek végül kiszabadul a pokolból.[372]

> *Szent Brigitta olyan hatalmas szent, hogy ha őt kéred, a pokolból is kimenti a lelkeket! Nekem álmomban mutitotta ki apóm [nagyapám], hogy ő immá jó helyt van, azok az imádságot, amiket én Szent Brigittához mondtam, megmenekítették őt a pokolból.* (N62)

A pokol örökkévalóságát tagadó B. M. szerint Jézus Krisztus a parúziát követő általános ítéleten „megválogatja" a pokolban tartózkodó lelkeket, és a bűneiktől megtisztultakat a mennyországba viszi. Ez a szemlélet a bűnökért járó büntetés tartalmát nem a szenvedés ideje, hanem minősége szerint határozza meg. Kivált a középkorúak körében gyakori elképzelés, hogy a pokol a világvégi eseményeket követően jön létre, hitük szerint „a világ végén lehet látni, mekkora kell legyen a pokol s mekkora a mennyország".[373] Ez a nézet egybevág a korai kereszténység eszkatológiájával, miszerint a (keresztény) halottak a parúziáig egyszerűen alusznak, ennek megtörténtével pedig a Paradicsomban ébrednek fel.

[370] Lásd pl. Fél 1993, 224; Gurevich 1987, 193, 254; Jankus 2001, 167; Pócs 1990, 641; 1997, 113.

[371] Párhuzamok lásd Fél 1993, 227; Pozsony 2005, 185; Virt 2001, 104.

[372] A pokolból való kiszabadulás hite nem idegen a katolikus teológiatörténetben, az egyháztanító Órigenész például azt vallotta, hogy a tisztulást követően minden lélek egyesül Istennel. Lásd Le Goff 1984, 55–68; Turner é. n. 110–111.

[373] Az a kérdés, hogy a valaha élt több milliárd lélek hogyan fog „elférni" a túlvilágon, általában is foglalkoztatja a helyieket.

A középkorban is ismert képzet volt, hogy bizonyos időpontokban a pokol lakóinak a szenvedése ideiglenesen megszűnik.[374] Egyes magyarfalusi elképzelések szerint az elhunytért szóló harang kongása alatt – például egy temetési szertartáson – a pokolban és a purgatóriumban tartózkodó lelkek szenvedése felfüggesztődik.

Purgatórium

A *katolikus dogmák* szerint „létezik purgatórium, melyben ideig tartó tisztító szenvedés által megtisztulnak [azok], akik a megszentelő kegyelemben haltak meg, de nem mentesek a bűn szeplőitől" (Fila 1992, 216, 227–229). A Biblia néhány szövegére támaszkodva (pl. 1Kor 3,15; 1Pét 1,7) a firenzei, majd a tridenti zsinaton megfogalmazott egyházi tanítás szerint (KEK 1993, 215) a *tisztítóhely* vagy *purgatórium (purificatio)* „azok ideiglenes helye vagy inkább állapota, akik úgy haltak meg, hogy közösségben voltak Istennel, de a földi életben elkövetett és bocsánatot nyert bűneik büntetésének hátralévő részét még el kell szenvedniük" (Kránitz–Szopkó 2001, 181–182; KEK 1993, 215; Pál–Újvári 1997, 388). A hagyományos teológiában a purgatórium nem pusztán állapot, hanem „sajátos hely is, amelyet Isten határoz meg" (Fila 1992, 228). Az egyház tanítása szerint a tisztítótűzben tartózkodó lelkek szenvedési idejét a földiek befolyásolhatják, megrövidíthetik imádságaikkal, elsősorban mise mondatásával, *misefizetés*sel.[375] A purgatórium *ábrázolás*a az egyházi ikonográfiában a középkor vége felé jelenik meg a templomok homlokzatát díszítő domborműveken, színes üvegablakokon (Gurevich 1987, 196).

Míg a pokolra és a mennyországra vonatkozó elképzelések tekintetében a keresztény vallási felekezetek egymással nagy vonalakban egyező álláspontonvannak, addig a *tisztítóhely/purgatórium* kérdésében eltérő véleményt képviselnek. A tisztítóhelyre vonatkozó dogmáknak hosszú századokra visszanyúló teológiai (elő)története van, és egy tágabb, az emberi cselekedetek mérlegelésének eszméjével kapcsolatos diskurzus kapcsán fejlődtek ki.[376] A patrisztikus kor (Kr. u. 100–541) (látomás)irodalmában nyomokban történik utalás a tisztítótűzre, pontosabban arra, hogy a lélek a túlvilági ítéletet követően még változtathat jövendő sorsán és állapotán, egyházi tekintélyű megfogalmazására azonban később, VII. Gergely pápasága idején (1023–1085) került sor. A *purgatóriumkép*zetek kialakulásáról több áttekintés is készült, melyek között kiemelkedő *Le Goff* monográfiája, melyben a szerző részletesen ismerteti a purga-

[374] Gurevich 1987, 239–240. Tar Lőrinc szerint például vasárnaponként a purgatóriumban nincs szenvedés. K. Kovács 1985, 242.

[375] Lásd még KEK 1993, 125–126, 298, 362, 396, 421, 479; Fila 1992, 229. Vö. Pócs 1990, 639.

[376] A cselekedetek mérlegre helyezésének az eszméje a kereszténység előtti vallási kultúrákban is ismert volt. Lásd van der Leeuw 2001, 285.



Mária vigasztalja a tisztítótűzben szenvedő lelkeket

tóriumtanok kialakulásának filozófiai és teológiai eszméit, történeti és társadalmi hátterét (Le Goff 1984).[377]

A *magyar néphit*ben a differenciált túlvilág-elképzelésnek megfelelően a purgatórium a középső, az alvilág és a mennyország közötti térben „helyezkedik" el (Pál–Újvári 1997, 388), ahová a lélek a halált vagy az ítéletet követően jut el. A purgatóriumot – attól függően, hogy az örökkévalóság mely helyéhez képzelik közelebb állónak – a pokol vagy a mennyország mellett, ennek megfelelően fent vagy lent képzelik el.

Magyarfaluban a legtöbb *személyes* túlvilágélmény és képzet a purgatóriumhoz kapcsolódik. A túlvilágra vonatkozó képzetek tárát az egyházi tanok, a ponyvák, az álom és a látomás mellett tovább gazdagítják a példázatok, tréfás elbeszélések és az egyéni élettapasztalatok.

Az egyházi tanításokkal egybecsengő képzetek szerint a purgatórium sok tekintetben hasonlít a pokolhoz,[378] azzal a különbséggel, hogy a tisztítótűzben a szenvedés enyhébb, és ami ennél is fontosabb: időleges (K. Kovács 1985, 13). A pokolképzetekhez hasonlóan a purgatóriummal kapcsolatban is két markánsabb elképzelés van

[377] Lásd még Dinzelbacher 1981, 90–120; Preston 1987/12, 91–100; Turner é. n. 179–184; Walls (ed.) 2008, 427–445.

[378] Gari Margit úgy tartotta, hogy a purgatórium a föld alatt fekszik. Ugyan a vágyódás helye, mégis, minthogy már megdicsőült lelkek közösségéről van szó, a tisztítóhely szenvedésbéli állapota „meg sem közelíti a pokolbéli" szenvedését. Fél 1993, 226, 228. Ezzel szemben a lészpedi Jánó Ilona a purgatóriumi szenvedés kapcsán a pokolhoz hasonló szenvedésről számolt be. Kóka 2006, 21.

Magyarfaluban. Az egyik szerint a purgatórium meghatározott túlvilági *hely*, a másik szerint *állapot*. Jelentős azonban azok száma is, akik Isten kiismerhetetlen titkának tartják a túlvilágot, és elítélik a kérdés – különösen a bizonytalan purgatórium – kapcsán illetéktelenül kutakodó emberi magatartást.

> *Nekünk azzal nem szabad bajunk legyen! Nem úgy van, hogy mi kérdezünk Istentől! Invers [ellenkezőleg]: mi csak hallgassuk! Nem kérdezzünk, hogy ez hogy van, az hogy van! Fel se tudnánk fogni!* (F92)

A helyi hit szerint a tisztítótűzből a lelkek a mennyországba juthatnak, a purgatóriumot így gyakran a mennyország bejáratánál képzelik el, ebből kifolyólag fent, az égben helyezik el. Az álomélmények szerint Mária és Jézus – máskor az őrangyal, valamelyik szent vagy a már üdvözült lelkek – látogatásai (pénteken, vasárnap) vigasztalást nyújtanak a sötétségben várakozó, hőségben szenvedő lelkeknek.[379]

> *Nekünk volt egy szép képünk, mutatta, könyörögnek, hogy vegye ki Szűz Mária […] Mert menen hezzik Szűz Mária, az őrzőangyalja. Enser azt mondja: Várj még egy kicsit, mert még egy kicsid van! De az nekik erőst nagy dolog, hogy őket megjárja [meglátogatja], mert az alatt az idő alatt ők nem éreznek semmiféle fájdalmat. Linistiltak [nyugodtak]. Nekik erőst jólesik az Istennek a fácája [arca], Szűz Mária.* (N72)

Minthogy a szentek tartózkodási helye a mennyország, egyes feltételezések szerint a purgatórium csakis a Paradicsom valamelyik sarkában helyezkedhet el, hiszen így lehetséges Mária vagy Jézus időnkénti megjelenése. Az adatok szerint a purgatórium tüzén minden halott átmegy. Ez a képzet magyarázza a szokást, miszerint a halottnak „két rend gúnyát" kell adni. A halott testére öltött ruhát ugyanis a purgatórium tüze „leégeti", ezt követően a halott az alamizsnába adott „második rend gúnyát veszi fel" jelképesen. A purgatóriumi szenvedés, azaz a tisztulás időtartama a személyes ítéleten meghozott döntés, ítélet szerint változó. Egyes vélekedések szerint a szenvedés időtartamát a földi élet szenvedéseinek a függvényében határozzák meg. E nézet szerint a hívő ember evilági szenvedése abból a célból történik, hogy a túlvilágon az isteni *színelátás* (visio beatifica) mielőbb bekövetkezzen. Az egyházi tanításoknak megfelelően a helyiek úgy vélik, hogy a halottak szenvedésének idejét az élők maguk is rövidíthetik az értük adott alamizsnával, az értük mondott imával és az értük fizetett misével.[380] Egyesek szerint a purgatóriumból szabadult lelkek az

[379] A katolikus dogmatika azt tanítja, hogy a tisztuló lelkek ugyan szenvednek, ám a földi lelkekhez képest többet ízlelnek a mennyei boldogságból. Lásd Fila 1992, 228. Máriáról, a purgatórium „királynőjéről" lásd Turner é. n. 180.

[380] Hitük szerint a rokonok által adott alamizsna és a papi imádság a legjelentősebb. Sokan azonban úgy vélik, hogy a lélek szabadulása a halottak napján mondatott papi ima hatására következik be.

értük mondott imát a mennyországból visszaszolgálják az élőknek. Más elképzelések szerint a purgatórium olyan, mint egy betegágy (vö. Fél 1993, 233), ahol a szenvedő lelkek sírnak, jajgatnak, kérve az arra járó szentet vagy (földi) látnokot, közvetítse kérésüket az Isten és/vagy az élők felé (vö. Kóka 2006, 21, 29, 32, 41). Arra vonatkozóan, hogy a purgatórium tüzében tisztuló lelkeket angyalok (szentek) vagy ördögök gyötrik, eltérőek a vélemények.[381] Egy elképzelés szerint „itt nem kínozza a rossz a lelkeket, csak annyi, hogy nem lássák Istent".[382] Másik vélemény szerint a purgatóriumban egyforma és egyfajta állapot létezik, pusztán az ott eltöltött idő mennyisége változó. Más elképzelés szerint a tisztítótűz nem más, mint a mennyország felé tartó *út*, amit a kevesebb bűnnel rendelkezők rövidebb idő alatt tesznek meg. Akad, aki ezt az utat lángösvénynek, lángfolyónak képzeli el, ahol a lélek, bűnei függvényében, az ösvény alján, közepén vagy tetején vonul végig. Ikonográfiai ábrázolásokból eredő elképzelés, hogy a lélek túlvilági alakja emberi fej vagy felsőtest. Ez a képzet azt a feszültséget igyekszik feloldani, hogy miként lehetséges a test nélküli lélek tűztől való szenvedése. A purgatóriumot hosszú padlóként, másutt hídként elképzelt nézet szerint az azon végigvonuló lélek annyi szenvedésben részesül, amekkora tűzláng magasodik útjába (vö. Kóka 2006, 63).[383] A közbülső állapot kapcsán említettem, hogy egyesek úgy vélik, az ítéletre a halott negyven napig tartó túlvilági utazását követően kerül sor. E nézet szerint ez a szintén szenvedéssel, akadályokkal terhelt „utazás" az, ami megtisztítja a lelket, akinek az utolsó ítéleten ezt a szenvedését is beszámítják. A purgatóriumban a lélek táplálékát a másoknak adott alamizsna alkotja (jelképesen) (vö. Gurevich 1987, 254). A leírtakból kitetszik, hogy a helyiek világképében a purgatóriumképzetek, az alamizsna intézménye és a túlvilággal kapcsolatot létesítő álmok szorosan összekapcsolódnak.

Az idő kérdése a legszignifikánsabban a purgatórium kapcsán jelenik meg. Egyesek szerint a személyes ítéleten kiszabott szenvedést *esztendők*ben határozzák meg. A szentek tisztítótűzbeli látogatásai pénteki vagy vasárnapi napokra esedékesek, ekkor a lelkek „pihennek" (K. Kovács 1985, 242). Az elképzelések értelmében a purgatórium, mint állapot és mint helyszín, az egyes lelkek szintjén a szenvedési idő, azaz a megtisztulás befejeztével ér véget, végérvényesen pedig a világvégi, általános ítéletet követően.[384]

[381] Jánó Ilona szerint az ördögök gyötrik a lelkeket, azzal a különbséggel, hogy itt ritkábbak a „döfések", és az idő is véges. Kóka 2006, 63, 81; Moldován 1980, 1386.

[382] Eliade is megemlíti, hogy „a hívő számára a legborzasztóbb megpróbáltatás" az, hogy meg van fosztva Istennel való kapcsolatától. Eliade 1994, 293.

[383] A híd motívumairól és azok jelentéséről lásd Gurevich 1987, 220, 237; Katona 1996, 35; Pócs 1982a, 365–366; 1990, 641; Róheim 1925, 174; Tánczos 2006, 82; Virt 1993, 65; Wichmann 1907b, 293.

[384] Magyarfaluban ez sokak által ismert és elfogadott nézet. A katolikus dogmatika szerint „akik az utolsó ítéletkor élnek, azok akkor rettenetes szenvedésekben megtisztulnak". Fila 1992, 228.

ESZKATOLÓGIA

A római katolikus dogmatika az egyén és az emberiség végső sorsát érintő kérdéseket az *eszkatológia* keretében tárgyalja. A keresztény vallás a végidőkhöz kapcsolja *Krisztus második eljövetelé*nek és a *feltámadás*nak az idejét. A katolikus hit szerint a feltámadás az az eszkatologikus esemény, amikor az utolsó (vagy általános) ítélet napján, Isten beavatkozása által, minden ember egykori lelke újjáteremtett testet ölt (n. n. 1997, 773–774). A lineáris keresztény időszemlélet szerint a létezés a világ teremtésétől Krisztus második eljöveteléig tart, ekkor a világegyetem megszűnik, az idő pedig az örökkévalóságba olvad. A végidőkre vonatkozó képzetek vizsgálata meglehetősen népszerű téma a mai nemzetközi valláskutatásokban; a kérdésről legutóbb Jerry Walls szerkesztésében jelent meg egy igen terjedelmes, a jelenség számos kérdését elemző monográfia.[385]

A *magyar néphit* adatai szerint a világ végének közeledtét a világ rendjének felfordulása jelzi, ami a kozmosz működésének megbomlásában (pl. a diófa levele akkora lesz, mint a cseresznye levele), a társadalmi értékrend felborulásában (pl. a nők dohányoznak),[386] továbbá az Antikrisztus megjelenésében nyilvánul meg (vö. L. Kálmány 1893; Nagy 1977a, 731).

Egyes magyarfalusi elképzelések szerint a világ története *három korszak*ból áll. A földet kezdetben óriások lakták, akiket Isten az égből aláhulló *kövek*kel pusztított el, ezekből alakultak ki a földkerekség hegységei. A második korszak a jelenkor, amit a hiedelmek szerint *árvíz* pusztít majd el. A világ utolsó szakaszában egyes elbeszélések szerint törpék, mások szerint „extrateresztok", azaz földönkívüli lények jelennek meg. Az utolsó korszaknak és egyben a teremtett világ egészének a végét a hiedelmek szerint *tűzvész* okozza majd.[387]

Az eszkatológiára vonatkozó keresztény tanításoknak fontos eleme az *Antikrisztus-hit*. A teológia az Antikrisztus fogalmát a Jn 2,18, illetve 4,3 versek alapján használja, ahol az Antikrisztus Jézus Krisztus ellenfeleként jelenik meg, aki „az utolsó időkben" sátáni (Krisztus-ellenes) tevékenységet folytat, megtéveszti, eltéríti a helyes útról a

[385] Walls (ed.) 2008. A vallásokban a világ végét (ill. a halált) követő állapotra vonatkozóan nagy általánosságban négy elképzelés uralkodik. Az egyik szerint a halállal minden véget ér, a másik szerint az emberi lélek halhatatlan (tehát mind a halált, mind pedig a világ végét túléli), a harmadik a reinkarnáció, a negyedik pedig a feltámadás hitével kapcsolatos. A ciklikus időszemlélet mítoszai szerint a világ vége a világ újjászületését, a lineáris időszemlélet szerint pedig a világ végérvényes elpusztulását eredményezi. Az aranykor kezdetét némely eszkatologikus, messianisztikus mítosz, millenarista vallási mozgalom és politikai ideológia a jövőbe vetíti. Lásd Collins 1987/1, 334–336; Eliade 1993, 132; Lang 2007, 48–56; Nagy 1977a, 731; Walls (ed.) 2008, 384–387, 399–412. Vö. Gurevich 1974, 108; Peti 2004, 40–42; Tánczos 2006a, 293. A millenarista mozgalmakról lásd Cohn 1970.

[386] Lásd még Gagyi 1996, 39–59. Moldvai kitekintés: Peti 2004, 44–45; Tánczos 2006a, 295.

[387] A világteremtő és az eszkatologikus mondákról lásd Nagy 1977, 731.

népeket (Gál F. – Gál P. 2005, 324–328; Walls [ed.] 2008, 215). Másutt úgy szerepel, mint olyan lény, aki már most jelen van és működik a világban (Jel 13,1). Az újszövetségi levelek szerint Krisztus második eljövetelekor végérvényesen legyőzi az Antikrisztust (2Tesz 2,3–12) (Gál–Iglói–Viczián 1993, 315–317). A történelmi korok Antikrisztus-képzeteiről legutóbb Bernard McGinn teológus és Norman Cohn történész nyújtott kimerítő áttekintést (vö. McGinn 1995, 53; Cohn 1994).

Tapasztalataim szerint az *eszkatológia* és az *Antikrisztus*-hit egységbe szervezi, összefüggésbe hozza egymással: 1) a társadalmi problémákat, 2) a valláserkölcsi normák megszegéséért járó isteni büntetést, 3) valamint a természet és az univerzum pusztulásának képzetét. Az idevonatkozó magyarfalusi képzetek többsége a Biblia képeire és az egyház tanításaira vezethetők vissza, amit az az egyszerű tény magyaráz, hogy a képzet maga bibliai, illetőleg egyházi eredetű. A vélemények megoszlanak arra nézve, hogy az Antikrisztus megjelenése megelőzi Krisztus második eljövetelét, vagy Krisztussal egy időben jelenik meg a földön. A csángókról szóló etnográfiai írásokban az eszkatologikus képzetek kapcsán szó van a „jó óriás" hiedelemalakjáról is (Peti 2004, 46–48), aminek a nyomaira Magyarfaluban nem leltem rá. A helyiek szerint a világ végét tűz okozza majd (vö. Gagyi 1996, 45; Nagy 1977a, 731),[388] az Antikrisztus megjelenését pedig súlyos morális züllés előzi meg: szórakozóhelyiségek, kocsmák elszaporodása (alkoholizmus), erkölcstelen életvitel (pl. házasságon kívüli együttélés) stb.[389] Minden előjel ellenére a helyiek úgy vélik, hogy a végidőbeli események bekövetkezésének időpontját semmiféle jóslattal nem lehet felfedni.

> *Sem nem szégyellnek, sem nem félnek [ti. a mai emberek]. Én azt mondom. Ki van jővel a rossz a föld színére, erőst! Sem nem félnek, sem nem szégyellnek! […] Most nem szégyellnek gyelók [egyáltalán]. Nem őrizkednek semmit!* (N40)

A helyi elképzelések szerint az aszálytól sújtott, elszegényedett földön a világ végén megjelenik az Antikrisztus, aki a szomjúságban szenvedő népeket a korsójában lévő itallal kínálja meg. Egyesek úgy vélik, a korsó alkoholt tartalmaz, az ital elfogadása szimbolikusan a kárhozat választását fejezi ki, illetve jelenti.

> *Há mámám povestilta [mesélte], kicsikék voltunk, hogy eljő az idő, azt mondja – s azt mondta mámám, a şi venit timpu [el is érkezett az idő], fújják a muzsikát, minden út mellett lesznek korcsomák, fújják a mozsikát, s Jézus menen a korsóval a vízzel, s azt mondja, a világ nézi,*

[388] Peti Lehel moldvai vizsgálódásai során azzal a képzettel is találkozott, miszerint a világ végét az okozza majd, hogy a Földet tartó angyalok már nem bírják tovább a bűnnel terhelt Földet. Peti 2004, 50–53.

[389] Ez a képzet általában is ismert Moldvában (lásd Peti 2004. 44–46) és a Kárpát-medencében másutt is (lásd Gagyi 1996, 46–49).

s hívja Jézus, de azt mondja, mit menjek oda, hogy menjek oda a vízhez, hogy igyam? De amelyik odamenen, a korsóból iszik, menen liniştiltan [nyugodtan] eléfelé, az Jézus a korsóval a vízzel. Melyik menen a korcsomákhoz, mert azt mondja: minek ne menjek oda [ti. a kocsmához], mert ha ott fújja, s olyan szép! Ott dor domneşte a rossz [pedig ott a rossz uralkodik]. (N55)

Egyes elképzelések szerint az Antikrisztushoz hasonlóan Krisztus is korsóval, mások szerint kereszttel jelenik meg a világ végén.[390]

Elmegy az égen a kereszttel, s kit a jobbjára, kit a baljára összegyűjt. Elválasztja a juhokat a kecskéktől. Ami jó: jobbra, ami rossz: balra. (F90)

Az Antikrisztus megjelenésének *előjel*e az említett devianciák globális elterjedése, ami a hétköznapi kommunikációban az *„elromlott a világ"* formulában nyer kifejezést.[391] Ezt a jelenséget Peti Lehel összefüggésbe hozta az utóbbi évekre jellemző, felgyorsult gazdasági és kulturális változások tényével, illetőleg hatásaival, ami szerinte a csángókban az azoktól való idegenkedést, „a posztmodern rémületét" váltotta ki (Peti 2004, 57). Elképzelhető, sőt bizonyosra vehető, hogy az eszkatologikus képzetek bizonyos (kritikus) társadalmi szituációkban újra és újra automatikusan aktivizálódnak, ám úgy vélem, legalább ennyire fontos az élet és a világ elmúlásához való viszonyulás ténye is, ami az egyéneket nemcsak a társadalmi krízisek idején foglalkoztatja, hanem általában is.

Magyarfaluban vannak olyan elképzelések is, melyek szerint az Antikrisztus már megjelent a földön, egy meg nem nevezett (világ)politikus személyében, akit negatív tettei miatt terroristának, bűnözőnek is neveznek. Ennél is meghatározóbb, legalábbis általánosabb, az a képzet, ahol az Antikrisztus nem egy emberi alakban megjelenő lény, hanem az emberiség általános mentalitásának a megromlásában felismerhető jelenség. A világban tapasztalt/felismert világvégi előjelek nem vonták magukkal a világvégi események tényleges bekövetkeztét. Éppen ezért egyesek úgy vélik, hogy a világvége nem egy jövőbeni esemény, hanem az egyes ember halálával „veszi kezdetét".

Le van szállva két Antikriszt. S azok az Antikrisztok csúfok erőst! Egy Amerikába s még egy jő, nem tudom honnan, mondták! S azok, amikor összeütköznek, akkor v-a fii zguduit tot [minden széttöretik]! Világvége! (N78)

Előfordul, hogy egy-egy megtörtént történelmi eseményt – pl. Ceauşescu tetteit – a jövőbe vetítik, azaz a megtörtént eseményeket próféciaként adják elő, értelmezik.

[390] A kereszt jelképeiről lásd Tánczos 2006, 295.
[391] A jelenségről lásd Peti 2004, 39–58.

Az öregek mondták, hogy eljő az idő, mikor egy falás kenyeret adnak, odagyűtnek a kozánohoz, hogy végezzenek velünk. S ne, látod-e, Ceauşescu majt ezt csinálta velünk! (F79)

A világban megesett rendkívüli eseményeket általában is *eszkatologikus* funkcióval szokás felruházni. A világ végére vonatkozó képzetek ugyanis amellett, hogy elképzelhetővé teszik a túlvilággal, a halál utáni „élettel" kapcsolatos vélekedéseket, a közösség számára a társadalmi folyamatokra, eseményekre irányuló kritika kifejezéséhez is teret biztosítanak.[392] Az Antikrisztus-képzeteknek fontos vallási funkciója is van, hiszen az ilyen elbeszéléshez fűzött kommentárokból jól kitetszik, hogy a helyiek szerint az üdvösség megszerzéséért egyedül az ember felel, nem az ördög, és nem is az Antikrisztus.

A második évezred fordulója – az első évezred fordulójához hasonlóan (vö. Kálmány 1893; Gagyi 1996, 38–56)[393] – nemcsak Magyarfaluban, hanem a tágabb régióban is kritikus időszaknak számított, a médiából áradó, a világ végét jósló hírek félelmet és elbizonytalanodást keltettek.[394] Magyarfaluban ebben az időszakban megszaporodtak a világ végéhez kapcsolódó hírek, álmok és diskurzusok, ami a vallásos életvitel felerősödését eredményezte. Sokan azt gondolták, kétezerben lejár az az idő, amit az emberiség arra kapott Istentől, hogy tökéletesre vigye az Istennek tetsző életformát; hitük szerint erre az időszakra Jézus Krisztus „lekötötte" a Sátánt, az Antikrisztust. A Sátán/Antikrisztus kétezer óta szabadon tevékenykedik, működésének jelei a világvége kapcsán már felsorolt jelek többségével azonos.[395] E nézet szerint a világ vége és az Antikrisztus megjelenésének ideje nem esik egybe, előbbi inkább az Antikrisztus működésének a következménye.

Hát látjuk mi, hogy 2000 óta sunt anii patimilor [a szenvedések korát éljük], hol esik, ott igen sokat esik, hol nem esik, nem esik gyelók [egyáltalán], hol elmenen jéggel, hol elmenen furtunával [viharral], csak nekázak [tragédiák] vannak. S 2000-től felfelé, azt mondta Krisztus: Dacă lumea va fii bună, v-a trece 2000 de ani, dacă nu… [ha az emberiség jó lesz, túléli 2000-t, ám ha nem…] azt nem tudja senki, hogy mi lesz. Nem tudja ő, hogy ott ül Istennek a jobbján, de azt, hogy mikor ad az Isten neki ordint [parancsot], azt nem tudja senki, ő sem tudja, de amikor ordint ad neki, akkor jön a kereszttel, s akkor kap élve is [élőket is talál], holtakat is. (F90)

[392] Az állami vezetők vagy akár az egyházi vezetők magatartását elítélő vélekedésekben például a világvége mint szankció/büntetés jelenik meg.

[393] Lásd még Benedek–Iancu 2002, 69.

[394] Az eszkatologikus várakozások ezredvégi felerősödéséről Gagyi József már 1996-ban írt. Lásd Gagyi 1996, 55.

[395] Az első évezred eszkatologikus élményeiről lásd pl. Tánczos 2006, 295.

Az ezredfordulóhoz (2000) kapcsolódó hiedelmek aktivizálódása és az azokat követő újabb tapasztalatok a helyiek körében megerősíteni látszanak a hitet, hogy a világ végének időpontja az ember számára kifürkészhetetlen. A médiában közvetített ismeretek módosították ugyan a helyi bibliai, mitikus eredetű, illetve jellegű képzeteket, ám utóbbiak jelentősége napjainkban is meghatározó. Bernard McGinn szavait idézve, az egyházi eszkatológia „egy már kész értelmezési struktúrával látja el a hívőket, amelyen belül fel tudják dolgozni a válságokat, a gonosz létezésének és működésének tényét, valamint az őket körülvevő világban tapasztalható értelmetlenséget" (McGinn 1996, 30). Ehhez hasonlóan – ahogyan Gagyi József is rámutatott – az eszkatologikus hiedelmek a közelmúlt és a jelen politikai, társadalmi jelenségeinek az artikulálását teszik lehetővé, vagyis az elbeszélések sajátos, lokális történelemértelmezés kereteként (is) funkcionálnak (Gagyi 1996, 52). Tegyük hozzá, a világban zajló történéseket értelmező eszkatologikus képzet csak egy a többi – adott esetben racionális természetű – értelmezés között, amelyekre a magyarfalusiak világképében is találunk példákat.

VII. VALLÁSI SZOCIALIZÁCIÓ

EGYHÁZI (VALLÁSOS) TÖRVÉNYEK

A vallási szocializáció tárgyalását megelőzően szeretném áttekinteni röviden azokat a vallási *kötelezettségek*et és *jogok*at, amelyeket a római katolikus egyház saját tagjaival szemben megfogalmaz, és amelyek tapasztalataim szerint markánsan meghatározzák a vallási nevelés irányelveit és persze tartalmát. Ezek a törvények nem azt fogalmazzák meg elsősorban, hogy a katolikus embernek *mit* és *miben* kell hinnie, hanem azt, hogy *hogyan* kell *hinni*e és *hogyan* kell *élni*e.

Az egyházi kánonjog a *krisztushívők* kifejezést az összes *megkeresztelt* ember jelölésére használja, anélkül hogy különbséget tenne a személyes hitbéli meggyőződés léte és/vagy hiánya között; a kánonjogban a *természetes személy* és a *krisztushívő* fogalma egybeesik, egyet jelent. Lényeges azonban, hogy az egyház általános jogai és kötelességei *csak* azokra a krisztushívőkre érvényesek, akik *közösségben* vannak a katolikus egyházzal. A jog különbséget tesz két állapot, éspedig a *klerikus*i, valamint a *laikus*i életállapot között (Erdő é. n. 157, 159). Az egyházi *törvénykönyv* az egyháztagok *kötelezettség*eit a következőkben határozza meg: 1. az egyházzal való *közösség* megőrzése; 2. az egyéni állapotnak megfelelő *szent élet*re való törekvés; 3. az evangélium *terjesztés*e; 4. a papság által meghozott rendeleteknek való *engedelmesség*. – A törvény szerint a krisztushívők *jogai* a következők: 1. a (lelki) szükségletek, kívánságok *feltárás*a az egyház vezetői előtt; 2. *véleménynyilvánítás* az egyház javát érintő dolgokról; 3. az egyház lelki javaiból, szentségeiből való *részesedés;* 4. jog a keresztény *nevelés*re; 5. jog a rítusok szerinti istentisztelet végzéséhez; 6. a lelki élet *saját* formában, ám az egyház tanításával összhangban való *megélés*e; 7. az *egyesülés*i és *gyülekezés*i joggal való élés; 8. saját (apostoli) *kezdeményezés* joga; 9. a szent tudományok terén *kutatás*i és közlési szabadság; 10. az *életállapot* minden kényszertől mentes megválasztása; 11. a saját jó hír és a *magánszféra* védelme; 12. az egyházi fórumon való *jogvédelem;* 13. büntetőjogi törvényesség. A krisztushívő végül *köteles* 1. hozzájárulni az *egyház szükségletei*nek a fedezéséhez; 2. előmozdítani a *társadalmi igazságosság*ot, és segíteni a szegényeket (Erdő é. n. 164–170).

A vallási jogok és kötelezettségek tételes fölsorolását azért tartottam fontosnak, mert ezáltal jól kiviláglik az a tény, hogy mindaz, amit a valláskutatás a vallásos élmény megnyilvánulásának nevez, egy katolikus közösségben *tanult vallásos kötelezettség*ként, erősebben fogalmazva előírt *törvény*ként és/vagy *előírás*ként jelenik meg,

aminek az elmulasztása különféle szankciókkal járó *bűn*nek minősül. A felsorolt jogok és kötelezettségek arra is rávilágítanak, hogy miközben az egyházi tagsággal járó – elviekben vallási – törvényekről van szó, az előírások valójában a teljes emberi életet, kivált a *társadalmi érintkezés*t szabályozó normákat tartalmaznak. Az egyházi törvény oly mértékben áthatotta a helyi társadalom normarendszerét, hogy ma már nem is igazán lehetne szétválasztani benne az egyházi és a nem egyházi eredetű elemeket. Tapasztalataim szerint az egyházi törvény Magyarfaluban kisebbrészt *norma*, amit hol betartanak, hol nem, nagyobbrészt azonban olyan *objektív mérce*, ami a közösség *minden egyes tagjá*ra nézve *kötelező* érvényű, és amihez viszonyítva az egyes cselekvéseket értékelik és mérlegelik.

A VALLÁSOS NEVELÉS MOTIVÁCIÓI

A kultúrakutatás tapasztalatai szerint az ember egy adott társadalom *világmodell*je alapján alakítja ki a saját *világkép*ét és *magatartás*át. A kultúra, a kulturális értékek átörökítésének jellegzetes keretei a *hagyomány*ok, amelyek a cselekvő egyén számára *mintá*t nyújtanak a társadalmi viselkedéshez, az élethelyzetek értelmezéséhez (Somlai 1997, 70). A vallásantropológiához, vallásszociológiához hasonlóan a valláspszichológia is kimutatta, hogy a vallásosság nemcsak kötődés és kapcsolat, hanem „sajátos értékek hordozója, világhoz való attitűdöt, életstílust jelent, és vallásos tudást igényel" (Horváth–Szabó 2007, 140). A vallás, a többi intézménnyel együtt, a kultúra koherens rendszerének más rendszerekkel szorosan összefüggő része (Radcliffe-Brown 2004, 43). A vallás a lokális kultúrák szerkezetét, arculatát markánsan meghatározó rendszer, s mint ilyen, a társadalmi működés fontos eleme.

A *vallási szocializáció* a *hitre nevelés folyamata*, ami a jelenség természetéből adódóan nem egy szűk időszakot, hanem az *emberi élet egészé*t lefedi, azaz a születéstől a halál pillanatáig tart. A (vallás)pszichológia kimutatta, hogy az egyéni vallásosság fejlődésének, változásának és stabilitásának legfőbb alakító tényezői a belső történések *(fejlődés)* és a külső hatások *(szocializáció)* (Horváth–Szabó 2007, 134). A szocializáció nem ad teljes körű magyarázatot a későbbi vallásosság alakulására, a vallásos hit megélése, a tradicionális vallásgyakorlat jellege életkor szerint is változhat. A kutatások kimutatták, hogy a szülőktől átvett gyermekkori vallásosság serdülőkor előtt megnövekszik, ifjúkor idején csökken, majd harminc év felett újból erősödik.[396]

Ebben a fejezetben a vallás teljes emberi életen át tartó funkcionális jelentőségéről és jellegéről szeretnék szólni. Kutatásaim során ugyanis azt tapasztaltam, hogy a vallás és a hit nem egyszeri szocializációs folyamat eredménye, hanem egy életen át tartó,

[396] Az adatok természetesen elsősorban tendenciákat jelölnek. Horváth–Szabó 2007, 133.

hol passzív, hol aktív *tanulási folyamat*, *életforma* és *mentalitás*. Az egyház, éppen ezt a tényt felismerve és kihasználva, saját *szentségtan*át az idő múlásával folyamatosan változó ember pszichikai, emocionális, társadalmi igényeinek a kielégítésére, problémáinak a kezelésére használja és kínálja fel. Éppen ezért az emberi életszakaszokhoz kapcsolódó egyházi *szentségek*ről (*átmeneti rítusok*ról) nem külön fejezetben, hanem ezen a helyen kívánok szólni.

A vizsgált közösség vallását alkotó eszmék és rítusok forrása (és egyben letéteményese) két, egymást átszövő hagyomány: az *egyház* és a helyi *tradíció*. A hit és a vallás továbbadásának a *feladat*át számos egyéni/közösségi/egyházi, tudatos és nem tudatos motiváció indokolja és szabályozza. A vallás folytonos fennmaradását meghatározó tényező, hogy a keresztény (azaz megkeresztelt) szülők a házasságkötéskor elmondott esküszövegben *fogadalmat* tesznek arra, hogy születendő gyermekeiket megkeresztelik és a katolikus egyház parancsolatai szerint nevelik. A hagyományos és egyházi kötelékek átadásán túl a vallásos nevelés meghatározó indítéka a hitre vonatkozó képességek kialakításában van. A helyi vallásos ember ugyanis az *istenhit* révén tájékozódik a világban, és saját életét aszerint szervezi meg; számára a hit *erő-forrás:* vigaszt nyújt, és bátorít az élet nehézségei közepette, végül pedig az üdvösség záloga (vö. Gazda 1991, 160).

A helyi vallás(osság) heterogenitására, rétegzettségére a korábban már vázolt egyháztörténeti körülmények nyújtanak valamiféle magyarázatot. Az egyes generációk eltérő vallásos szocializációja, a napjainkra jellemző sokrétű, szinte átláthatatlan mobilizációs folyamatok és a több kultúrához való tartozás ezekből fakadó ténye mind-mind bonyolítják és meghatározzák a vallás és a vallásos tudat hagyományozódásának a folyamatát. A vallás(os nevelés) szükségességét a helyiek az „*eredeti bűn*" *taná*val hozzák összefüggésbe, miszerint az ember (ős)bűnnel születik, és az „eredeti", bűn nélküli állapotot a vallás segítségével nyerheti vissza.[397]

> *A gyermek bűnösnek szüleik, azzal a bűnnel, amelyiket Ádám s Éva csinált. Mert testből vagyunk mind, abból a vérből.* (N72)

A vallásnak mint *tradicionális örökség*nek az átadása vallásos *kötelezettség*, bár sokan különbséget tesznek a vallás és a hit között. Az elképzelések szerint a mintaadás és a nevelés segítheti a hit kialakulását és fejlődését, ám a hit végső soron nem a vallásos cselekedetek folyamatos gyakorlásának az eredménye, hanem (isteni) *ajándék*.

[397] Az eredeti vagy áteredő bűn azt a keresztény tanítást fejezi ki, miszerint az első ember kegyelem nélküli, bűnös állapota minden emberre átszáll. A teológusok szerint a bűnbeesés története (Ter *2,8–3,24)* etiológiai elbeszélés, amely a jelen állapotot egy korábbi eseménnyel mint okkal magyarázza. Az elbeszélés a rossz eredetének kérdésére keresi a választ, amit végül az első ember által elkövetett bűnben jelöl meg. Lásd Gál 1993, 441–443.

Magyarfaluban sokan úgy vélik, hogy minden emberben megvan a hit, aminek a felszínre kerülését a körülmények (akár Isten tervei is) akadályozhatják vagy késleltethetik. A kérdésről folytatott beszélgetések során gyakran előkerül az alábbi, többek által ismert *exemplum*, ami minden bizonnyal a szószékről ered, és ami a közösség számára a hit fontosságát hivatott igazolni vagy nyomatékosítani, erősítve ezáltal azt a tudatot is, miszerint a *hívő* ember az, aki „a helyes", tehát Istennek tetsző életet éli.

> *Nekifogott egy király – pogány volt, nem hitt az Istenbe – Franciaországban, volt egy gyermeke, s azt mondta, hogy azt a gyermeket úgy neveli fel, hogy ne ismerje meg ezt a világot, amíg felnő, addig tanítja írásra, mindenre, de ne legyen kontaktja a világgal. Ne legyen szabad, hogy menjen a világ [emberek] közé, hogy valaki megtanítsa, hogy van Isten, tartotta csak úgy berekesztve. Hozott oda professzort, amelyik nem hitt az Istenben, s az tanította így s így. S amikor az a gyermek volt egy hétesztendős, nyolc, egyik reggel felkelt az ágyból, s volt egy szervitór [felszolgáló], sepregetett ott elé abba a kámerába [szobában], a nap sütött be oda az ágyba, oda, ahol ült ő, s immá kellett keljen fel. Felkelt, s a nap olyan szépen sütött be hozzá. S csak azt mondja az a gyermek, azt mondja: Of soare, soare, ce frumos, ce frumos strălucești, dar cred că acela care te-a făcut pe tine, e și mai frumos, ca cum ești tu! [Ó, nap, nap, mily szép, mily szépen ragyogsz, gondolom, aki téged teremtett, náladnál is szebb]. S amelyik sepregetett ott, az az asszony, az meghallotta, s megmondta a királynak, hogy ne, mit mondott a kölyök. Amikor meghallotta a király, akkor azt mondta: Kész, többet nem tartom a gyermekemet berekesztve. Az Isten adott neki olyan ideát, hogy gondolja meg, hogy kell legyen valaki még nagyobb, mint a nap is, s akkor kicsoda az? Az Isten! S akkor őt arra tanították, hogy nincs Isten. De ő meggondolta, hogy: Te, ha az a nap olyan erőst szépen süt, s olyan erőst világosít, hát az, aki csinálta azt a napot, az még szebb kell legyen.* (F92)

A vallás és a hit kérdése szorosan összefügg a helyiek emberképével és a korábban említett *teremtménytudat*ával, miszerint az ember az univerzum és a világtörténelem „porszeme", egy „láncszem", aki a létezés lehetőségét ingyen és ideiglenesen kapta meg, és amiért felelősséggel tartozik.

Kitekintés: A nagyszülők vallásossága

A gyermekek nevelői vagy felügyelői ma részben a nagyszülők vagy az idősebb szomszédok, akiknek (egykori) vallásos élete messzemenően eltért a korunkban tapasztalt gyakorlattól. A *helyi vallás* az 1960-as évekig jellemző tartalmi és formai jegyeit az egyháztörténeti áttekintés során már felvázoltam. Itt a XX. század egyes korszakaira jellemző vallásosság személyi, formai és tartalmi különbségeit szeretném még egyszer kiemelni. A korabeli vallásos életet, így a mai nagyszülők vallását a *vallásos hagyományok* s va-



Elsőáldozók, 1970-es évek

lamelyest a *deák/kántor* személye és persze tevékenysége alapozta meg, illetőleg alakította ki. A pap távollétében a vallásgyakorlás közösségi formáit a *paraliturgikus* események (pl. keresztúti ájtatosságok, litániák, körmenetek) nyújtották. A korra jellemző analfabetizmus következtében gyakorlatilag a szóbeli tanítás/tanulás keretei közé szorult a vallásos ismeretek átadásának és elsajátításának módja. A memorizált, két vagy három nyelven (latin, magyar, román) közvetített ismeretek sajátos „rendszerként" rögzültek. Az idegen nyelvű vallásos szövegekből és rítusokból álló vallási hagyományt a magyar nyelvű egyházi és egyházon kívüli archaikus imák és népénekek egészítették ki. Ha a *helyi vallás*t két vagy több hagyomány (doktrinális és népi) sajátos ötvöződésében határozzuk meg, azt látjuk, hogy a nagyszülők vallásos szocializációjában, sőt vallásosságában a *népi vallásosság* töltötte be az irányadó szerepet. Ebben az időszakban az egyház *felügyelő* funkcióját is alig gyakorolhatta. A mai negyven-ötven éves korosztály vallásosságát ugyan a már intézményesülő egyház alapozta meg, mégis leginkább az ő vallásosságukban jelenik meg a népi vallás előnyben részesítése, helyesebben a régi és az új vallásos hagyományok azonos értékelése és követése.

> *Én azt tudom, amit a régiek, anyómék [nagyanyámék] lemondták. Az inkább megmaradott […] tudom, amit kihallgatok a prédikációba, az is jó, oda használ, de amit anyóm mondott, mintha jobban meglamurilta [érthetővé tette].* (N72)

Ennek a jelenségnek több oka is lehet. A legmeghatározóbb okok egyike a *román nyelv* és az *írásbeliség* megjelenése lehet, valamint az önellátó gazdálkodási formák felbomlása és a helyére lépő *kollektivizmus* megjelenése. E radikális kulturális és társadalmi változások a korabeli vallási életet is átalakították. A középnemzedék az átrendeződő struktúrák körülményei között stabilabbnak érezte a tradicionális, tapasztalaton alapuló, „bevált" vallásosságot. Annál is inkább, mert ebben az időszakban (ti. a szocializmus ideje alatt) a hivatalos vallás gyakorlását állami szinten is korlátozták és/vagy tiltották. Ezek a körülmények sajátos, a maga egészében sem

népinek, sem hivatalosnak nem nevezhető vallási gyakorlatot „hozott létre", amely a hatvanas évek közepétől a nyolcvanas évek végéig volt jellemző. Ebben az időszakban az egyház intézményesen és formailag ugyan jelen volt Magyarfaluban, ám a vallás tartalmát és gyakorlásának formáit az állami igényekhez és szabályokhoz kellett alkalmaznia. A hivatalos vallásgyakorlás háttérbe szorulása a korábbi korok vallásos szokásainak az előtérbe kerülését eredményezte, sőt azokat a hit egyedülálló kifejezőeszközeivé tette. A kor ateista és materialista szemléletével szemben az egyház és a vallás másfajta világképet (ellenkultúrát) kínált az emberek számára. Innen érthető talán valamelyest a helyiek valláshoz és egyházhoz való sajátos ragaszkodása, amely értelmezésük szerint nem az egymást váltó politikai hatalmak és vezetők tiszteletére irányul, hanem a világi hatalmak felett is bíráskodó *transzcendens erők*be vetett hitet képviseli,, illetve fejezi ki. Ezt az általuk személyesen és kollektív szinten egyaránt megtapasztalt hitbéli magatartást kívánják átadni a mai nagyszülők az unokáiknak, a helyi társadalom fiatalabb generációinak. A tárgyalt korszakban a vallásos eseményeken való rendszeres részvétel mellett a vallásos formák *mennyiség*ére fektetett hangsúly is meghatározó volt. Ez a körülmény eredményezhette annak az olykor ma is feltűnő magatartásnak a normává erősödését, miszerint a vallásos ismeretek megszerzése, azok rendszerszerű felépítése nem tartozik a vallásos élet alapkötelezettségei közé. Nem egy esetben találkoztam olyan vallásos emberrel, aki a keresztény tanok alaptételeiről vagy a Biblia gyakran idézett történeteiről (például Jézus születésének és halálának a körülményeiről) elmondása szerint nem is hallott, ennek ellenére, vagy éppen ezért, minden egyes liturgián és vallásos eseményen jelen van. Még napjainkban is vannak esetek, amikor a vallásos ismeretek elsajátításának nyelvi akadályai vannak, ti. a legidősebbek ma sem ismerik a hivatalos egyházi tanok közvetítő nyelvét, a románt.

Ki volt Szűz Mária?
Hát Szűz Mária tudod-e ki volt? Amelyik született bubát [gyermeket]!
Kit szült Szűz Mária?
Hát nem született gyermeket? […] nem tudom, kit, én nem citiltam [olvastam], én nem csitilok, mert nem is tudok jól írást [ti. nem tud írni-olvasni], de láttam a televizórba. Mondja a pap, prédikálja! (N76)

A VALLÁSOS TUDAT MEGALAPOZÁSA

A vallásos nevelés alapközege a *család*, a *közösség* és az *egyház*, a nevelés módja mindhárom szférában számos kötött és spontán formát ismer. A család az a közeg, ahol „a tartalom és a cél (értékek, attitűdök, vallásosság) átvétele vagy elutasítása végbemegy" (Horváth-Szabó 2007, 141).

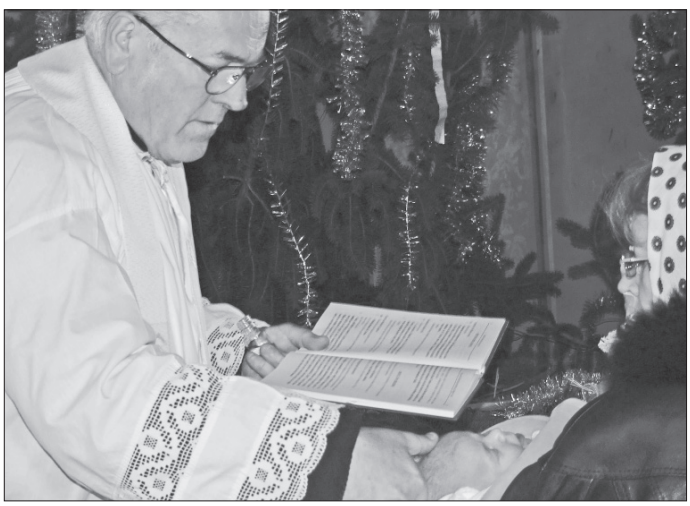
A keresztelést és a szülés utáni egyházi avatást megelőző hetek kritikus periódusnak számítanak, ebben az időszakban a helyiek hite szerint mind az újszülött, mind pedig az édesanya védtelen. A közeli rokonok és a leendő keresztszülők – kivált, ha a férj távol van – segítséget nyújtanak a gyermekágyas édesanyának. A gyermeket különböző preventív gesztusokkal, rítusokkal (keresztvetés, vízvetés, önöntés), tárgyakkal (rózsafüzér, szentkép, szenteltgyertya kihelyezése vagy piros szalag karra kötése stb.) védik a hitük szerint mindenütt jelen lévő *rossz szellem*től. A gyermek megigézése ellen köpéssel is védekeztek; aki első alkalommal látja a gyermeket, annak (jelképesen) hármat kell köpnie a földre, és el kell mondania a ráolvasást: „Pü-pü-pü, meg ne igézzem!" Az újszülött gyermek rossz elleni védelmét szolgálja az is, hogy a fürdésére használt vizet félreeső helyre, kerítés tövébe öntik. Az újszülött látogatásakor adományozott pénz elképzelésük szerint a gyermek jövőbeni egészségét és szépségét „váltja" ki. Ma is ismert és élő hiedelem, hogy a menstruáló nőknek nem szabad a csecsemő ágyára ülnie, mert elveszi az anya tejét.

Az egyházhoz/valláshoz való tartozás feltétele a rituális beavatás, azaz a *keresztség* szentségének a felvétele.[398] Tudomásom szerint a jelenlegi magyarfalusi közösség minden egyes tagja részesült keresztségben. Az egyház tanításával összhangban álló helyi hit szerint a *beavatási szertartás*, a keresztség során az újszülött „megtisztul" az (ős)bűntől, a tisztátalanságtól, és az egyház tagja lesz (Gál–Erdő 2001, 653). Magyarfaluban ma is úgy tartják, hogy a keresztség a túlvilági *üdvözülés feltétele.* A keresztény beavatás voltaképpen egy *életformára* való elköteleződés. Ezt fejezi ki a gyermekek *keresztnevének* a megválasztása is. Az egyház elvárja tagjaitól, hogy a keresztségben adott *név* olyan legyen, amely a keresztelendő *védő*- és *példaké*pe lehet.[399] A keresztséghit fontos eleme, hogy a keresztségben részesült és a vallás törvényei szerint élő ember felett a *Sátán*nak nincs (végérvényes, legyőzhetetlen) hatalma.

[398] A beavatás rövid vallástörténeti áttekintését lásd Meslin 1987/2, 59–63; van der Leeuw 2001, 173–175; van Gennep 2007.

[399] A névadás rendjét korábban az a képzet is meghatározta, miszerint az utolsó ítéleten Isten, Szent Péter, az őrangyal és az egyén *patrónus*a, vagyis a névadója, együtt bíráskodik. Éppen ezért névadáskor a szentek közösségének jeles képviselői közül választottak keresztnevet. Ez lehet a magyarázata a nagy számban elterjedt Mária, Anna, Péter és János neveknek is. Vö. Erdő é. n. 340.





Fenn: Édesanya gyermekeivel, 1970-es évek
Lenn: Keresztelés a magyarfalusi templomban

Bűnösnek születik azzal a bűnnel, amelyiket Ádám s Éva csinálták. Mert testből vagyunk mind, abból a vérből, amelyeikben született, akkor avval született. De amikor megkeresztelik, akkor ez elengedődik. Az többé nincs. (N72)

Ádám s Évától való, nem hallgatták meg az Istent. De amikor megkeresztelik, akkor szalad el [megszabadul] attól a vétektől. De aztán, amikor megnő, nagyobbat akkor vétkezik. Honnan tanul vétkezni a gyermek?
Az apjuktól, az anyjuktól s a világtól, s más gyermektől s más gyermek mástól, s ez mind egybetartozik. (N62)

A *keresztelő* szertartására a csecsemő hathét hetes korában kerítenek sort, kivételes esetektől eltekintve a helyi templomban. A keresztség fontosságát mutatja az egyház *szükségkeresztség*re vonatkozó rendelkezése is, miszerint (élet)veszélyes körülmények esetén bárki és bárhol megkeresztelheti az újszülött csecsemőt.[400] Bár a megkeresztelt nevében a *keresztanya* mondja el a vallásos nevelésére tett fogadalmat, a gyakorlat azt mutatja, ezt a feladatot a későbbiekben nem a keresztszülők, hanem a szülők végzik el. A keresztelési szertartás a hatályos egyházi szabályok szerint bonyolódik le. A keresztelő szertartáson használt, dísznövénnyel és szalaggal díszített gyertyák

[400] A kérdés történeti hátteréről lásd Bárth 2005, 160.

egyikét a templomnak adományozzák, a másikat az anya *avatás*i szertartásán használják fel, ez utóbbi eseményre a gyermek megkeresztelésével egy időben vagy egy héttel később kerül sor. Ettől fogva az asszony felmentést kap a korábbi tilalmak alól (például meríthet vizet a kútból, végezheti a szokásos házimunkát stb.). Az egyházi szertartást követő *keresztelőlakoma* a komák közötti szövetség megerősítését szolgálja. A *keresztszülő*séget (komaságot) átlagban ma is egy, ritkábban két házaspár vállalja. Vérrokonok csak ritkán lesznek keresztszülők, általában a szülőkkel egykorú házastársak jelentkeznek vagy kapnak felkérést a keresztszülőségre. A keresztelőt követően az összekomásodott felek egymást magázzák, illetve *komámasszony*, *komám* megszólítással illetik egymást. A keresztszülőket a keresztgyermek (és annak testvérei) *keresztanyó*, *keresztapó* néven szólítják, s minthogy a keresztnév említése nem szokás, gyakran megesik, hogy a keresztgyermek nem is tudja a keresztszülők teljes nevét. A komaság későbbi funkciója a családok közötti gazdasági együttműködéssel kapcsolatos. A keresztszülők részt vesznek és önálló szerepet kapnak a keresztgyermek életfordulós eseményein, az egyházi ünnepeken kántáló, köszöntő keresztgyermeknek több pénzt adnak. A keresztgyermeknek pedig kötelessége tisztelettudóan viselkedni a keresztszülővel. Mindeme körülmények rövid fölvázolására azért kellett sort keríteni, mert bár a gyermek látszólag *passzív* szerepet tölt be a vele kapcsolatos (beavató) rítusokban, valamennyi esemény mégiscsak az új (családi, közösségi, egyházi) tag *vallásos tudat*ának az alakításáról és a helyi közösségbe történő beépítéséről szól.

A helyi paraszti társadalomban a nevelés egybefonódik a mindennapi élettel.[401] A gyermek vallásra, hitre vonatkozó tapasztalatot és ismeretet kezdetben az észlelt *minta*k utánzása révén szerez.[402] A kezek összekulcsolása, a keresztvetés, az égre, a szentképekre való tekintés stb. kezdetben bizonyosan a felnőttek gesztusainak utánzása, ám idővel olyan magatartások elsajátítását eredményezi, amelyek vallásos, morális értékek választására serkentik. A szociális tanulásban a család és a szűkebb közösség modellt nyújt, a megfigyelt tevékenységek és viselkedések rögzítését követően az egyén reprodukálja ezeket. A vallásos értékek *közvetlen* megfogalmazása az alapvető vallásos cselekedetek és ismeretek direkt megtanításakor jelenik meg.

> *Amikor felnőttünk, akkor édesanyámék mindjárt tanítottak az Isten felől. Hogy van Isten, soha ne mondjuk, hogy nincs. Mert az nagy vétek, ha azt mondjuk, hogy nincs Isten, s akkor úgy fogatuk fel [itt: felesküdtünk, elfogadtuk], hogy hiszünk, hogy van Isten.*[403] (N62)

[401] A parasztgyermekek szocializációjáról lásd Vitányi et al. 1982, 27–28. Lásd még Bárth 2006, 25; Kajári 2008, 183–221.

[402] A kisgyermekkori valláspedagógiáról lásd Korherr 2000, 105–111.

[403] Az idézetből kitetszik, hogy a helyiek szerint a hit egyfajta örökölt vagy emberrel együtt született „érzékszerv", amit a hagyomány is fenntarthat és közvetíthet.

A helyi (vallási és közösségi) normáknak megfelelően a gyermeket születését követően szülei elviszik a *vasár-* és az *ünnepnapi* misére. A terek vallásos értelmezésének[404] és a szentképek üzenetének a megtanulását a katolikus vallás alapimádságainak *(Miatyánk, Üdvözlégy, Dicsőség, Őrangyal-ima)* a megtanítása, megtanulása követi.

Édesanyám megtanított minket az imáságokra, de volt a testvérem, nagyobb, ő tanított minket […], imádkoztunk erőst, erőst belénk volt verve a frică [félelem] kicsike korunktól, s erőst tudtuk az imádságot […], s a gyermekeinket is megtanítottuk. (N41)

Az imák nem pusztán szövegek, az imatanítás során a felnőttek az ima erejébe, az ima meghallgatásába vetett hitet is „átadják". Az imák tartalma révén a gyermek a keresztény hit természetfeletti lényeivel (Jézus, Isten, Mária, őrangyal, ördög) is megismerkedik. A felnőttek a „mindent látó és halló", mindenütt jelen lévő segítő, kísértő vagy ártó lények „tevékenységét" a gyermekek számára úgy fogalmazzák meg, hogy azok a jó tetteket *megjutalmazzák*, a rossz cselekedeteket *megbüntetik*. A vallás és a moralitás, a *vallás* és a *társadalmi norma* összefonódása tehát már a gyermekkori szocializációban végbemegy.[405] Az erkölcsi értékrend kialakításának e korai fázisában meghatározóak a helyi vallás természetfeletti lényeihez társított képzetek is, erről korábban már szóltam. A vallásos nevelés, az imádságok megtanítása rendkívül fegyelmezett keretek között folyik, ilyenkor a felnőttek *szigorú* magatartást tanúsítanak. A szülők nem mindig, nem feltétlenül következetesek a mintaadásban. Nem egy esetben figyeltem meg, hogy a gyermek imádkozása során a szülők nem mintát mutattak, hanem őrködtek, figyelmeztették és fegyelmezték a gyermeket akkor, ha például megszakította az imamondást, ők maguk pedig mindeközben valamilyen munkát végeztek. Magyarfaluban a szülők akkor is elvárják a gyermekektől a normák betartását, ha ők maguk ebben nem mindig (lehetnek) következetes *példaadó*k. Véleményük szerint ez a(z ellentmondásos) magatartás nélkülözhetetlen a gyermek*nevelés* során, ahol konkrét *értékek*re való nevelés történik, éspedig olyan „kategorikus", „abszolút" értékekre való nevelés, amelyek a szülők értelmezése szerint akkor is értékek, ha azokat ők maguk „gyarló módon" tartják be.

[Az édesanya a gyerekhez intézi a következő szavakat]: *Megmondtam, hogy ne légy rossz! Megmondtam, hogy nem szeret Mária. Nem szeret téged az Isten! Szűz Mária lát téged!* [Hol? – kérdezi a gyermek.] *A képről!* (N40)

Szűz Máriáról […] úgy tanítsuk a kicsikéket is: mamica cereașcă [égi édesanya]! Nem akart imádkozni s megtanítottuk, hogy nézzen fel fent, s kérdettük: Ce face mămica cereașcă? Plănge

[404] Az *égben* „lakó" Isten; a *mindenütt* „jelen lévő" őrangyal; a *föld mélyén* „elterülő" pokol; stb.
[405] „Jó lesz neked!"; „Megver a Jézuska!".

[Hogy van az égi édesanya? Sír] – azt mondja. Şi i-ți place dacă plânge? Păi nu! Hai, fă rugăciune! [És tetszik neked, hogy sír? Nem! No, akkor gyere, imádkozz!] (N55)

A transzcendens lények *perszonifikáció*ja, emberi tulajdonságokkal történő felruházása, az *istenfélelem*, a transzcendenciához való „kényszerű" viszonyulás bizonyosan összefügg a vallásos nevelésben alkalmazott *agresszív* módszerekkel is.[406] Egy alkalommal megfigyelhettem, hogy az imamondás közben játszadozó, alsó iskoláskorú testvéreket édesapjuk kizavarta az udvarra azzal a paranccsal, hogy mezítláb járják körbe a házat. A jeges havon, sötétben történő mezítlábos séta súlyos büntetésnek számított. A szituáció vallási összetevőit nem tagadva, megjegyzendő, hogy az ilyen típusú módszerek alkalmazásának a célja nemcsak a szakrális kommunikációt kísérő *fegyelmezettség*, hanem *általában* a szülői kérésekkel szembeni gyermeki *engedelmesség* kialakítása is.

Úgy nyitottam ki a szememet, hogy akkoracska voltam [ti. nagyon kicsi], s térden imádkoztuk, ha künd a tötésen [tornácon] nyárba imádkoztunk, de térden. (N55)

Ha mámám megkapott úgy, hogy nem imádkoztunk este, diókocson [dióhéjon], vaj puj szemeken [kukoricaszemen] térdeltünk, s úgy kellett imádkozzunk. (N60)

Mi most is úgy imádkoztunk, minden este elmondta az olvasót velünk [ti. a serdülőkorú fia]! Addig a televizort nem nyitottuk ki, amíg el nem mondtuk az olvasót […], térdelt le […], ki s ki magába, lassan [halkan]. (N65)

A templomi szertartások alatt helytelenül viselkedő gyermekek fegyelmezése (akár fizikai bántalmazása) nemcsak a funkciót betöltők (pap, megyebíró, kántor), hanem minden felnőtt számára megengedett (vö. Luby 2002, 169). Főként a rendszerváltozás előtt volt jellemző az, hogy a mise alatt játszadozó gyermekeket valamelyik felnőtt, nemritkán maga a pap, megtépázta vagy akár felpofozta. A mai szülők már nem tartják elfogadhatónak ezt a gyakorlatot, ám a gyermekek felnőtté válásukig a vallási kérdések terén ma is feltétlen engedelmességgel tartoznak a szülőknek és persze a helyi társadalmi normáknak is.

A gyermek újszülött korától fogva tagja a vasár- és ünnepnapi liturgikus közösségnek, ahol elfoglalja a saját helyét az életkorának megfelelő csoportban. A *templom* közege, a benne folyó vallásos események és a kortársak magatartása jelentősen bővíti, átformálja a gyermek családból hozott vallásos ismereteit. A templomban a gyermek a *miseszöveg* mellett a bibliai alakokkal (Mária, József, Péter, Pál), a keresztény *szentek*kel (pl. Szent Antal), a szakrális *jelképek*kel, további *imák*kal, valamint az *ének*hagyomány-

[406] A valláspszichológia tapasztalatai szerint „az iskolakezdő gyermekek hite tekintélyen alapuló hit". Lásd pl. Korherr 2000, 105. A félelem (vallási) konnotációiról lásd van der Leeuw 2001, 40–41. Az istenfélelem normatív szerepéről lásd Pócs 2008a, 313.



Elsőáldozók 2002-ben

nyal ismerkedik meg. Mindezek önálló alkalmazására az egyéni vallásosságban (pl. ima), a helyi *dramatikus szokások*ban és a liturgián való aktív részvétel során kerül sor. A gyermekkori családi vallásos szocializáció további eszközei a *népi biblikus történetek*, *eredetmondák*, a *ráolvasás-hagyomány* és a *hiedelmek*. A nevelésben és a *gyógyítás* során alkalmazott vallásos eljárások jelentősen meghatározzák a hétköznapok hitéletét. A munkamorál, a betegségről, egészségről alkotott kép, a hála és köszönőformulák vallásos elemei is ebben a korban rögzülnek, válnak az egyéni viselkedés saját jegyeivé.[407]

A *rendszerezett* vallásos tudattartalmak kialakítása a *hitoktatás*hoz és a *szentségek* felvételéhez kapcsolódik,[408] amit az *elsőgyónás*, *elsőáldozás* szertartása alapoz meg.[409]

[407] Nemcsak a munkába indulás előtt, hanem az élet minden más területén is jellemző a *keresztvetés*, amit ritkábban spontán fohász, esetleg a szentelmények használata egészít ki. A társadalmi köszönések vallásos elemeiről és a vallásos viselkedés általános jegyeiről székelyföldi párhuzamok: Bárth 2006, 26. Moldvai párhuzamok: Vargyas 2008a, 333–356.

[408] Az emberi életfordulókhoz kapcsolódó rítusokhoz hasonlóan a szentségek felvételéhez kötődő rituálék vizsgálata is egy-egy konkrét esettanulmány keretei között vizsgálható meg alaposan, ezek általános áttekintésétől itt most el kell tekintenem. A szentségek vallástörténeti hátteréről lásd van der Leeuw 2001, 314–324.

[409] Ugyanehhez az életkorhoz (5–7 év) köti a valláspszichológia a gyermek abbéli képességének a kialakulását, hogy tudatosan megkülönbözteti Istent a szüleitől. Korherr 2000, 107.

A katolikus egyházban az elsőáldozást a lateráni zsinat a hetedik életévhez közeli időponthoz kötötte, „amikor megfelelő hitoktatás után a gyermek már különbséget tud tenni az *Oltáriszentség* és a közönséges kenyér között, és képes a gyónásra”.[410] Az *elsőáldozás* a vallásos élet meghatározó eseménye, ami azt jelzi, hogy a gyermek tisztában van a keresztény kultusz alapjegyeivel, ami valójában az alapimák, a liturgia szövegének és néhány egyházi éneknek az ismeretéből áll. Az elsőáldozásra nyolc-tíz éves korban kerül sor az Oltáriszentség ünnepén, Úrnapján. A megfelelő hittani felkészítésben részt vevő, elsőgyónást végző gyermekek az ünnepi alkalomra fehér ruhát öltenek,[411] a mise végi Oltáriszentség-körmeneten a menet élén vonulnak, virágszirmot hintenek. Nem lehet eléggé hangsúlyozni e szertatások *dramaturgiájá*ban rejlő vagy abból adódó hatékonyságot, ami a gyermekek számára emlékezetessé, élvezetessé, személyessé teszi a vallásos eseményeket, amelyeken immár *aktív* szerepet töltenek be.

A helyi vélekedések szerint a gyermek hétéves korára képessé válik az erkölcsi jó és rossz közötti különbségtételre, azaz különbséget tud tenni a (vallási értelemben) megengedett és meg nem engedett tettek között. Sokan úgy vélik, hogy hétéves korig a gyermek által elkövetett vétkekért az édesanya (más elképzelés szerint mindkét szülő) felel (ti. a túlvilági ítéleten). Hitük szerint a hétéves kor előtt elhunyt gyermek a túlvilágon *angyal* lesz. Hétéves kor után a vallásos nevelés hivatalos keretek közé, papi irányítás alá kerül, ezután a szülők faladata a papi tanítások betartása feletti őrködés lesz. Az elsőgyónást követő néhány évben a gyermekek körében gyakori a rendszeres, azaz a havi *gyónás*. A szokásgyakorlás intenzitása az idő előrehaladtával fokozatosan csökken, majd idősebb korban ismét a vallás legmeghatározóbb eleme lesz. A hitoktatás és a katekézis vallási szocializációban betöltött szerepének a fölvázolását megelőzően a gyónás kapcsán szólni kell a helyiek *bűnkép*éről, valamint a rituális és spirituális *tisztulás*, azaz a *gyónás* funkcióiról.

A katolikus teológiában a *bűn* az isteni törvényt sértő *erkölcsi cselekedet*. Az *Ószövetség* az embert az Istennel kötött *szövetség* keretében szemléli, ennélfogva mindent bűnnek tekint, ami elszakadást okoz Istentől (pl. bálványimádás, varázslás, káromlás stb.). Ugyanakkor Istennek nem tetsző magatartásnak, cselekedetnek tartja például a szülők megvetését, az emberölést, a szegények, árvák, özvegyek elnyomását, a megszolgált munkabér visszatartását stb. Ezekhez viszonyítva az *újszövetség*i bűnök „kisebbek”, inkább az emberi *mulasztások*kal kapcsolatosak. A bűnök erkölcsi megítélése azok súlyossága szerint történik, azaz a bűn tárgya és az elkövető szándéka

[410] Az *Oltáriszentség* vagy *Eucharisztia* az oltáron elhelyezett tabernákulumban őrzött ostya megnevezése. A katolikus tanítás szerint „teljes értelemben az Eucharisztia Jézus áldozati teste és vére a kenyér és a bor színe alatt […] emlékezetét az egyházra hagyta”. Gál–Erdő 1997, 385–391.

[411] A *gyónás* dogmatikai kifejezés, a *bűnbánat* szentségének a fogalma. Az egyház tanítása szerint a súlyos bűnök megvallása szentség lényegű cselekedet. Az egyház ebbéli gyakorlatát újszövetségi példákból eredeztette: Krisztus hatalmat adott az apostoloknak a bűnök alóli feloldozásra és a feloldozás megtagadására. Gál–Erdő 1993b, 132–136.

szerint. A *morálteológia* egyértelműen kifejezi, hogy a személyes szabadság miatt az ember felelős tetteiért és magatartásáért, ugyanakkor a külső-belső *„kísértés”*, késztetés (vágy, igény, gonosz lélek stb.) jelentőségét is hangsúlyozza, ám azt nem a bűn okozójának, hanem a bűnre való kísértésnek tartja. Bár a kényszerítő körülmények gyengíthetik az ember felelősségét, a bűnök elkövetéséért végső soron egyedül az ember felel (Gál 1993b, 129–132). A helyi társadalomban nemcsak a valláshoz és az egyházhoz szorosan kapcsolódó törvénysértések számítanak bűnnek, hanem azon *magatartás*ok összessége is, amit a helyi *közvélemény* elítél, és ami rosszallást von maga után.[412] Súlyosabb bűnnek az *élet*, a *test*i épség és a *vagyon* elleni cselekedet számít, ezek megtorlását olykor a közösség végzi el. A helyi vallásos tudatban rendkívül meghatározó a bűn, hiszen mint többször is utaltam már rá, sokan úgy tekintenek önmagukra, mint minden időben *gondolat*tal, *szó*val, *cselekedet*tel vagy *mulasztás*sal vétkező esendőkre. Maga az egyház is minden irányból (imaszövegek, prédikációk stb.) erre emlékezteti az embereket.

Súlyos bűnnek számít a *gyilkosság* (és az abortusz), a *szexuális normák* megszegése (különösen a nők esetében), a *lopás* és a *hazugság*, a *pletyka*, a felnőttek körében pedig a fizikai *agresszió* és az *alkoholfogyasztás*. A lélek túlvilági sorsához kapcsolódó elképzelésekkel összefüggő képzet, hogy a bűn a lélekre *„rakódik”*. E metaforikus kép azt fejezi ki, hogy a bűnökért járó szenvedést a földön a test, a túlvilágon a lélek viseli el.[413]

Erőst sok esztendős vagyok. S akkor én erőst sok vétket gyűjtöttem. (N85)

Ne vétkezz. Őrözködj a vétektől, hogy ne rakd a lelkedet. (N57)

Néni R.! Ha a lelkünk ábur *[pára],* hogy tud szenvedni az ábur?
Hát hogyne! Tud. A lélek ég. Miért mondják, hogy ne rakd meg a lelkedet vétekkel?! (N78)

Sokak szerint tehát összefüggés van a bűn és az evilági szenvedés között. Az evilági szenvedést a túlvilági, az evilâginál jóval súlyosabb, hosszabb ideig tartó és nehezebben elviselhető szenvedés törlesztésének tekintik. E népszerű, sűrűn idézett képzetet az egyház is hangoztatja.

Azt mondják, hogy ha ezen a világon szenvedsz sokat, akkor nem kell szenvedj a másikon. Akkor az Isten megbocsát. De nem szabad morogni. […] Nekem ezt mondta a pap, most húsvétkor gyóntam. Mondom neki: Părinte, oare cât mai trebuie să sufăr? [Atyám, vajon mennyit kell még szenvednem?] Azt mondja: Cât or vrea Cel de sus! Taci din gură, că dacă

[412] A kérdés néprajzi vonatkozásairól lásd Tárkány Szücs 1977, 405–406. Moldvai példák: lásd pl. Benedek H. 1998, 43.

[413] Hasonlóképp vélekednek a moldvai Csík faluban is. Lásd Benedek H. 1998, 43.

suferi aicea, dincolo suferi mai puțin. [Amíg a Fennvaló akarja! Tűrj, mert ha ezen a világon szenvedsz, odaátra kevesebb marad.] De aztán ki tudja. (N78)

Ezt a hitet fejezi ki az az egyházi engedmény is, miszerint a halálos állapotban szenvedő ember bárkinek meggyónhatja vétkét, amiért az illetőnek ugyan vezekelnie kell, ám a végső isteni megbocsátásban ezáltal reménykedhet. Kérdésemre az adatközlők elmondták, ritkán fordul elő ilyen fajta gyónás, inkább az a gyakori, hogy a súlyos beteg megköveti hozzátartozóit az élete során elkövetett rossz tettei miatt, ám mindezt nem feltétlenül szavakkal fejezi ki. Egy asszony például elmondta, halálos ágyán szenvedő férjének az volt a kérése, üljön mellé, legyen a közelében, látni akarja. A nő elmondta, azok a pillanatok olyan hatással voltak rá, hogy mindent meg tudott bocsátani férjének, „pedighogy olyan nehezen éltünk mük, hogy azt senkinek nem kívánom" – tette hozzá.

A hittanórákon, a vasárnapi katekéziseken és a prédikációkon gyakran szó esik a bűnökről, a bűnök típusairól és azoknak az emberi életre és az üdvösségre ható negatív következményeiről. Az egyházi tanításnak megfelelően a helyiek különbséget tesznek a *bocsánatos* és a *halálos* bűnök között. Mindkét bűnfajtát ajánlott meggyónni, ám míg az előbbiek megbocsátásához a lelkiismeretes *megbánás* is elegendő, utóbbiak alól csak az egyház adhat felmentést a gyónás keretében. A bűnbánat szentsége, azaz a *gyónás* több elemből áll: a *megtérés* (bűnbánat) és a *vallomás* (gyónás), azaz a bűnök bevallása papi személy előtt. A bűnök alóli papi feloldozás révén, hitük szerint, a gyónó bűnbocsánatban részesül, és így az Istennel megromlott viszonya is rendeződik (KEK 1994, 295–296; Erdő é. n. 368). Úgy vélik, a bűnöket Isten bocsájtja meg, a pap csak a feloldozást adja, ám ez utóbbi a spirituális megtisztulás lényegi eleme. Ennek ellenére a gyónást meghatározó körülmény az egyén és a pap közötti viszony. A szakirodalomban olvasható moldvai példákhoz hasonlóan,[414] a pap és az emberek közötti viszony Magyarfaluban is *aszimmetrikus*. Mindez azonban nem jelenti a közösség pap/egyház általi elnyomását, hiszen a papi döntések többsége a helyi egyházi *szinódus* ülésein születik meg, más kérdés, hogy a szinódus tagjai adott esetben mennyiben vállalják fel a pappal szembeni konfrontációt. A papi tekintély vagy elnyomás inkább egyéni szinten mutatkozik meg, éppen a gyónás keretében.

Van ereje [ti. a papnak], mert fel van kenve…, de én nem tudok nála meggyónni… Azt mondta egyszer egy páter, hogy: magad ne nézd őt, mert nem ő enged el! Az Isten enged el! Ő csak kiköt! Mert mind mondta az a pap: az ember nem tud annyi bűnt csinálni, amennyit az Isten nem tud elengedni. Akkor olyan nagy bűnt nem lehet csinálni, hogy ő ne engedje el. (N72)

[414] Lásd pl. Benedek H. 1998, 12.

A hívő és a pap közötti viszony gyakran vezethet a bűnök elhallgatásához, a valóság elferdítéséhez, a fiatalok körében pedig a gyónástól és általában a vallásos eseményektől való távolmaradáshoz. Nem egy adatközlő mesélte el, hogy csak a *templombúcsú* ünnepén elvégzett gyónás során vallotta be az „összes" vétkét, akkor, amikor idegen papnál gyónhatott. Sokan azért nem végezték el a gyónást a helyi papnál, mert kétségbe vonták a pap morális tisztaságát. A helyi papok pontosan tudták, ki és hol végzi a gyónást, milyen okból kifolyólag kerüli a helyben elérhető gyóntatószéket. Az érintettek közült volt, akit a pap *kiprédikál*t, és volt, akit másként büntetett meg mindezért. Az egyik nő elmondása szerint a pap úgy állt bosszút halott édesapján – aki a pappal való rossz viszonya miatt felhagyott a gyónással és a templomba járással –, hogy nem volt hajlandó korábban eltemetni a negyvenkét fokos nyári kánikulában, holott ennek jogi akadálya nem volt.

Mástól még hallod, hogy itt ennél [ti. az egykori plébánosnál, B. P.-nál] meggyón. De azt mondják: hát megmondtam? Megmondtam én Péterkének? Mint ahogy hívják. De akkor ez nem gyónás, nem jó! (N28)

Nem tudod megmondani a vétkeidet. Mert ő szid meg […], úgy esszeszid, ki is prédikál! S akkor az emberek gyónnak meg idegen papnál, s neki mondják. (N65)

Visszatérve a *szocializáció* kérdésére. Az alsó osztályos gyermekek többsége *tizennégy* éves korig minden hónap első pénteki napján elvégzi a gyónást, és a gyónást követő egy-két napon részt vesz a misén és áldozik. E kultusz gyakorlásának külső és belső késztetői egyaránt lehetnek. A rendszeres gyónók fokozattan vigyáznak erkölcsük tisztaságára, arra, hogy vallási értelemben vett bűnt (hazugság, káromkodás stb.) ne kövessenek el. Kivált az idős, egyedülálló nők és férfiak körében fordult elő gyakran az a vallomás, hogy lelkiismeret-vizsgálatuk során „nem találnak" olyan bűnt, melynek a feloldozása gyónáshoz kötött, ezért idővel felhagytak a gyónás gyakorlásával. Ugyanakkor mások éppen az időskorra való tekintettel „szoknak rá" vagy „szoknak vissza" a gyónásra, abból a célból, hogy – mint mondják – halál esetén „tiszta lélekkel" találtassanak. Magyarfaluban azt tapasztaltam, hogy a helyiek a gyónás jelentőségét nem abban látják, hogy a lelki megtisztulást követően részesülhetnek az Oltáriszentségben (ti. áldozhatnak), hanem magában a *rituális tisztulás*ban.

Hát nekem most sincs, amit mondjak [ti. a gyónáson]. Én nem megyek faluba, nem beszélek [itt: pletykálok], nem lopok, nem ártok senkinek. Nem élek senkivel, mondom, mit mondjak? Űzöm a dolgomat, s akkor ő [ti. a pap] aztán úgy hallgat el! (N40)

A családi nevelést, a templomi misét az iskolai (rendszeres) *hitoktatás* követi és teljesíti ki. Az iskoláskorúak heti két alkalommal, a nyolc osztályt végzett ifjak heti egy alkalommal (vasárnap) találkoznak a pappal. A hittanórák, katekézisek *szisztematikussá teszik* és *egységesítik* az egyéni vallásos ismereteket, a vallásos tudat formálása egységes keretet ölt. A vallási és erkölcsi képzések során a gyermekek *tárgyi ismeret*eket is szereznek. A *vallásos irodalom* olvasása révén további kultuszformák kerülnek az egyén és a család vallási életébe. A gyermekek valláshoz való kötődését végül nagyban befolyásolja az ünnepi *rítusok* lebonyolítása során vagy akár a *liturgián* rájuk bízott feladat is; például a Magyarfaluból elszármazott papok mindegyike ministrált gyermekkorában. Mind a hitoktatás alapjául szolgáló *katekizmus*, mind pedig a vallásos ponyvák többsége a jászvásári egyházmegye román nyelvű kiadványai bár az utóbbi években, bizonyos körökben, egyre nagyobb számban találkozni magyar nyelvű imakönyvekkel, Bibliákkal, vallásos kiadványokkal is.

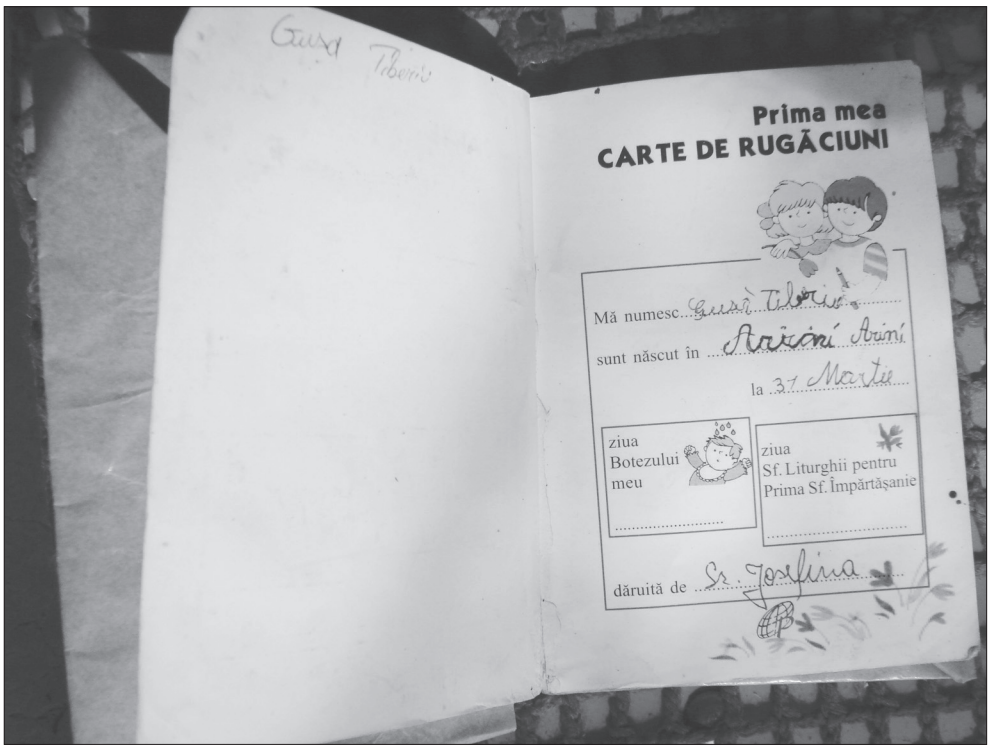
AZ ISKOLÁSKORÚAK VALLÁSOSSÁGA

Terepmunkám során rövid, román nyelvű *kérdőív*et állítottam össze a helyi iskoláskorú, átlagban 10–14 év közötti gyermekek számára. A vallásos nevelés szűkebb körülményeire, továbbá a gyermekek *vallás*ról, *Isten*ről és *a rossz*ról alkotott elképzeléseire voltam kíváncsi. A kérdőíves módszer választását az a körülmény indokolta, hogy a gyermekek rövid, néhány szavas válaszokat fogalmaznak meg egy-egy (ilyen jellegű) kérdés kapcsán. A huszonnyolc pontból álló kérdéssorra negyvenkét gyermek válaszolt. Az alábbi összeállítás az írott válaszokban megfogalmazott és a gyermekekkel folytatott beszélgetések során nyert adatot összesítése révén állt össze.

Az adatok szerint a gyermekek többségét édesanyja tanítja meg a vallásos ismeretekre, ám a vallásgyakorlás felett mindkét szülő, az idősebb testvér(ek) és a nagyszülők is őrködnek. Az imákat az édesanya, a pap, néhány esetben pedig az édesapa tanítja meg. Sokan azt válaszolták, hogy a család „legvallásosabb" tagja az édesanya, ugyanakkor többek szerint az egész család a „legvallásosabb", lévén, hogy a család minden tagja imádkozik és részt vesz a misén. A gyermekeknek román és magyar nyelvű vallásos könyveik egyaránt vannak, azok címére és az olvasott imák típusára/tartalmára már kevesen emlékeztek.[415] A többség az esti órákban olvas a vallásos könyvekből,[416] egyesek

[415] *Catehizmul; Carte de rugăciuni, Prima mea cărticică de rugăciuni; Oficiul, Inima Presfântă a-l lui Isus, Sfântul Anton, Sfânta Marta is Maria, Sfântul Bertilla (?), Dumnezeu comunică cu copiii; Noul Testament; Rugăciuni; Spovedește-te bine; După Cristos* (Katekizmus; Imakönyv; Az én első imakönyvecském; Jézus Szent szíve officium; Szent Antal; Szent Márta és Mária; Szent Bertilla; Isten szól gyermekeihez; Újtestamentum; Imák; A jó gyónás; Krisztus követése).

[416] Valószínű, hogy valamelyik kilenced-ima olvasásáról lehet szó, illetőleg a hittanórához kapcsolódó kötelező olvasmányokról.



Imakönyv gyermekek számára

csak vasárnap.[417] A ponyvákat a pap vagy a pap vendégei ajándékozták, osztogatták. Nemcsak körükben, hanem a felnőttek esetében is ritka a magánúton beszerzett vagy vásárolt vallásos könyv. Általában a helyi plébánián elérhető könyveket vásárolják meg, ám imák fénymásolására is van példa. Az imakönyvekhez képest a Biblia lényegesen kisebb számban van jelen, és kevesen olvassák. Leggyakrabban a román nyelven kiadott Újszövetség fordul elő, amit sokan a nagyszülőktől örököltek. A vallásos ponyvák és imakönyvek, amelyek a felnövekvő generáció vallásos tudatát és vallásosságuk kultuszformáit formálják, várhatóan merőben új tartalommal bővítik majd a helyi vallást. Előfordul, de nem jellemző a közös, családi imádkozás. Erre egyedül az imák tanítása ideje alatt kerül sor. A gyermekek többsége este vagy este és reggel imádkozik.[418] Többen az étkezést megelőző és követő keresztvetést is az imaalkalmak közé sorolták. Egy adat szerint az imádkozás vasárnapi szokás. Imanyelvük román,

[417] Ez a gyakorlat minden bizonnyal az imák megtanulásáig tart.

[418] A felnőttekre jellemző gyakorlat a reggeli arcmosás előtti keresztvetés és az arc megtörlése alatt mondott spontán vagy kötött reggeli imamondás, mely során hálát mondanak az új napért, amire egyszersmind Isten áldását kérik. A gyermekek reggeli imádságán általában a Miatyánk vagy az ún. reggeli ima hangzik el.

néhány gyermek a Miatyánk- és az Üdvözlégy Mária-imát magyar nyelven is ismeri. A magyar nyelvű imákat a nagyszülőktől vagy magyar közösségekben tartózkodva tanulták meg. Imarepertoárjuk (lényegében) azonos szövegeket, a katolikus egyház alapimádságait tartalmazza.[419] Jellemző a rózsafüzér rendszeres egyéni, családi vagy templomi imádkozása. A gyermekek egyéni imaszándékában a családi béke, a szülők egészsége és a sikeres tanulás jelenik meg. A legtöbb gyermek számára a legkedvesebb egyházi ünnep a karácsony és a szilveszter, amit a következőkkel magyaráznak: „ekkor született Jézus", „ekkor szállt az égbe Krisztus", „szép családi ünnep". További kedvenc ünnep a templombúcsú és a húsvét. Az adatokból kiviláglik, hogy a preferenciát profán, a valláshoz közvetlenül nem kapcsolódó tényezők motiválják: kolindálás (azaz koledálás, amit pénzzel jutalmaznak a felköszöntött családok), játékvásárlás, ajándékozás. Egy esetben az esztendő jeles napjaként a saját születésnap került feltüntetésre. A gyermekek igen korán bekapcsolódnak a mezőgazdasági munkafolyamatokba, az állatgondozásba, valamint a fiatalabb testvérek felügyeletébe, majd pedig nevelésébe. A gyerek csak akkor vehet részt hétköznapokon az esti misén, ha a családi munkákban nélkülözhető. A vasárnap reggeli gyermekmisén ellenben a gyermekek többsége jelen van. A liturgiában a gyerekek leginkább az Oltáriszentséget, az éneklést, a prédikációt és a konkrét szereplést (például a felolvasást) kedvelik. A hittanórához hasonlóan a misén is meghatározó a pap egyénisége, a tanításra és a prédikációra jellemző dialogizáló stílusa. Sokak számára a hittanóra a kedvenc iskolai tantárgy, ahol elmondásuk szerint „Isten történetéről" hallanak. A legsúlyosabb vételnek a „csúnya beszéd"-et (káromkodás), a szófogadatlanságot, a vasár- és ünnepnapi mise elmulasztását és az emberölést tartják. Szerintük minden (isteni és egyházi) parancs megszegése „halálos vétek". A helyi vallás természetfeletti lényei közül Isten, Jézus, Szűz Mária, Szent József, az őrangyal, ritkábban Szent Antal valamint az ördög ismert. Isten jellemzéséhez a családi vagy a templomi olajnyomatok motívumait és a vallásos ponyvaillusztrációk ábráit használják. A valláspszichológia szerint a nyolc-tíz éves gyermekek már különbséget tesznek Isten és Jézus Krisztus között (Korherr 2000, 138). A rendelkezésemre álló adatok némiképp más képet mutatnak. A gyermekek többsége fogalmi szinten ugyan különbséget tesz Isten és Jézus személye között, Isten leírásakor mégis Jézus attribútumait használják, mintha személyként egyedül Jézus létezne, akinek több neve van. Isten/Jézus barna szemű, barna hajú; óriás szíve van, ami testén átvilágít, és kék

[419] *Tatăl nostru, Bucură-te Marie, Act de căință, Cred in Dumnezeu; Inger a-l lui Dumnezeu; Inger, ingerașul meu; Slavă Tatălui; Rugăciune de seară; Rugăciune de dimineață; Ziua, Doamne, s-a sfărșit; Doamne, noaptea a trecut; Rozariul, O, Isuse; Oficiul, Sfăntu Anton, Cele zece porunci, Cele cinci porunci; Cele șapte sacramente, Isus, fratele meu; Isus, prietenul copiilor; Doamne, ajută familia mea* (Miatyánk; Üdvözlégy Mária; Bűnbánó ima; Hitvallás; Őrangyal-ima; Dicsőség; Esti ima; Reggeli ima; A napnak vége, Uram; Uram, az éjszakának vége; Rózsafüzér; Ó, Jézus; Officium; Szent Antal; Tízparancsolat; Ötparancsolat; A hét szentség; Jézus, az én testvérem; Jézus, a gyermekek barátja; Segítsd meg, Uram, a családomat).

(vagy piros, vagy zöld) köpenyt visel. Isten/Jézus szép és fiatal. Más esetben Isten/Jézus a mennyei trónuson ülő, ősz szakállú öreg férfi, és van, hogy felhő alakot ölt. Egy másik leírás szerint Isten „olyan, mint egy ember, csakhogy a legnagyobb ember". Tulajdonságait tekintve Isten a legértelmesebb lény, a legnagyobb Szent, mindenható és jó. A gyermekek körében az Istenhez való viszonyulás két módja jellemző: van, aki fél az Istentől, és van, aki „barátjának" nevezi. Az álmaikról (egyébként) hosszasan mesélő gyermekek az adatok szerint nem álmodnak Istennel, sem más túlvilági lénnyel. Egy tízéves kislány arról írt, hogy álmában az angyalok között járt, amiből arra következtetett, hogy halálát követően közéjük kerül majd. Egy másik, szintén tízéves kislány azt álmodta, hogy Isten átsegítette őt egy összeomlani kész, veszélyes hídon.[420] Túlvilágképükben megjelenik a lények közötti hierarchia is, a lények csúcsán a trónon ülő Isten/Jézus van, mellette Mária, körülöttük az angyalok serege. A román *cer* ('ég') kapcsán a gyermekek – a felnőttekhez hasonlóan – a mennyországot az égben, a poklot a föld mélyén képzelik el. A túlvilágot az evilág pontos másaként írják le azzal a különbséggel, hogy a láthatatlan Isten láthatóvá válik. A túlvilág hármas tagolása nem minden esetben jelenik meg, itt is előfordul a purgatórium és a pokol egybemosása, vagy az előbbinek a pokol tornácaként történő elképzelése. Ugyancsak közös a gyermekek és a felnőttek világképében, hogy a mennyországot kevés jeggyel ábrázolják. A mennyország leírása itt is a pokolbéli állapotok illusztrálásával, azaz azok tagadásával történik: „nincs szenvedés", „nincs nehézség", „nincs rossz". Ehhez képest a pokolképzetek mindkét generáció világképében gazdag (képi) megjelenítést kapnak.[421] A pokol sötét hely, ám egyszersmind világos a mindenütt égő tűzlángoktól.

> *Aşa imi imaginez, că când cade spiritul in iad, dracu ține aşa o coasă şi are o lavă mare, mare şi cade spiritul acolo […]. Si vor rămâne acolo pe veşnicie […] şi după aia spiritul lui se transformă in drac. [Úgy képzelem, hogy amikor a szellem/lélek a pokolba zuhan, az ördög elkapja őt a kaszájával, és a nagy lávába dobja […] Mindörökre ott marad […], és azután a lélek ördöggé változik.]* (F12)

A gyermekek hitében rendkívül eleven az *őrangyal*hit. Elképzelésük szerint az őrangyal védelmet nyújt az állandó jelleggel közelükben tartózkodó *ördög*gel szemben. Az ördög tulajdonságaira irányuló kérdések kapcsán gyakran olvasható a „nem tudom" válasz. Egyesek szerint az ördög Isten ellensége, „a legnagyobb rossz, mert nem fogadott szót Istennek". Az újszövetségi elbeszélést is ismerik, miszerint az ördög a pusztába

[420] Az álomelbeszélés a legtöbb otthonban látható olajnyomatra emlékeztet, ahol az őrangyal átsegíti a kisgyermeket a hídon.

[421] A valláspszichológia ezt a jelenséget azzal magyarázza, hogy a gyermekek fogékonyabbak a meseszerű elbeszélésekre, jelen esetben a képekben gazdag hagyománnyal rendelkező pokolképzetekre. Korherr 2000, 137.

vitte Jézust. Egy adat szerint pedig maga Judás volt az ördög. Az ördög tisztátalan (románul: *necurat*), csúnya szellem, rossz ember, fekete színű „alak", félelmetes állat, aminek szarva és farka van. Az ördög rosszra tanítja, rosszra serkenti az embert; azt akarja, hogy bűnt kövessen el; veszekedést és békétlenséget okoz a családban; célja a lélek megszerzése. Az *ördög*, a *rossz*, a *nemtiszta*, a *rossz akaró* fogalmak összefonódása és egyáltalán a vallásos hit, a vallásos tudat, a vallásos világkép, a vallásos önkifejezés már itt, a gyermekkorban kialakul és rögzül.

AZ EGYÉNI VALLÁSOSSÁG KIBONTAKOZÁSA

Bizonyos életkorig mindaz, ami van, természetesnek tűnik, a kiskorúak különösebb kérdések és kételyek nélkül követik a felnőttek vallásos magatartását. Serdülőkorban a vallásos nevelés folyamatában felerősödik a *család* szerepe, ahol az egyén vallásosságát a közösségi szokásrendszer *családi modell*je hatja át. A hétköznapok és a jeles napok szokásainak vallásos elemei, az emberélet fordulóihoz kötődő rituálék, a paraliturgikus vallásos események *egyéni* formát öltenek, egyéni alkalmazásba kerülnek. Mindaddig, amíg az egyén *hittanoktatás*ban részesül (nyolcadik osztály vége), vallásosságát két hagyomány, az egyházi tanok és a családi szokások alakítják és határozzák meg. Némely valláspszichológiai elképzelés szerint az egyéni különbségek megjelenése (tízéves kor felett) a vallásos világkép kialakulásának a befejeződését jelzik (Korherr 2000, 147). A „serdülőkor egyik fontos fejlődési feladataként fogalmazódik meg a szülőktől átvett ideológiák, világképértékek érvényességének kritikus vizsgálata, valamint a szülőktől való érzelmi elszakadás. Mindkét feladat összefüggésben van a vallásossággal, és érinti a kötődés kérdését is" (Horváth-Szabó 2007, 143). Ez a folyamat a hit megerősödését, az istenkapcsolat személyessé válását és az Istentől való elfordulást egyaránt eredményezheti. Az egyéni (gyermeki) vallásosságban az eltávolodás során nem következik be valós törés, hiszen a helyi kultúra egészére jellemző egyfajta vallásosság, vallásos meghatározottság. Hangsúlyozni kell, hogy Magyarfaluban a vallásosság folytonosságát a vallásos elemekkel átszőtt *hétköznap*i és *ünnepnap*i *szokások, rítusok* aktív vagy passzív gyakorlása biztosítja, és itt valamennyi helyi népszokást felhozhatjuk példának (Iancu 2011). Ahogyan azt Radcliffe-Brown is megfogalmazta, a rítusok bizonyos érzelmek – és tegyük hozzá: értékek – szabályozott szimbolikus kifejeződései. A rítusoknak – folytatja az antropológus – „speciális társadalmi funkciója van […], amikor és amennyiben hatással vannak azon érzelmek szabályozására, fenntartására és egyik generációból a másikba történő hagyományozódására, amelyektől a társadalom szerkezete függ". A rítusok azáltal, hogy aktívan működtetik az emberi érzéseket, és szabályozott formában jelenítik meg azokat, minden hozzájuk kapcsolódó hiedelemtől függetlenül töltik be a társadalmi rendet fenntartó szerepüket (Radcliffe-Brown

2004, 138, 141). Ezt az állítást messzemenően relevánsnak érzem az általam vizsgált vallásosság kapcsán, hiszen Magyarfaluban úgy követnek bizonyos szokásokat, kivált a fiatal generáció jelentősebb része, hogy nem (feltétlenül) ismerik az azokat motiváló hiedelmeket, képzeteket.[422]

A helyi társadalom rituális keretek között emlékezik meg a tagok saját életében végbemenő eseményekről. A *rítusok* az életút szakaszolásán túl *tudás*t is közvetítenek, szorosan kapcsolódva a különböző társadalmi szerepkörök kialakításához. A rítusok a közösségi tagok egybetartozásának a formáját is megadják, ezáltal erősítik a közösség integráltságát (vö. Somlai 1997, 71–72). Megfigyeléseim szerint a helyi hagyomány stílusformái folyamatos *ismétlődés*ek, észlelések során rögzülnek úgy, hogy a szabályok megfogalmazása leggyakrabban elmarad, ám irányadó szerepük ennek ellenére meghatározó. Egyik nő például a következőket mondta a tizennyolc éves lányának, aki egyik este a misére indult: „Menj, s vesd le azt a veres blúzát, vegy mást!" A lány láthatóan nem örült a felszólításnak, ám úgy tett, amint azt az anyja kérte. Kérdésemre a nő később elmondta, szerinte a piros az ördög színe, figyelemfelkeltő hatása van, és bűnre csábít.

Serdülőkorban a vallásos szocializáció egyik fontos állomása a *bérmálás* szentségének a felvétele,[423] amiben korábban a tizennegyedik, napjainkban a tizenkettedik életévüket betöltött fiatalok részesülhetnek, megfelelő hittani képzés után. Minden bérmálkozó mellett áll egy vele azonos nemű, a bérmálkozónál valamivel idősebb korú *tanú*, aki már részesült e szentségben. A tanú *keresztszülő* lesz, akit a keresztgyermek – korra való tekintet nélkül – attól fogva magáz, bár ma már nem minden esetben tartják be ezt a szabályt/szokást. A *bérmakeresztszülő* és a bérmálkozó szülei között ezúttal is *komaság*i viszony alakul ki. Közösségi szinten a bérmálás jelentősége inkább a püspöki látogatásban van, amit nagy pompa övez.

Magyarfaluban bizonyosan mindenki előtt ismert dolog, hogy a katolikus tanítás szerint a bérmálás szentsége a *Szentlélek* kiáradását jelképezi, mégis kevés a szertartáshoz kapcsolódó képzet, maga a rítus is inkább a püspök személyéhez kapcsolódó kultusznak mutatkozik. A bérmálás a vallási értelemben vett *felnőttség* jelképe, megszerzése gyakran egybeesik az általános iskola befejezésének az időpontjával. Ettől fogva az ifjúság vallásosságát korábban befolyásoló szülői és papi nyomás megszűnik vagy lényegesen gyengül. Alábbhagy az „első péntekes" kultusz, azaz a havi gyónás és áldozás, amit korábban a gyermekek többsége betartott. Ritkul a hétköznapi liturgiákon

[422] A Szent György napján kapufélfára kihelyezett zöld ágról például igen kevesen tudták megmondani, hogy miért helyezték ki, a válasz legtöbbször az volt: „így szoktuk".

[423] A *bérmálás* a „Szentlélek közlésének szentsége, mely a keresztségben kapott újjászületést, a megváltás misztériumába való beavatást elevenné, hatékonnyá teszi". A bérmálás a teológiában, a keresztség szentségéhez hasonlóan, „eltörölhetetlen jegy". Gál–Erdő 1993b, 776–779. A bérmálkozás néprajzi vonatkozásairól lásd Bárth 2007, 187–207.



A püspök fogadása 2004-ben

való részvétel. A templom ülésrendjében fokozatosan végbemegy a leányok, legények sorába történő átállás.[424] Az egyéni életben a vallásos formák visszaszorulásával párhuzamosan zajlik a *munka* világába, a helyi társadalmi folyamatokba való beépülés. A vallásos események mellé kerülnek a „profán" ifjúsági programok, valamint a kettőt ötvöző, keresztény szellemiségben szervezett közösségi, ifjúsági rendezvények. A vallásos kultuszokon való részvétellel felhagyott ifjak társadalmi megbélyegzés alá esnek, ez később a párválasztás körülményeire is kihat. Az édesanyák például azzal fenyegetik a legénykorba lépett és a vasárnapi miséről elmaradó fiaikat, hogy „senki nem nez revád, mikor odajutsz, hogy meg akarsz házasodni", azazhogy nem találnak majd társra a faluban. Az, hogy a helyben élő leányok hagyjanak fel (teljesen) az ünnepnapi templomba járással Magyarfaluban, ma még elképzelhetetlen dolognak számít. Az ifjúság körében kétségkívül érvényét veszíti a rendszeres, egyházi előírás szerinti kötelező gyónás gyakorlata. Az érintettek – közvetlenül az édesanyák, közvetve a pap hatására – csak az egyházi nagyünnepeken (karácsony, húsvét, ritkábban templombúcsú) járulnak gyónáshoz, sőt a legények közül sokan misén is csak ezeken

[424] Az egyház ebbéli társadalmi funkcióiról lásd Somlai 1997, 157.

a napokon vesznek részt. A kötöttségek alól felszabadulni vágyó ifjak, a felelősségtudattal küzdő édesanyák és a felügyelői státusához ragaszkodó pap gyakran egymásnak feszülnek, és ez konfliktust okoz az ebben érintett családok életében.

> *I.-t kihajtotta [kizavarta] a gyónáskor, hogy miért tesz úgy [ti. miért követi el azokat a bűnöket],*[425] *s kölyök többet nem ment! Nem akart többet menni! Mennek oda, s úgy hazudoznak a papnak!* (N65)

A családból kikerült, távol élő ifjak és/vagy családtagok vallásosságáért az édesanyák sokáig viselik a felelősséget, miközben tényleges hatásuk nagyban csökkent vagy egészen megszűnt.

> *A kölykem Bukarestbe dolgozik, most hond vót, egy-két este meglestem, nem vetett keresztet, mondom, mámámé mikor hond vótál, erőst szépen imádkoztál, mondom, minek nem vetsz keresztet? Azt mondja, felejtem el! Mondom, ne felejtsd el az Istent.* (N41)

A migrációban élők jellemzően több közösségnek a tagjai és így több kultúra, értékrend ismerői s talán hordozói is. A körükben tapasztalt változások nemcsak a vallásosság terén, hanem máshol is kimutathatóak.[426] Ugyanakkor fontos leszögezni, hogy nemcsak a közösségből elszármazottak világképe, hanem a helyiek világképe, azaz a lokális kultúra és normarendszer is nagy léptékben változik. Az egykori és a mai értékek egymással való szembeállítása a kultúrák és az értékrendek közötti másságot élezi ki, ami félelmet és bizalmatlanságot kelt az új jelenségekkel szemben. Hangsúlyozandó, hogy a helyi kritika nem a (külső/más vagy idegen) kultúrák egészét, hanem azok egy-egy *elem*ét ítéli el, éspedig a vallásra és az erkölcsre ártalmas változásokat, amiket nem mellesleg a demokrácia és a média hatásával is összefüggésbe hoznak, mi több, ez utóbbiban sokan az ördög és az Antikrisztus működését vélik felismerni.

> *Most megindultak csórén [meztelenül] az ifjak is, az asszonyok is, megmondom igazán […] a kölykeim nem látták a lábam szárait, hogy én járjak kurta rokolyába [szoknyába] vagy csóré lábokkal!* (N65)

> *El van romolva [ti. erkölcstelenség uralkodik]. Mikor mi voltunk, akkor jártak csórén? Láttál ilyen bolondságokat, mint most? Vagy menni filmekhez? Nem! A demokrácia! Attól romlott el. Addig volt Ceauşescu, ő tartotta, din scurt [szigorú volt]. Akkor nem lehetett láss olyan*

[425] A beszélgetésből kiderül, hogy paráznaságról van szó.

[426] Más a ruházatuk például, mások az értéktárgyaik, mások az elképzeléseik az egyházról és a vallásról stb.

csóré filmeket, nem lehetett csórén járj az úton, a mise alatt nem is lehetett nézni filmet. Most el van csapva a világ [elszabadult]. (N62)

A inceput să se strice [romlani kezdett] négy leányomat adtam férjhez, de amikor kiment, până la zece minute [tíz percet lehetett kint], nem több! Most, amikor sötétedik be, a világ [ti. a fiatalság] indul! A leányok indulnak! S no, láss destrăbălățiat [kicsapongást, züllést]! […] S-a stricat [ti. megromlott, erkölcsi értelemben]! Az öreg formájú ember eszesebb. (N64)

A vallásos életvitel fontosságát a plébános minden fórumon hangsúlyozza, a szülőknek a feloldozást sokszor az erre tett ígéretek ellenében adja meg. A pap a hit és a vallás átadásának fontosságát az egyéni, a közösségi életre ható pozitív funkciói mellett (Horváth–Szabó 2007, 9–11) a halottkultusz kapcsán is nyomatékosítja. Eszerint a mindenkori generáció – ez esetben a szülő – saját érdekét szolgálja akkor, amikor halála utáni sorsáról olyan módon *is* gondoskodik, hogy üdvösségéért, túlvilági sorsáért imádkozó, felelős közösséget, végső soron vallásos utódokat hagy maga után.

Most mondta vala a pap, hogy most még imádkozunk, ezek az idősebbek! Még megyünk a templomba, s imádkozunk, da la răndul lor [az ő idejükben] ki még lesz? Vagy ti, ha meghaltak, ki még imádkozik értetek? (N55)

A korosztályok közötti különbségek és az abból adódó konfliktusok tárgyalásakor a prédikációkban visszatérő motívum a *változó–változatlan* oppozíció, a változó/halandó embert a változatlan/örök Istennel szembeállító szemlélet hangsúlyozása.

S-a schimbat generația [kicserélődtek a a generációk] mind, ahogy mondta a pater a télen, parcă [mintha] a prédikába, hogy azt mondta, hogy se generalizează [változik] a világ, mindenféle, ami van, dar Dumnezeu nu se generalizeaza [ám az Istennek nincsenek korszakai]! Így lămurilt meg [felvilágosított]! (N55)

A vallásos élet az életkorral járó szentségek – a *papi szentség*, valamint a *házasság* – felvételével folytatódik. Magyarfaluban hárman választották a papi hivatást: a Gyulafehérváron fölszentelt, ma Nagyvárad környékén szolgáló *B. Ş.*, a magyarországi Kaposváron fölszentelt, ma Murakeresztúron plébánoskodó *P. R.*, valamint a bákói szemináriumban tanult, illetve fölszentelt *C. C.*, aki ma szerbeki (Floreşti) vikárius.[427] A katolikus gyakorlatnak megfelelően mindhárom pap Magyarfaluban tartotta meg a *„primiciá"*-t, a papi lakodalmat. Ahogy korábban már említettem, a három pap hosszú évekig *ministrál*t a helyi templomban a miséken, részt vett az életfordulós (keresztelő,

[427] A Magyarfaluból származó papok közül P. R.-rel és C. C.-ral folytattam – a kutatáshoz szorosan nem kapcsolódó – beszélgetést, ezek tartalmát áttételesen fogalmaztam meg a tanulmányban.



Házasságkötés az 1980-as évek elején

elsőáldozás, bérmálás, házasságkötés, temetés) szertartásokon, a házszentelésen, a templom és a plébánia körüli munkálatokban. A papi lakodalom forgatókönyve nagyban hasonlít a hagyományos lakodalom menetrendjéhez. Az egybegyűlt nagyszámú pap közreműködésével bemutatott mise és az azt követő „lakodalmi" mulatság és lakoma együttesen *intézményesíti* az új pap státusát.

A *házasság* és az *egyházi rend* szentségének közösségi és egyéni funkcióiról nehéz értekezni,[428] az azonban bizton állítható, hogy a vizsgált közösség tudatában a két szentség „szentségi" jellege között nagyfokú különbözőség tapasztalható. A helyiek vélekedésében a *papi státus* a pap cselekményeinek értékétől és minőségétől függetlenül a pap haláláig (el)tart. A *házasság szentségé*nek szentségi jellege és ünneplése azonban jóformán a házasságkötést követő szűk időszakra korlátozódik. A házasság szentségének alapjegye leginkább annak *felbonthatatlanság*ában nyilvánul meg. Magyarfaluban az utóbbi évekig nem volt példa a válásra; szétköltözésre is ritkán kerül sor. A keresztény hagyományban a *házasság* „egy férfi és egy nő egész életre szóló, szabad akarattal vállalt szövetsége, mely természete szerint a házasfelek javára, gyermekek nemzésére és nevelésére irányul" (Gál–Erdő–Berlász 1998, 668–676).[429]

Magyarfaluban a férfi és nő közötti viszony egyetlen lehetséges formája – amit a helyi társadalmi normarendszer elfogad – a törvényes keretek között megkötött,

[428] A házasság vallástörténeti áttekintéséhez lásd van der Leeuw 2001, 178–180; van Gennep 2007.
[429] Lásd még Morvay 1979, 499–500.

egyházi áldásban részesített házasság. A női szüzesség ma is a házasság alaperénye. Visszaemlékezések szerint ez az erény egykor a házasság alapfeltétele volt, bár kivételek akadtak. A házasságon kívüli nemi életet, sőt a nem nemzés céljából történő házaséletet az egyház és a helyi normarendszer ma is tiltja, különösen a fiatalok és az asszonyok körében.[430] Az idősek tudatában a házastársi nemi élet ma is bűnnek számít, ami alól a házasság szentsége sem ad felmentést. E körülmények azt eredményezik, hogy a nemi élet a férfiak számára természetes szükséglet, a nők számára gyakran a házassággal együtt járó kötelezettség, olykor kényszer. A jelenséget erősíti, hogy a nőknek minden, nem gyermek nemzése céljából történő nemi aktust és az abortuszt is meg kellett gyónniuk. Mindezek hatására a(z ebben érintett) nők gyakran a városi templomokban, idegen, városi, illetve megengedőbb szemléletet képviselő papoknál gyónnak.

A házasságkötés és a lakodalom a hagyományos rítusok szerint lebonyolódó esemény, ami a fiatal párt *új életállapot*ba, a házasok társadalmába vezeti át. Minden házasság átalakítja a közösség *rokonságrendszer*ét, megváltoztatja a családok számát, és módosítja a munkarend világát is. Szinte kizárólag a házasság révén kerül a helyi közösségbe más településről származó egyén. A házasság szentsége intézményesíti és működteti a ma is meghatározó *patriarchális* szemléletet, amit persze gazdasági tényezők is motiválnak, indokolnak. Mind a feleség, mind pedig a gyermekek a megélhetéshez szükséges anyagi javakat megteremtő családfő alárendeltjei. Ezen alárendeltségi viszonyt a keresztény családok alapmintájául szolgáló, József és Mária jegyességéről szóló elbeszélések is erősítik, elsősorban a vallásosabb vagy hagyományosabb életformájú családok körében.

> *Az ember [ti. a férfi] căt de paraszt [akármilyen buta is] legyen, cu o treaptă [egy lépcsővel] fennebb kell legyen! Amelyik akarja tudni! De nem tudják mind! […] Megfogtad azt a keresztet, szép, csúf, eszes, bolond amilyen, de a te embered! Azt meg kell becsüld, mert Szűz Mária Szűz Mária volt, az Isten megválasztotta, amióta kicsi gyermek volt, hogy ő meg kell szülesse Jézust, s akkor az Isten neki rendelte Szent Józsefet, ő öreg rend legény volt, de rendelte, hogy legyen ajutor de creşterea copilului [segítségül a gyermeknevelésben], nem hogy élt vele, mert az oláhnál s még a magyaroknál is van, aki azt mondja, hogy élt vele!* (N76)

A házassági modell másik meghatározó és egyre elterjedő formája éppen az előbbi ellentéte. A házastársi *egyenjogúság* igénye nem csupán és nem is elsősorban a fiatal generációra, hanem a társadalom egészére jellemző. A férfitekintély csorbulása és a női egyenjogúság térnyerése párhuzamosan zajló folyamat, és egybeesik a ’89 utáni hatalmas méretű munkanélküliség megjelenésével. A munkaviszony nélkül maradt

[430] A kérdés egyháztörténeti hátteréről lásd Bárth 2005, 43, 133.

férfiak a városi iparból nem igazán találták meg a visszautat a falusi gazdálkodásba, ami egyebek mellett ennek a rétegnek a külföldre történő migrációját és/vagy fizikai és pszichikai megbetegedését, netán hirtelen elhalálozását okozta. Nem kizárt, hogy a globális hatások mellett a női egyenjogúság (igénye) éppen e hierarchia felbomlásának köszönhetően jelent meg. Mindez nem jelenti azt, hogy korábban ne lett volna példa a családon belüli, a nemek közötti egyenjogúságra, azaz a harmonikus családi életre.

Ez a B., B.-né úgy veri a bottal az emberét, mint egy kutyát! Bizand [esküszöm] ez a izé mondta, hogy látta, hogy addig verte az emberét egy bottal, hogy a szegény ember fájdalmába megfordult a másik felére, s aztán verte azt is! Hát az vétek! (N76)

Immá lehet készítse el a házát s lehet házasodjon, de immá nem akar! Én félek, hogy elveszi az asszonyt, s az asszony elhagyja! Úgy elhagyja, s úgy itthagyja! Nem még lehet, kell legyen az ember [férfi] is supus [alávetett]! (N74)

Az újonnan létrejött család vallásos életvitelére *két világkép* hat, miközben ez a világkép az új lakótér (az utca) szűkebb hagyományához is idomulni kényszerül. A különböző családi háttérrel bíró, egymástól valamelyest eltérő világképpel rendelkező házastárs gyakran egy harmadik falurészbe, vallásos „övezetbe" költözik, ahol az ottani hagyományokba integrálódva új vallásos rendet hoz létre.

Ti otthon, mámádéknak, hittétek azt, hogy a holtnak a lelke 40 napig ott ül a házba, vagy hogy itt van a világba?
Feleség: Nem, mük azt nem hittük!
Férj: Igen, hond ül, meddig eltemetik! Hond ül, meddig eltemetik!
Feleség: Azt mondta mámám es!
Férj: Deci [tehát] a temetés után is, 40 nap!
Feleség: A temetés után azt a 40 napot, azt nem tartotta mámám, hogy otthon ül! Amikor otthon van [ti. a holttest], akkor igen.
Férj: În afară de zgomot [zajon kívül] nem csinál semmi rosszat!
Feleség: Semmi rosszat!
Férj: Csak supravegheal [felügyel] mindenfélét. (F43; N36)

A terepmunka során számos ehhez hasonló véleménykülönbségnek voltam tanúja. A kérdés részletesebb kifejtése távol vezetne az itt tárgyalt témától, annyit azonban meg kell jegyezni, hogy miként az idézett párbeszéd is mutatja, nemcsak a tágabb közösség tagjai, hanem a szűkebb család tagjai sem igazán ismerik egymás meggyőződését, hitét. Méghozzá azért nem, mert ezek a jelenségek nem vagy nagyon ritkán képezik a beszélgetések tárgyát. A véleménykülönbségek számukra nem egymásnak ellenmondó



Használt imakönyv

nézetek, hanem személyes tapasztalattal vagy meggyőződéssel alátámasztott egyéni hit. A példa arra is rávilágít, hogy a házasságok révén a helyi vallásosság, a vallásos tudat állandó mozgásban és változásban van.

A legtöbb esetben az első gyermek ma is a házasságkötést követő évben születik meg. Ez az esemény hozzájárul a szülőktől való tényleges *leválás*hoz és az *új család* megalapozásához. Ezt követően a férjnek (szinte) mindenben alárendelt asszony rendszeresen misét fizet, és imát mond a családi békéért, az egyéni imaéletben pedig ugyanebből a célból különböző fogadalmi imákat mond, sűrűn elvégzi a gyónást, és rendszeresen részt vesz a liturgikus eseményeken. A házasságban élő nők körében tapasztalható egyfajta vallásos(abb) életvitelre történő törekvés, amit a férfiak nem minden esetben tolerálnak. A családtervezésbe beavatkozó pap a férj kívánságával és a család elképzeléseivel ellentétes elvárásokat támaszt a nőkkel szemben. Az alábbi példa arról szól, hogy az „első péntekes" fogadalmát teljesítő nő azt tervezte, felhagy a gyónással, lévén, hogy férje mellett „örökké vétkezni kellett", így a kultusz kívánalmainak teljes mértékben nem tudott eleget tenni. Elhatározását mégsem kellett végbevinnie, mert álmában megjelent egy angyal, aki „biztosította" őt arról, hogy a feladatot Istennek tetsző módon végzi.

Tartsa az első pénteket?

Hogyne! Mióta megszületett M.[431] *S akartam egyszer elhagyózni [felhagyni], mert no, volt az emberem s mind az olyan asszony! S akkor egyszer megébredtem, hogy még jő első péntek, s még kell menni gyónni, s tudod, Beța pap hogy szidott! S no, akkor kellett mondjad, hogy mikor mit csinálsz!*

A házasság nem szentség?

Hát az, de ha nincs gyermek, akkor nem szabad őrizkedni! E păcat [vétek]. Az is, aki iszik pasztillákot! Azok vannak in contra [ellene vannak], hogy nem akarnak, hogy legyen gyermek! S akkor én enser [mindig] meg kellett mondjam, amikor kérdezett! Hogy vegyek szentséget [áldozzak] úgy, hogy ne mondjam meg az igazat!?

Az embereket [férfiakat] is megkérdezte?

Hát én honnan tudjam? Ingemet kérdezett! S én sokszor no, tartottam az első pénteket, s mikor egyszer elaludtam, akkor én elhatároztam, hogy többet nem még menek! Elszokotáltam [eldöntöttem], hogy most elhagyom, s még vaj egyszer elmegyek, amikor elhagy az a dolgom! No, akkor ha lesz is emberem, nem lesz vétek! De én sírtam, cu părere de rău [sajnáltam]! Hogy, hogy hagyom én el az Istent! Vizes volt a párnám! S mikor elaludtam, akkor álmodtam, hogy a templomba voltam, csinálták a templomot, piktálták [festették] ki, voltak téve olyan fák, hogy tudták piktálni. S akkor parcă [mintha] a templomba voltam, mondták a misét. S mikor a misét kimondták, akkor a világ folyt ki [a nép kiment] a templomból! […] S ott, ahogy volt az oltárnál az a stălp [oszlop], én ott voltam, úgy álmodtam. S én nem mentem ki a templomból, s amint mondtuk, parcă a pap, ahogy volt ott az oltáron, csak egy angyal felszállt a vállára. Beța pap volt. S tudod-e, volt most egy kép az oltár előtt, parcă sabia [mintha kard is lett volna] es volt a kezébe, parcă az volt a papnak a vállán. S idejött, ide mellém, s mi-a șoptit la ureche [fülembe súgta]: Să știi că eu te voi ierta! [Tudd meg, én megbocsátok neked!] Akkor éjjel, amikor elaludtam cu părere de rău [aggódva], hogy mondom, Istenem, hogy hagyózzam én el az Istentől, s menjek eléfelé vétekkel [továbbra is bűnben éljek]! De olyan nehezen esette, hogy sírtam! S mikor megébredtem, addig gondolkodtam, hogy vajon mire való!? S akkor én mentem eléfelé [továbbra is]! Megmondtam a papnak is! S azt mondta: Să dea Dumnezeu săfie așa! [Adja Isten, úgy legyen!] S akkor mentem eléfelé, s nem hagyóztam el még ma es. (N62)

A házassági *hűség* kötelezettsége elsősorban a nőkre vonatkozik, a férjek hűségéért a nők gyakran imát mondanak, misét fizetnek, a helyi körülmények és a hagyományos tradíciók ehhez más eszközt nem is igazán tesznek lehetővé.

A házasság szentsége kapcsán fontos szót ejteni a *válás* kérdéséről. A válás tilalma egyházi törvény, maradéktalan követése bizonyosan összefügg az Istentől való félelemmel és a házassági intézmény szentségi értelmezésével is. Ám legalább ilyen mértékben meghatározóak a helyi gazdasági, szociális és társadalmi adottságok is. Korábban az

[431] B. M. szóban forgó lánya (M.) a hatodik gyermek.

új család néhány évig átmenetileg a férj (ritkábban a feleség) családjánál tartózkodott. Saját otthonukat a szülők és a rokonság hathatós segítségével építették fel. Napjainkban a külföldi munkavállalás révén lehetőség nyílt jelentősebb anyagi javak beszerzésére, így a fiatalok előbb házat építenek, és csak azt követően kötnek házasságot. A lány ma már „csak beköltözik" a férj és annak családja által épített új otthonba. Ebből a szempontból is lényeges a női tisztaság (szüzesség), ami az új család, az intézményesülő otthon presztízsét növeli. Ezen a körülményen, nevezetesen, hogy a nő „üres kézzel költözik a készen kapott házba", az sem változtat, ha később, hosszú éveken, évtizedeken át, a férj távollétében a nő gondozza a házat. Bár a hatályos román törvény értelmében a nő osztozik a család vagyonából, a helyi norma szerint „az asszony üres kézzel jött, üres kézzel megy, ha menni akar", tehát nem igazán részesül az örökségből. A gyermeknevelő, háztartást vezető nő nem rendelkezik saját jövedelemmel. A válással járó költségeket csakis külső segítséggel fedezheti. A problémák sora a válás után csak halmozódik, hiszen a nők többsége sem lakhellyel, sem szakképesítéssel, sem önálló jövedelemmel nem rendelkezik. A szegregáció hatását és a reintegráció erőtlenségét mutatja, hogy az elvált házastársak valamelyike általában elköltözik a településről.[432] Újraházasodás egyedül az idősebb özvegyek körében fordul elő.

Miként a kultuszt tárgyaló fejezetekben olvasható lesz, a felnőttek vallásos igényeinek kielégítéséhez számos közösségi és egyéni kultuszforma áll rendelkezésre. Az idősebb korúak vallásossága kapcsán meg kell említeni a *betegek kenet*ének a szentségét. Az egyház értelmezésében a betegekért mondott papi imával és *szent kenet*tel (olaj) az egyház Krisztusnak ajánlja a beteget (KEK 1994, 309), a szentség „megerősít a gonosz kísértései, az elbátortalanodás és a halálfélelem kísértései ellen" (KEK 1994, 312–313; Erdő é. n. 377), ez pedig azt mutatja, hogy az olaj a szenteltvízhez hasonló funkciót lát el. Az *olaj* mind a keleti, mind pedig a nyugati egyházban a papi orvoslás lényeges eszköze, főként a rontással okozott betegségek gyógyítása terén. Az olaj ördögűző erejét mutatja, hogy használata egyedül a klérus tagjai számára megengedett, ami véleményem szerint szimbolikusan azt is kifejezi, hogy a gonosz elleni harc „biztos"/„végzetes" fegyverét az egyház birtokolja, birtokolhatja. Talán ezért van az, hogy bizonyos, főként pszichés betegségek esetén maguk az orvosok is a papokhoz irányítják a betegeket.

Magyarfaluban a pap – elviekben – állandó jelleggel a plébánián tartózkodik, a nap minden órájában készen áll a betegek, haldoklók gyóntatására, a betegek kenetének kiszolgálására.

Éjfélkor […] telefonon hívtuk fel, mondtuk neki, jöjjön fel, gyóntassa meg. Feljött! […] Olyan szépen mondta: Da, cum să nu [Természetesen]! (N30)

[432] Jelenlegi ismeretem szerint Magyarfaluban eddig három válásra került sor.



Papra várakozó idős, beteg nő

I.-t vittem az espitályba [kórházba], eljött a szálvárea [mentő], mondta: Mai avem un bătrăn inconștient [van még egy eszméletlenül fekvő öreg]! […] H.-nak az apja, beteg volt, meg volt mutulva [elnémult], s azt mondták, hogy gyóntassák meg! E. beszaladt a paphoz, hogy jöjjön ki, gyóntassa meg, a pap le volt vetkezve, felkapott egy szoknyát [itt: kabát], futva jött, s ment serényen. Meggyóntatta, megkente a homlokát, s mondott ott neki, s I.-t is megizélte [megáldotta]. (N28)

Az *Oltáriszentség* jelentősége a betegek kenetének szentsége kapcsán erősödik fel.[433] A súlyos betegségben szenvedők egyszerre három szentségben (bűnbánat, eucharisztia, betegek kenete vagy utolsó kenet) részesülnek, ami a helyiek hite szerint teljes védettséget nyújt a *rossz* ellen és „elősegíti" az üdvözülést. A beteg gondozóinak nemcsak feladata, hanem érdeke is a beteg vallásos igényeiről való gondoskodás, hiszen mulasztások esetén a képzetek szerint a halott (álomban) visszajárhat, nyugtalanságot okozhat az élőknek.

A szegény sorsú vagy a megbélyegzett családok keresztelőin, esküvőin, gyászmiséin vagy az általuk szervezett halotti toron az idősek jelentős részére mindig lehet számí-

[433] Tánczos Vilmos az archaikus imák kapcsán kimutatta: „a szent ostya a halálra készülő lélek kegyelmi állapotának […] egyik kifejezője […], védelmezője". Tánczos 2001, 59.

tani. A közösségi élet kritikus szakaszaiban felerősödik, sőt pótolhatatlanná válik az idősek szerepe. A korábban már idézett Horváth-Szabó Katalin szerint „az időskori, transzcendencia irányába való elmozdulás azt jelenti, hogy a személy elmozdul, eloldódik a pragmatikus, materialista világnézettől és egy kozmikus világnézetet alakít ki. […] Csökken az önérdek, növekszik a másik iránti nyitottság, a másik gondolataira, igazságaira való érzékenység, és növekszik az Istenre való hagyatkozás" (Horváth-Szabó 2007, 174). Magyarfaluban az időskorban felerősödő vallásosság nemcsak a nőkre, hanem a férfiakra is jellemző. Az életerőben csökkenő, testében gyöngülő, betegségekkel küzdő, az élet minden terén megmutatkozó korlátozottságot tapasztaló ember számára a kényszerű pihenés, a kortársak halála a társas kapcsolatoktól való elválást, végső soron az (egykori) élettől való leválást eredményezi. Ez az állapot egyesek életében az „állandó imában élés" tudatát idézi elő vagy váltja ki. A mozogni még tudó idősek közül sokan mindennap jelen vannak az esti misén, minden hónap első pénteki napján elvégzik a gyónást.

> Kend mennyit imádkozik egy nap?
> *Hát innen-tova, így hogy el kell mondjam a három olvasót is, még ezt a tíz Bucură-te Mariét [Üdvözlégy Máriát] is […] elmegy két órába. De én éjjel fogom mondani az olvasót, s amikor felkelünk, akkor mondjuk Brigittának az imáját, s még nekem van egy, a pap adta volt, egy esztendeje is eltelt, hogy mondom pentru misionari [misszionáriusokért]. Ezt is mondom.*
> Mások is ilyen sokat imádkoznak?
> *Hát, amelyik mondja, mondja, más még keresztet sem vet! […]*
> Ez a Gănduri pentru fiecare zi [Gondolatok a mindennapokra] honnan van?
> *B. [ti. a lánya] hozta. Ezt is mondom mindennap. Inima Marieit [Mária szívét] is. Ez* Imitația lui Cristos *[Krisztus követése], s ezt csitilam [olvasom] el mindennap. Csitilsz, de aztán el kell számítsd, el kell gondold!* (N80)

Az idősekre jellemző a kiengesztelődés, a megbocsátás, ami egyben a fent említett vallásos alkalmakon való részvétel feltétele is. Magyarfaluban azt tapasztaltam, a vallásosság befolyásolja a múlt eseményeihez és a halálhoz való viszonyulást, segíti a halál elfogadását, csökkenti a halálfélelmet. A kilencvenegyedik életévét betöltő B. M. például a következőképpen fogalmazott:

> *Én immá éltem eleget, a verekedést [háborút] es megjártam, szép vót minden, de immá várom, hogy elaludjam, nekem nem tart újat ez a világ, immá várom, hogy megkapjam, amit megérdemelek, várom, hogy meglássam azt, akibe világondvaló emberként hittem.*

Az elmúláshoz való viszonyulás ezen formájával gyakran találkozunk Magyarfaluban, kivált a teljes kiszolgáltatottság állapotában szenvedő, beteg idősek körében.

VII. KULTUSZ I.

MISE

A *római katolikus teológiá*ban a kultusz tágabb értelemben *nyilvános* tiszteletet, szorosabb értelemben a *hivatalos* istentiszteletet fejezi ki.[434] A római katolikus egyház azáltal, hogy Jézus kereszten végbevitt önátadásában határozta meg a teljes és tökéletes engesztelő áldozatot, elszakadt az (ószövetségi) áldozati kultusztól. A Zsidókhoz írt levél szerzője úgy fogalmaz: „a keresztények, akiket Krisztus áldozata megszentelt, kötelesek egész életüket dicsőítő áldozattá tenni (Zsid 13,15)" (Gál 1993c, 132–136). A *katolikus dogmatika* szerint Krisztus keresztáldozata és az egyház áldozata az *Eucharisztia* ünneplésében, azaz a *mise*ben nyilvánul meg. Az egyház értelmezésében *minden áldozat* Istennek felajánlott ajándék, ami eredendően is az Istené, így az ajándékozó áldozata voltaképpen a világi javakról való *lemondás*ban nyilvánul meg, és ez lényeges motívuma a keresztény áldozatnak. Az egyház értelmezése szerint végül az *áldozat* közösséget teremt az Istennel, és az ember és Isten közötti *szövetséget* fejezi ki, jeleníti meg.

A római katolikus vallás központi kultusza a *mise*. A mise eredeti jelentése szerint a néppel együtt és a nép javára végzett *kultikus szolgálat* (KEK 1994, 227), amely *szóbeliség*ben megnyilvánuló drámai cselekmény (van der Leeuw 2001, 329), aminek a teljességéhez az *ének-zene* is hozzátartozik.[435] A vasárnap megszentelését – tehát a pihenést és a kultuszon való részvételt – a *Tízparancsolat* harmadik („Az Úr napját szenteld meg!"), valamint az *egyház* első („A vasárnapot és a kötelező ünnepeket szentmisével és pihenéssel szenteld meg!") parancsolata írja elő (KEK 1994, 408, 290). A katolikus tanítás szerint a vasárnap *Jézus föltámadásá*nak a napja, amikor a mise keretén belül a „keresztények összegyűltek, hogy »megtörjék a kenyeret«", azaz Krisztus áldozatára emlékezzenek (KEK 1994, 280, 432). Az előírások szerint a misén való részvétel kötelezettségének az tesz eleget, aki *katolikus rítus* szerint végzett misén vesz részt az adott ünnep napján vagy az azt megelőző nap estéjén. Az egyház jogot biztosít a helyi papoknak arra, hogy komoly indok (pl. betegség, csecsemő vagy beteg gondozása) esetén felmentést adjon a részvétel kötelezettsége alól, ám a miséről

[434] Lásd n. n. 2002b, 531–534. A szolgálat, kultusz, áldozat, szertartás, liturgia stb. történetéről, funkciójáról számos teológiai, vallástörténeti, etnográfiai munka készült. Eliade 2006; Durkheim 2003, 277–376. Lásd még Barna (szerk.) 2006a.

[435] Az egyházi énekek jelentőségének a részletezésére itt nem áll módomban kitérni.

való szándékos távolmaradást *halálos bűn*nek minősíti. Akadályoztatás esetén a távolmaradtaknak az egyház javasolja, hogy töltsenek kellő időt *imádság*gal egyénileg, a családban vagy alkalmasint több családdal együtt (KEK 1994, 434). A vasárnap a munka szüneteltetésének a napja, az egyház a misehallgatás mellett az elegendő *pihenő*- és *szabadidő*t is előírja tagjai számára, amit a családi, kulturális, társadalmi és vallási életre fordíthatnak. Az egyháztagoknak ünnepnapokon figyelniük kell azokra is, akik különböző okok miatt nem részesülhetnek mindeme jogokban (KEK 1994, 434–435). Az egyház értelmezésében tehát az ünnepnapnak nemcsak hitéleti, hanem társadalmi vonatkozása és funkciója is van. Elemzés szintjén különbség tehető a mise hitéleti és társadalmi összetevői és funkciói között, ám a gyakorlatban ezek egymást kölcsönösen átható jelenségek.

Bálint Sándor fogalmazta meg, hogy bár „a mise a katolikus kultusz lelke", kívül esett a kutatói érdeklődésen, akárcsak a mise szerves részét képező *prédikáció* (Bálint 1938, 47).[436] A mise kétségkívül *Magyarfalu*ban is a helyi vallás központi (közösségi) kultusza, amely természetesen profán, társadalmi folyamatokkal *is* érintkezik. A magyarfalusiak értelmezésében a mise: *találkozás*, *párbeszéd*, *emlékezés* és *áldozat*, *kötelezettség* és *norma*. 1. Az adatközlők szerint a mise olyan *szertartás*, ahol az ember *találkozik* az Istennel, a szentekkel, az angyalokkal és persze falustársaival. 2. Hitük szerint ebben a találkozásban *párbeszéd* valósul meg, sokan elmondták, azáltal, hogy Istenre figyelnek, *természetfeletti élmény*ben részesülnek. 3. A misén részt vevő ember voltaképpen – a pap által bemutatott *nyilvános* – *áldozat*bemutatáson vesz részt, azaz Krisztus megváltó áldozatára *emlékezik*, ezt saját áldozati „tárgyakkal" egészíti ki, ami lényegében *hálamondás* és *áldáskérés*. 4. A misén való részvétel sokak számára egy vallási *kötelezettség* teljesítését jelenti. 5. Mindezt kiegészítendő hozzá kell tenni, hogy a helyi kultúra szóbeli jellegéből adódóan a vallásra vonatkozó *ismeretek* elsajátítása, (felidézése) a vasárnaphoz, a templomhoz, végső soron a miséhez kapcsolódik, ez pedig a mise ismeretközvetítő, *világképformáló* szerepét mutatja. 6. A templom és a mise meghatározó jelentőségét végül az is mutatja, hogy az egyén e keretek között szerzi meg a közösséghez és az egyházhoz való tartozás (nem csak szimbolikus) *jog*át (ti. a *keresztség* révén), élete végén pedig itt válik meg e kötelékektől (a *gyászmise* szimbolikus keretében).

A plébánia megalakulás óta (1960-as évek) Magyarfaluban minden hétköznap *egy* és minden vasár- és ünnepnap *két* vagy *három mise*t mutatnak be. A *román* nyelvű misén hétköznap átlagban húsz-harminc, ünnepnapokon több mint száz résztvevő van jelen. Egyedülálló gyakorlatnak tekinthető a helyi, kilencvenharmadik életévében járó, látását egészen elvesztett B. M. vallásossága, aki tizenöt esztendeje szinte minden egyes misén jelen volt. B. M. közel fél évszázadon át egyházi tanácsos volt,

[436] Lásd még Bárth 2006, 23; 126. Vö. Tomka 1982, 300. A mise funkcióiról lásd még Thomas 1971, 33–34.

a rá jellemző példás vallásosságot családi hagyományként örökölte, aminek azonban a saját családjában már, úgy tűnik, nem akad követője.[437]

Mise előtt a családanya vagy a leánytestvér előkészíti a gyermekek és a férfiak számára az *ünneplőruhá*t. A családtagok ritkán vonulnak közösen a misére, és a templomban sem helyezkednek egymás közelébe. Magyarfaluban a templomi ülésrend nem tükrözi a társadalmi hierarchiát, ezt a funkciót inkább a ruha, esetleg a templom udvarán vagy a közelében hagyott gépjármű tölti be. A magyarfalusi templomban az *ülésrend* nemek és korosztályok szerinti elkülönülés elve alapján történik. E kategóriákon belül egyfajta íratlan ülésrend is létezik, legalábbis a rendszeresen (hétköznapokon) elfoglalt hely idővel *saját* ülőhely lesz. Az oltárral szemben, a templom jobb oldalán a férfiak (a gyermekek, majd az iskoláskorúak, a legények, a felnőttek és az idősek), baloldalt pedig a férfiakhoz hasonló sorrendben a nők állnak és/vagy ülnek. A kórusban az orgona és a harangtorony körül a misén éneklő leányok és a fiatal házas férfiak állnak vagy ülnek.[438] A templomban az emberek *ünneplőruhá*ban jelennek meg, ám a hétköznap, a vasárnap és a nagyobb ünnepek alkalmával felöltött ünnepi ruha között különbség tapasztalható. Sajátos jelenség, hogy a hivatalos szertartáson kívüli időben Magyarfaluban nem jellemző a templomban való tartózkodás vagy akár imádkozás. A mise végén előbb az ajtók közelében állók, majd a gyermekek, a fiatalok és a férfiak hagyják el a templomot, őket követik végül a nők és az énekkar tagjai. A misekezdést megelőző, templom körüli beszélgetés a mise után folytatódik, és fokozatosan áthelyeződik az utcára, a piactérre és a kocsmákba.

A miséhez való viszonyulás, a mise funkciói

A következőkben megkísérlem összefoglalni a miséhez való viszonyulásra és a mise rejtett funkcióira irányuló megfigyeléseim legfontosabb tanulságait. Megpróbáltam kideríteni és megérteni, mi történik akkor, amikor az egyén részt vesz a misén, *hogyan* vesz rész, *miben* vesz (ténylegesen) részt, és *mit tesz hozzá* a kollektív kultuszhoz, egyszóval: hogyan viszonyul az egyén a közösségi kultuszhoz. A kérdés vizsgálata azért is indokolt, mert az áldozatbemutatás központi szereplője, a liturgia lebonyolítója a pap, a benne részt vevő egyén mint a *közösség tagja* van jelen a misén, s bár maga is aktív szerepet kap, ez a szerep mégis másodlagos, a pap szerepéhez képest, aki nélkül nem is beszélhetünk kultuszról, miséről. A kutatás kezdetleges fázisában megfogalmazott megállapításaimmal valójában a jelenség összetettségére és fontosságára szeretnék rámutatni.

[437] Egyik unokája ellenben apáca.
[438] A templomi ülésrend a korábbi papok utasítására alakul ki.

1. A mise ünnepnapi vallási kötelezettség

Ha vasár- vagy ünnepnap, akkor mise, az ünnepnap és a liturgia szorosan összetartozik mind az egyén, mind pedig a közösség életében. Ennek ellenére e vallási kötelezettségnek egyesek eleget tesznek, mások nem. Bár a vallási törvény csak vasár- és ünnepnapokon írja elő a misén való kötelező részvételt, a helyi pap a hétköznapi miselátogatást is szorgalmazza és javallja, amit gyakran egyéb paraliturgikus kultuszformákkal kiegészítve próbál még vonzóbbá tenni.[439] A papi javaslatot sokan *előírás*ként értelmezik, és különféle okokra hivatkozva engedélyt kérnek a misétől való a távolmaradáshoz.

Hétköznap nem eppe' van amikor, mert dolgozom napestig, s akkor el vagyok fáradva. De vasárnap meg vagyok nyugodva [ti. kipihentem magam]! Kihallgatnék még vaj egy-két-három misét is! Mert erőst szeretem, hogy hallgassam! Tanulunk sokat! (N72)

Hallgassa vasárnap a rádióba a misét?
Hát hallgatom még máskor, de máskor kell jöjjek ki, fejjem meg a teheneket. (N78)

Én nem tudok menni misére, mondtam a papnak, azt mondja, nu e păcat că eşti bătrână [öreg vagy, nem bűn]. Hát immá 77 esztendős vagyok. (N76)

A paraszti gazdálkodást folytató *földművelő*, *állattartó* falusiak a hivatalosan előírt pihenést is nehezen tudják betartani, hiszen sok munkát (pl. főzés, állatok gondozása) ünnepnapokon is el kell végezni. A mise elmulasztásának azonban más oka is lehet (pl. lustaság), a távolmaradás rendszeressé válása – a prédikációkban elhangzottaknak megfelelően – könnyen eredményezheti a vallásos élet leépülését. Az adatközlők között akadt, akinek az volt a véleménye, hogy a miséről elmaradó ember idővel az *ördög* hatalmába kerül. Mások úgy vélik, azt, aki nem vesz részt a misén, az Isten „elfelejti", és a közösség sem tartja számon.

Máskor megyünk a misére, máskor nem. Máskor nincs amikor. Máskor restelljük el. Ilyen. Ez ilyen, katolikok vagyunk, de egy-egyszer megtartsuk, máskor nem. (N57)

Az azt mondják, hogy a rosszé, mert nem megy ma, nem megy holnap, nem megy esztendősleg, s akkor felejti el az Isten is, s aztán az többet nem az Istené, az a rosszé. (N41)

[439] Például a Szűz Mária-, a Szent Antal-, Szent József-tisztelet, a különféle Jézus-litániák, a keresztúti ájtatosság stb.

Ugyanakkor a nyilvános kultuszokon való részvétel gyakorisága vagy váratlan gyakoribbá válása a közösség körében gyakran *gyanakvás*t kelt, hiszen a paraszti élet és munka rendje kevés szabadidőt biztosít a nem szigorúan munkához kapcsolódó eseményeken való részvételhez, és ez alól a mise sem kivétel. Az érintettek a részvétel okát hitbéli igénnyel magyarázzák, ezzel szemben a közvélemény betegséget, családi vagy magánéleti problémát gyanít a háttérben. Úgy tűnik, a hétköznapi miselátogatás bizonyos szintig vagy bizonyos esetekben megengedett, bizonyos szinten túl pedig mintegy „indoklást" követel. Egyesek azon a véleményen vannak, hogy azok, akik megszólják a misére sűrűbben járókat, valójában irigyek, amiért amazok náluk vallásosabbak. Ugyanerről a jelenségről mások úgy vélekedtek, hogy előbbiek azért járnak sűrűn a misére, mert tudják magukról, hogy „vétkeik vannak", tehát bocsánatért esedeznek.

A: Nálunk sok az eszes ember!
B: Ha jár az ember a misére, akkor kacagják, ha nem jár, akkor beszélik!
A: Há [igen], nálunk a faluban úgy van. Beszélik, de tudod mit, amelyik kacagja, az…!
B: Hát, ha nekem valaki valamit mond, mikor bevertem az anyja valagába,[440] *ahogy kijöttem a templomból! Mint ahogy tettem egy bábával [idős asszonnyal] a múlt héten.*
A: Igen, mert volt úgy, hogy esténként is járt a misére [ti. B.]!
B: Mondom, mi én csikargatom kendnek az ajtóját?
A: Azt mondták: Hogyhogy nyitni fogtad gyakrabban a templom ajtaját?
B: Mikor egy Krisztust szidtam neki, drept [éppen] ahogy kijöttem a templomból! […] Onnan jövök a miséről, én is, de kend is! Mikor egy Krisztust szidtam neki! Mondom, még menjen a misére, mert letöröm a nyakát!
A: No, s mondom, hogy mind őt, hogy kacagták, hogy járt a misére, annak a vétke, amelyik kacagja!
B: Én megmondtam a papnak!
A: Ő, ha hinni fog az Istenbe, ő nem descurajalódik [ábrándul] ki. Hanem annak vétek, amelyik descurazsálja [ábrándítja] ki! (A: F44; B: N36)

Beszélik, de azt nem kell búsulni. Én is pociltam [megjártam], hogy mondtam egyszer a fiamnak, mondom: Nem látlak a misén! Azt mondja: Hát kendnek, mámika, egyéb dolga nincsen, addig ment, megette a papnak a lisztjét, immá búzakorpát ad! Megmondta a szemembe! Mondom, hadd el fiam, egyem meg azt is, mert azt is az Isten adta! Akkor én megtudtam, az Isten úgy adta a fejembe, hogy én meg tudtam lămurilni [ti. megérttettem vele]! (N76)

[440] Helyi káromkodás.

Az előbbi idézetben felvetett kérdés már nem is magához a miséhez vagy annak fontosságához kapcsolódik. Ez a probléma, úgy vélem, a vallásosság helyi formáit és jegyeit „kanonizáló" folyamattal függ össze. A közvélemény a többség számára elérhetetlen s így szélsőségesnek mutatkozó magatartásokat ambivalensen értékeli vagy egyenesen elítéli. Ez a fajta közösségi kritika a hivatalos egyház irányában is megmutatkozik. A közösség a helyi hagyományokkal ellentétes, a közösség teherbíró képességét meghaladó klerikális – vagy akár állami – utasítások ellen nyomban fellázad. Ennek a szembeszegülésnek általában egyéni hangadói vannak – akik ellenben mindig a közösségi felhatalmazásra támaszkodnak –, ám tényleges konfrontációt ritkán tapasztalni a vezetők és a nép között.

Mond egy-egy szót [ti. a pap], azt gondolja, hogy mindenkinek úgy kell csinálnia. […] Gondolta lesz, hogy idejön, s akkor a világ [ti. az emberek] csak a templomba ül lesz! Lehet legyen akármi. A világ ha tud, megy, s ha nem, nem. (N40)

A közösség nemcsak a misén jelenlévőket, hanem a *távolmaradtakat* is számon tartja. Ezen a téren is jellemző a vélemények sokfélesége. Az elmarasztaló megjegyzések főként a fiatalokra és azokra az idősekre vonatkoznak, akikről köztudott, hogy egészségi állapotuk nem akadályozza őket abban, hogy részt vegyenek a misén. A misével felhagyott egyéneket a közvélemény kezdetben valóban megbélyegzi, ám idővel háttérbe szorulnak, kiesnek a közösségi kontroll alól. Egy fiatalember erről a következőket mondta:

Hamarább úgy beszéltek! Az egész falu ingemet beszélt, hogy nem járok a misére. Még a pap es kiprédikált. Aszonták bolondítom el a világot, vevődnek utánam [követnek] […] aztán megunták. Aztá' mikor járni fogtam még, akkor még beszélni fogtak. Legjobb ne hallgass a világra!

Hát van valaki ide le, nem jár a misére. Senkinek semmi baja nincs. Az asszony jár, a gyermekek mind járnak, de ő nem. S nem szól senki semmit, rendbe van mindenkivel. Ő felel azért, az ő vétke, ha nem menen. (N28)

Van Magyarfaluban egy szűk réteg, amely különféle okok miatt az egykori B. P. plébános működése alatt hagyott fel a templomba járással, és ezt a csoportot a később itt plébánoskodó papok sem igazán tudták visszatéríteni az egyházhoz. Az egyik nagymama szégyenkezve mesélte, hogy unokája a pappal való konfliktusos viszonya miatt „elhagyta az Istent", nem jár misére. A nagymama a történtekben az ördög hatását látja megnyilvánulni, aki szerinte azon munkálkodik, hogy az embereket eltérítse Istentől. Ebben a kontextusban a mise az Istenhez való tartozás – és az ördögtől való elhatárolódás – egyik jele.

A: Hát gondolom, az lett lesz, hogy elment valamikor gyónjon meg, s nem tudott lesz meggyónni, vagy mi, s azóta azt mondja, hogy addig, amíg ez a pap lesz itt, addig ő nem megy a misére. Mondom neki, hogy nem a pap miatt mész! Mész, să indeplinești [hogy eleget tegyél].
B: Mész az Isten házába.
A: Látod-e, ha egy lenne, akkor az menne, mert nem lehetne másként, de így vannak többen, nem mennek.
B: Összegyűlnek oda a bárhoz, nem megy egy sem. A legények régebben még elmentek, de most még a leányok sem mennek.
A: Azt mondják, hogy a mámának a vétkei. A mámát veszi az Isten, nem a gyermeket. (A: N62; B: N38)

Vannak, akik különbséget tesznek a *hit* és a *vallás* között, s minthogy ez utóbbit egyházi szerzeménynek tartják, nem érzik szükségét annak, hogy részt vegyenek a vallásos szertartásokon. Minthogy a vallásos eseményeken való részvétel és a paphoz való viszonyulás egymással szorosan összefügg, a kultusztól való távolmaradásra úgy is tekinthetünk, mint a pap elleni protestálás egyik formájára vagy más esetekben a vallás elleni protestálásra, méghozzá egy olyan vallás ellen, amely – úgy tűnik – eltávolodik az ember igényeitől.

Misés nem vagyok, nem szoktam nagyon templomba járni. Nem azért, mert nem hiszek a templomba [itt: egyházba], de valahogy nem látom azt, hogy nagyon fontos a misére menni. Van, amikor elmegyek, de nem tudom. Azt tudom, hogy van Isten, de hogy honnan kezdődött ez az egész, nem tudom. (N30)

Sajátos hatással vannak a helyi vallásos tudatra és vallásos szokásokra a közösségből elszármazott, nagyobb egyházi ünnepeken Magyarfaluba látogató, a helyi liturgián részt vevő vagy attól távolmaradó egyének. Bizonyos szokásaikkal serkentik, másokkal csökkentik a vallásos értékekbe vetett hitet.

Az én gyermekeim nem hagynak el egy vasárnapot sem, egy szentkeresztútját sem!
És akik hazajönnek, miért nem mennek itt a misére?
Kiszokják [elszoktak a vallásos élettől]. Még elmennek, hogy lássa a világ, hogy milyenek, hogy haza vannak jőve, de kiszokták. (N57)

A közösségi kontroll alól kikerült, idegen közegben élő fiatalok nagyobb eséllyel és gyakorisággal hagynak fel a vallással, de ez a gyakorlat a helyben élőktől sem idegen. A vallás elhagyása az érintett családok számára presztízsvesztést okoz, ám – a vallásos élet felhagyását követő – szigorú értelemben vett társadalmi marginalizációról nem igazán beszélhetünk. Amikor egy családtag kikerül a családból, a családanyák val-

lásossága kétségkívül intenzívvé válik, az édesanyák jelképesen mintegy gyermekeik kötelezettségeit is teljesítik.[441] El kell fogadni tehát *Urs Altermatt* nézetét, miszerint a misén való részvétel nem(csak) vallási-egyházi, hanem szociológiai, pontosabban társadalomtörténeti jelenségként is értékelhető. A mise hozzájárult a helyi, nemek szerinti társadalmi szereposztás rögzüléséhez, ahol a család anyagi jólétéről gondoskodó férfiak mellett a nő feladata az lett, hogy biztosítsa a család számára a jó vallási és erkölcsi közérzetet.[442]

2. A mise szabályozott együttlét

A teológia a (vallásos) kommunikációt az embert az Istennel és a másik emberrel összekapcsoló komplex *folyamat*ként értelmezi (Kádár 2005, 80). Ehhez hasonlóan, a magyarfalusiak elképzelései szerint a vallási kultuszokon, s így a misén, nemcsak az *élők*, hanem a *holtak* és a *túlvilág lényei* is (az istenség, a szentek) is „jelen vannak", amire a miseszövegek ún. *állandó rész*ei is bőségesen utalnak. Ez is oka annak, hogy a



Mise Magyarfaluban

[441] A családi, rokonsági kötetlékek lazulásáról, a csángó társadalmak atomizálódásáról lásd Pozsony 2008, 295.

[442] A családanyák szerepéről több helyütt szó volt. Vö. Altermatt 2001, 217.

kultuszon való részvételt szigorú *szabályok*, *tiltások* és *tabuk* övezik.[443] A helyiek értelmezése szerint vallásilag az a mise számít elfogadottnak, amelyen az egyén a liturgia elejétől a végéig jelen van, figyelemmel kíséri a szertartás folyamatát, meghallgatja a prédikációt, majd a saját életében követi az ott elhangzott tanításokat. E normák, tabuk betartása felett a liturgikus közösség és a pap őrködik, rendellenesség észlelése során minden tag élhet a fegyelmezés jogával. Egyik nő például fegyelmezni kényszerült a liturgia közben mellette félhangosan társalgó férfiakat, akik azzal vádolták viszont a nőt, hogy ki akarja zavarni őket a templomból. Nemcsak a viselkedés, hanem a *ruházat* és a *testtartás* is szabályokhoz kötött, ezeket a szabályokat direkt vagy indirekt módon az egyház (és a közvélemény) fogalmazza meg.

> *Mikor bementél a templomba, vettél keresztet a pappal, mikor utoljára vetsz keresztet a pappal, imádkozol s felelsz vissza, akkor azt mondjad, hogy mise. S ha nem felelsz [válaszolsz], akkor […] hiába mensz a misére, mondod, hogy jaj, mind járok a misére, de ha nincs a gondod ott, akkor hiába mentél! Akkor ne is búj [mozdulj] ki otthonról!* (N40)

> *Nem térdelnek le, nem tesznek úgy, ahogy a pap kimesélte […] vagy mennek csórén! Az még nem szép! Szűz Máriát látod hajonfejt [fejkendő nélkül] vagy csórén? Mind be van takarva! S akkor mi is úgy kellene. Ruvával [fejkendővel]. S tudom, még csóré lábakkal sem lehetne bemenni, mert én láttam a szórákat [házvezetőnőket] […] rokolyába, hosszúba, feketésen […], mert ha igen cifrásan megyünk, akkor az kevély ember, s akkor megyünk csak, hogy mutassuk meg magunkat a világnak, akkor úgy sem szép!*[444] (N41)

Magyarfalu temploma különösen a nagy egyházi ünnepek idején szűknek, a betegek számára elviselhetetlenül melegnek és levegőtlennek bizonyul, ezért a betegek és a fiatalok egy része az épületen kívül marad, ami azt is jelenti, hogy magából a miséből a harangszón kívül semmi mást nem hallanak. Ebben az esetben voltaképpen egy vallási parancs teljesítése történik, a transzcendens „találkozás" nem a közösségi kultuszban való aktív részvétel révén megy végbe, hanem az egyéni imádság szintjén, ám fontos, hogy mindez a helyi *liturgikus közösség*hez történő csatlakozás révén, továbbá kultikus térben, azaz a templomban, a templom mellett történik meg. A közvélemény

[443] Közismert, hogy *Durkheim* úgy vélte, minden kultusznak kettős arca van: *negatív* és *pozitív*. Előbbi nem előírás, hanem *tiltás* (tabu) formájában jelenik meg, ami „a szent tárgyat övező tiszteletből fakad, célja pedig e tisztelet elmaradásának a megakadályozása", így végső soron pozitív hatású. A kultusz pozitív oldala Durkheim szerint abban nyilvánul meg, hogy az az ember és a „vallási erők" közötti kétoldalú viszonyt jeleníti meg. Lásd Durkheim 2003, 277–278, 301. Lásd még Szimonidesz 1988, 18–19.

[444] A képzőművészeti ábrázolásokról eredeztetett fejkendőviselettel kapcsolatos további példák: Bosnyák 1980, 113.



Misehallgatás a templomudvaron

egyedül a betegekkel szemben elnéző, és a templomudvaron való tartózkodás esetén is a tiszteletteljes, azaz a misén elvárt viselkedést követeli meg.

> *Immá amelyik nem tudja suferilni [aki nem bírja], az megáll ott kint. De vannak olyanok, akik megállnak ott kint, s csak főzik [ti. pletykálkodnak], az egyik ilyen, a másik olyan! Még a templomba is.* (N28)

> *Kell menjünk ki, mert rossz ott bent! Ki tudja, miféle mise lész még az es?! De én nem beszélgetek, nekidőlök a templomnak, imádkozom, kérem az Istent, bocsásson meg, mert nem tudok ülni a templomba! Nem tudok, mert rossz, jön revám egy nagy nehézség, s jön hogy essem le! Mert immá öregek vagyunk, am cinzeci si nouă de ani [ötvenkilenc éves vagyok].* (N64)

3. A mise közösségi áldozat

A mise kultikus jellegét hangsúlyozó adatközlők szerint a liturgia a „legnagyobb" imádság, az az esemény, ahol az Oltáriszentségben szimbolikusan *az istenség jelen van*, ezért a vélemények szerint a mise értékét növeli a *szentáldozás*. Az áldozat – ahogyan *Marcel Mauss* és *Henri Hubert* is megjegyzi – a szentből való részesülés, ami egyben az

emberi *megújulás* közege is.[445] Egyik nő erről úgy vallott: „Ha nem veszek szentséget, nekem a mise nem mise". Mások az áldozástól függetlenül is úgy élik meg a misén való részvételt, mint *bűnbánat*ot teremtő eseményt, amely spirituális megtisztulást és spirituális találkozást tesz lehetővé.

Nem tudok venni szentséget, me itthon nem tudom megtartani, hogy ne vétkezzek, de sokszor sírok, hogy az Isten sajnáljon meg.

A legnagyobb imádság a föld színén, s a legdrágább, s amelyik be van véve az Istentől […] sfănta liturghie [szentmise]. Az a legnagyobb. S a legdrágább. (F92)

Elménsz a misére, de nem úgy, hogy să te simți obligat [ne érezd kötelességnek]! Mensz, că te trage cineva [kötelez valaki]! Ai pe conștiință [a lelkiismereted késztet]. Tudod, hogy van három mise egy vasárnap, s egyre sem ménsz el! Úgy is hosszú héten nem megyünk, bár egyszer lehet menni, in șapte zile [hét napból] egy órácskát lehet menni. […] Nem azért megyünk, căsuntem obligați [mert kötelesek vagyunk rá], hanem megyünk, mert szeressük, hogy menjünk, hogy bár annyit fizessünk vissza Istennek, hogy elmegyünk a házába. Ha el is megyünk, s a gondunk, ki tudja, a gondunk hol jár, de bár ott vagyunk a misén! (N63)

4. A mise nyilvános hálaadás

Sokak számára a mindennapok szintjén zajló, *nem tudatos* vallásos élmények és cselekmények mellett az istenkapcsolat a vasárnapi misében csúcsosodik ki, ahol a hétköznapok eseményeiért, különösen a pozitív történésekért *nyilvános*an *hálá*t mondanak. Tapasztalataim szerint a helyi vallásosságban az Isten és ember közötti viszonyban nem a *csere*, hanem a *„törlesztés"* motívuma a meghatározó, tehát a vallásos cselekmények motivációja nem(csak) az isteni segítség kieszközlése, hanem a már (meg)tapasztalt segítségért való hálaadás. Ez a szemlélet egyébként a munkamorálban is megnyilvánul, ugyanis értelmezésükben a megélhetéséhez szükséges javakat az embernek magának kell megszereznie, Isten „csak" áldását adja, ám ez utóbbi elmaradása esetén az emberi munka terméketlen marad.

A mise egyik fontos funkciója tehát a *hálaadás*, éspedig a hivatalos, nyilvános, közösségi hálaadás, ami a legtöbb esetben egyéni (lelki) igény. „Erőst sokszor teszek misét de mulțumire [hálából]." A hálaadás egyik formája a különféle szándékból igényelt *votív mise*, amit a helyi vagy más település katolikus templomainál vesznek igénybe az emberek. Ezt a gyakorlatot legfőképpen az egyéni igények és szükségletek

[445] Idézi Nagy Zoltán. Nagy 2001, 34, 31–38. Lásd még Vargyas 2001, 85–86.

működtetik, de a pap maga is gyakran mutat be *hálaadó misé*t a helyi egyházközség ügyeiért, szükségleteiért többet áldozókért, azaz a támogatókért. Az egyéni miseszándékok között szintén meghatározó a *hálaadás*, ám az is gyakori, hogy valamilyen *probléma* orvoslása céljából fizetnek *votív misé*t. Kutatásaim jelenlegi állása alapján úgy tűnik, ezek a (katolikus) misék benedikciós természetűek vagy tartalmúak, ahol az exorcizmus elemei ugyan előfordulhatnak, ám *emberre mondott átkot* nem tartalmaznak.

> *Mondjuk van rossz az életbe, elménsz, fizetsz misét spre binele familiei [a család javára], mert rosszra nincs ahogy fizessél. […] Vagy mondod, hogy Istenem, vedd ki a rosszat az életből! S adj jót nekem a rossz helyet, s a rosszat vidd a pusztaságra!*[446] (N36)

5. A mise a természetfeletti csodák közege

Sokan elmondták, hogy tapasztalataik szerint a mise csodatevő erejű, lévén, hogy benne *Krisztus áldozata* kerül bemutatásra, ami Istennek leginkább „tetsző" áldozat. A miséhez kapcsolódó csodás élmények nagy része a testi-lelki eredetű *betegségek* „gyógyulásával" kapcsolatos, ám nem is kifejezetten gyógyulásról, mint inkább spirituális értelemben vett megerősödésről szólnak. Az alábbi idézetek jól kifejezik azt a hitet, miszerint a test gyógyulását a lélek tisztulása is eredményezheti. A misehallgatásnak rendkívüli meghatározó jegye az a fajta hit, ami a transzcendens lehetőségekbe való szimbolikus *kapaszkodás*t fejezi ki. Egy idősebb asszony elmondta, fiatalkorában a férje nem engedte, hogy hétköznapon eljárjon a misére, majd amikor a férfi gyógyíthatatlan beteg lett, már küldte a misére, hogy jobbulásáért imádkozzon.

> *S aztán utolján eljött az idő, hogy küldött [ti. a férje] a misére, s vessek egy keresztet érte. Elmentem a misére, hogy olyan betegen elhagytam az ágyba, alig szuszogott, s azt mondta, hogy menjek, s vessek egy keresztet érte es! Féltem, hagyjam el, s mondom, igen, de hogy hagylak el? Ne, megmondom igazán, elmentem a misére, s érte hallgattam a misét, s olyan erőst, hogy a könnyeim is hulltak, mikor hazamentem, kaptam meg [úgy találtam rá, hogy], sokszor keverte a málét [puliszkát], vagy ki volt borítva a málé! Era minune [csoda volt]! S azt mondtam, tartotta az Isten úgy is, mennyit lehetett! Sokszor helyrehoztunk [meggyógyítottuk] csak az imádsággal! Mikor nem még lehetett, hogy éljen, akkor elment.* (N55)

A csodás élményekből, tapasztalatokból formált történetek nemcsak egyéni, hanem közösségi szinten is formáló erőnek számítanak. Kritikus helyzetekben a miséhez kap-

[446] Ilyen jellegű, „jóra adott" misét nemcsak katolikus, hanem ortodox papoknál is fizetnek. Székelyföldi példák lásd Pócs 2001, 448–449.

csolódó csoda-eseményeket mint *hittapasztalat*okat idézik fel, ezáltal pedig megújulást és kifejezést nyer a hit, miszerint 1) a vallás fontos, és hogy 2) a vallás legfontosabb kultusza a mise. Ezt a tapasztalatot természetesen megelőzheti, megalapozhatja, megerősítheti papi, egyházi tanítás is. A csodás tapasztalatokra mint a hitért cserében járó isteni *jutalom* megnyilvánulására is tekinthetünk, ám fontos látni, hogy a közösség értelmezésében az isteni visszajelzés, a *csoda* nem törvényszerű, nem természetes és nem is kötelező, legalábbis hitük szerint „Isten nem adós nekünk semmivel". A mise rendkívüli vagy csodatevő erejébe és a templom szakrális jellegébe vetett hitet jelzi az is, hogy egy-egy komolyabb imaszándék meghallgatása céljából sokan a liturgia alatt imádkozzák el *fogadalmi imá*ikat vagy a *rózsafüzér*t.

Nem szabad. A mise alatt nem lehet imádkozzék senki, kell atent [oda kell figyelni] lenni oda. Én is volt, hogy kezembe tartottam az olvasót, csak úgy. De nem mondtam. Gondolom, mások sem mondják, ha mozgatják is a szájukat. (N52)

A misén nekem a gondom csak ott jár, hogy mennyi bajom van, s akkor én nem tudok, hogy ne imádkozzak, hogy ne mondjam én Istennek: segélj meg, Atyacskám, segélj meg s ne hagy el! (N72)

6. A mise az egyéni (ima)szándékok kifejezésének kollektív közege

A templomban bemutatott mise*áldozat* az egyéni, profán és vallásos igényeket egyaránt megfogalmazó imamondások alkalma és tere is. Ezt látszik megerősíteni az a helyi képzet is, amely a misét úgy határozza meg, mint olyan „*hivatalos kérvény*"-t, amit a pap és a közösség együtt fogalmaz meg és ajánl fel Istennek. Ebben az eljárásban az egyéni ima a közösségi imához társul, mintegy kiegészítve, ezáltal pedig módosítva azt.

A mise az, hogy a pap tesz cereat [kérvényt], azt, amit magad es kérsz. Olyan, mint egy nagy úrnak, egy inginernek [mérnöknek] megírod, s aztán kéred, amit akarsz, akkor ő azt megaprobálja [engedélyezi]. S akkor ez is olyan imádság. Beszélgetsz az Istennel. (N72)

Az adatközlői adatok tükrében úgy tűnik, sokan élnek a helyzettel, hogy a templomban tartózkodva minden általuk ismert imát elmondanak. Van, aki a prédikáció alatt a *rózsafüzér*t imádkozza el, aminek több oka is lehet. Bizonyos esetekben e mögött halaszthatatlan imaszándék, más esetekben a román nyelvismeret hiánya (ami akadályozza a misén és a prédikáción elhangzottak követését, megértését és befogadását), ismét máskor pedig a vallás és a teológia kérdései iránti passzivitás feltételezhető. A jelenség azt a sajátos *helyi mentalitás*t is jól tükrözi, miszerint az imák *mennyisége*

pozitív hatással van a bennük megfogalmazott kérések beteljesülésére. Ahogyan az egyik adatközlő fogalmazott:

> *Ott gyóntam es, vettem szentséget, imádkoztam, kihallgattam a misét, elmondtam az olvasót, ott, eleget imádkoztam, immá mit az Isten ad, az lesz.*

Ismereteim szerint a misén résztvevők *egyéni imaszándék*aikat a mise előtt, vagy az egyetemes könyörgések felolvasása, vagy az Oltáriszentség felmutatása során, vagy az áldoztatás alatt, vagy pedig a mise végén mondják el. Az adatközlők szerint a templom szent tér, ahol az ima meghallgatást nyer. Fontos adalék, hogy itt a hangsúly nem az imában megfogalmazott kérés *teljesülés*ébe, hanem „pusztán" az ima meg*hallgatás*ába vetett hiten van, ami az imaszándék későbbi, valamikori teljesülésébe vetett hitet is kifejezi: „vajegyszer [valaha] s vajegyszer meg kell hallgasson az Isten"; „mikor jónak lássa, megadja az Isten"; „ha vajegyszer megérdemlem lesz, megadja lesz".

> *Amikor kifogy a mise, akkor én még maradok, s imádkozom […], veszem Szent Antaltól s elé Szent Józsefig, amíg elérem![447] Azokhoz imádkozom. S aztán veszem a hótakat, akik meghaltak: mámám, tátám, a neámok, a szomszédok, a komáim [édesanyám, édesapám, közelebbi rokonok]. Aztán imádkozom azokért, akik adtak pománába [alamizsnába], s aztán imádkozom azokért, akik el vannak feledve. […] S akkor így! S mások is úgy csinálnak, immá. Megtanulták tőlem!* (N62)

A férfiak némiképp másként viszonyulnak a miséhez, úgyszintén a kutató erre vonatkozó kérdéseihez. Az adatok tükrében úgy tűnik, a férfiak alapvetően vallási kötelezettségüknek tesznek eleget akkor, amikor ünnepnapokon részt vesznek a misén, ami azt is jelenti, hogy elsősorban a liturgia eseményeire figyelnek. Ugyanakkor több alkalommal megfigyelhettem, hogy volt olyan idős férfi, aki mise közben a rózsafüzért (is) mondta. Többen elmondták – nem csak férfiak –, hogy gyenge hallásuk miatt kénytelenek átimádkozni a misét.

> *Elmenek, mert kell, mert úgy van a szokás, i-ți faci datoria de creștin [keresztény kötelezettségeidnek teszel eleget], de egyébképpüleg én az Istennel akkor beszélgetek, mikor akarok, az más dolog.* (F42)

[447] Ti. a templomi szobrok mentén halad körbe.

7. A mise végi hirdetések

A mise végi hirdetésekről azért fontos szót ejteni, mert tartalmuktól függetlenül azáltal, hogy szent térben és egyházi személy által nyernek közlést, egyedi és rendkívüli súllyal bírnak. A hirdetések egyik része az egyház (általános vagy *egyetemes*) ügyeivel, másik része a *helyi* plébániaközség egyházi intézményeivel és a helyi vallásos élettel kapcsolatos.[448] Ezen túl olyan jellegű hirdetések is elhangzanak, amelyeket a plébános valamelyik *világi/állami* szerv (iskola, polgármesteri hivatal, rendőrség, rendelőintézet stb.) vagy valamelyik helyi lakos kérésére hirdet ki. Az oltások és a politikai gyűlések időpontja, helyszíne, a közösséget és az egyént ért károk (például lopás) papi kihirdetése nagy hatással van az érintettek *mozgósítás*ára, az esetleges rendellenesség helyreállítására. A pap a *tájékoztató*, *felügyelő*, *büntető* szerepét a világi, polgári szféra területeire is kiterjeszti, ebbéli funkciói ma is meghatározóak. A prédikációkban, illetőleg a mise végi hirdetésekben érintett társadalmi, politikai kérdések az evilág–túlvilág oppozíció mentén nyernek értelmezést, a szembeállítás azonban nem feltétlenül ez utóbbi elsőbbségét hivatott hangsúlyozni, inkább a társadalmi felelősségtudat fontosságát erősíti.

A szűkebb-tágabb külvilágot és a közösséget érintő hírek természetesen a misét követő hirdetésektől függetlenül is rövid időn belül elterjednek a faluban. A hirdetések sajátossága a hírekhez, hirdetésekhez fűzött *papi kommentár*, amely nagyban meghatározza a hírek befogadásának a módját/hatását. Amennyiben valaki nem tesz eleget a papi kérésnek, számíthat arra, hogy „kiprédikálásban" fog részesülni. Ha szemügyre vesszük a hirdetések tartalmát, azt látjuk, hogy azok egy része eltulajdonított vagy megtalált *tárgyak*ról, másik része a helyi egyházi élettel vagy az egyes emberekkel kapcsolatos, vélt vagy valós *állítások*ról szólnak. Ilyen körülmények között a mise *közszolgálat*i, *igazságszolgáltató* fórum, ahová a kárvallott panasszal fordulhat, ahol a kárról széles nyilvánosság előtt hírt adnak, és aminek a segítségével nem egy esetben a kár helyreállítása is végbemegy. Ez az oka annak, hogy a hivatalos állami szervekhez (rendőrség, bíróság, kórház) való folyamodás ma is ritka, sokan helyi szinten, a helyben elérhető lehetőségek révén próbálnak megoldást találni a problémáikra.

A mise végén olvassák fel a különböző célból *adakozók* nevét és az adományok összegét is. Ezt a gyakorlatot sokan nehezményezték, hiszen ez az eljárás a szegények és a gazdagok egyfajta hierarchiáját kanonizálta azáltal, hogy presztízsszerzéshez juttatta a gazdagokat (vö. Brettell 1990, 64). A helyiek kérésére a pap bevezette az *anonim adakozó* kategóriát, sőt ma már ritkán kerül sor az ilyen jellegű információk közzétételére, általában csak az adományok végösszegét ismertetik.

[448] Miserend, az egyházi szolgáltatások (pl. keresztelő, halotti mise) stóladíja, a kalendárium heti jeles napjai, a hitoktatás és a katekézis időpontjai stb.

8. A mise társadalmi jegyei

A mise az a közeg, ahol az emberek többsége heti egy alkalommal találkozik egymással és a pappal. A vasárnapi misén való részvétel ténye legalább négy információt közöl az egyénről. 1. Az egyén a közösség tudomására hozza, hogy továbbra is a közösség aktív tagja.[449] 2. Az egyén megjelenésével lelki, fizikai és anyagi állapotáról is információt közöl a közösség számára. 3. Az egyén a közösség tudomására hozza a szűkebb családjában zajló eseményeket, évfordulókat.[450] 4. Végül, az egyén jelen van a pap szimbolikus értelemben vett „névsorolvasásán" is.[451]

> *Nézik az egyiket es, a másikat es, ne, ez hogy van felöltözve, ne ez hogy! Jaj, ne, ennek van, mert van ahonnét, ne, ennek nincs, mert nincs honnét! Óh… s milyen invidiószok [irigyek]! Más elmenen a misére, még nem is tudja a pap mit mondott! Nézi az egyiket es, a másikat es, bújnak össze, susuilnak [suttognak]! Én láttam ilyeneket! Még most is vasárnap! Beszélik az egyiket, a másikat!* (N28)

> *Hidd meg, hogy a pap is elnéz! A pap úgy elnéz, hogy: ne ezt az embert láttam a misén, ne, ezt az embert nem. Ne, ez az ember így volt. Mikor eljutsz gyónni, akkor egy kicsit e mai indulgent [engedékenyebb] ha látja, hogy izé, ott vagy a misén!* (N72)

A rendszeres miselátogatás közösségi megítélése kapcsán említettem, hogy annak hátterében családi *konfliktus* is lehet, vagy ellenkezőleg, a rendszeres részvétel maga okozhat konfliktust a házastársak között. Bár nem mondható törvényszerűnek, a tapasztalat azt mutatja, míg a férfiak számára a kocsmák, addig az asszonyok számára a templomudvar jelenti a fontos közösségi *fórum*ot. Beharangozásig az emberek a templom körül várakozva beszélgetnek. Az információáramlás sajátos módja ez, hiszen itt a csoportosulások spontán szerveződnek, a beszédtémák véletlenszerűen merülnek fel. Az egyik középkorú nő elmondta, a férje nem engedi, hogy hétköznap eljárjon a misére. A nő szerint férje attól tart, hogy ily módon olyan információkhoz jut, amelyekből megtudhatja például azt, hogy férje hogyan viselkedik a munkahelyén.

[449] Akit két-három egymást követő vasárnapon nem látnak a liturgián, arról azt feltételezik, hogy beteg, vagy elutazott, vagy felhagyott a vallás gyakorlásával. A közösség számára nem mindegy, hogy miről van szó, hiszen ha beteg, az illetőt meg kell látogatni; ha elutazott, tudni kell, hová és milyen célból utazott el; stb.

[450] Például: a gyászviselet révén közli, hogy az adott napon halott hozzátartozóiért misét fizetett; az évközi misén történő áldozás hátterében gyakran valamilyen évforduló van; stb.

[451] Hogy ez a névsorolvasás milyen fontos, mutatja az is, hogy a prédikációkban a pap rendszeresen megjegyzéseket tesz azokra, akik éppen nincsenek jelen. Nem kevés azok száma, akik – bevallottan vagy nem bevallottan – a kiprédikálástól való félelem miatt jelennek meg a misén. Vö. Ruzsiczky–Varga–Szuromi 2008, 820–827. Lásd még Brettell 1990, 57.

Én tudom, me én látom ritta, hogy iszik, vannak kurvái, de én imádkozom, én az Istenvel vagyok, az Isten nekem kitakarja.

Kinda István a csángók miséhez, templomhoz való viszonyáról a következőket írja: „Valószínű nem tévedek nagyot, amikor azt állítom, hogy a napi kétszeri mise a csángó társadalmakban újabban olyan közösségi, publikus társadalmi esemény, melynek a szakrális vonásai egyre halványodnak, s átalakul a falubeliek tanácskozásainak, kapcsolattartásának színhelyévé és terévé. Egy csángó véleménye szerint: »„nem azért mennek templomba, me hisznek Istenbe, hanem két dologér: a legények, hogy lássák a léányokot, s az idősek, hogy pletykáljanak s kössenek üzleteket […] csoportokba, mikor kitelik a mise«" (Kinda 2006, 153). A szerző ugyan nem nevesíti a települést, ám bizonyos, hogy mind a tendencia egyirányú/egyoldalú hangsúlyozása („szakrális vonások halványodása"), mind pedig a többes szám („csángó társadalmak") használata tekintetében árnyaltabb jelenséggel állunk szemben. Természetesen az általam vizsgált közösség gyakorlatában is kimutathatók a templom és a mise társadalmi funkciói, és bizonyos életkorban, élethelyzetekben ezek akár meghatározóak is lehetnek.

Elmegyünk, s ha vaj egy igen dekoltosan [kivágott blúzban] van öltözve, vagy rokolyája [szoknyája] vagy pantallónja [nadrágja] igen tetszik [kirívó vagy átlátszó] vagy akármi, akkor kezdik s mondják: Ne, látod-e a másiknak milyen pantallónja volt, s milyen öltözete s milyen volt. S így, s tudom, az is egy bărfă [pletyka]! Akkor tiszta hiába hallgattál misét! (N28)

Meg kell jegyezni azonban, hogy a mise funkcióira jellemző kettősség (vallási, társadalmi) korábban éppúgy megvolt, mint ahogyan azt napjainkban tapasztaljuk; a részt vevő egyének oldaláról beszélhetünk passzív viszonyulásról, ám a mise, mint szakrális esemény, aligha deszakralizálódhat. Ehhez hasonlóan, az egykor kocsmaként funkcionáló pálinkafőzdékben zajló társasági élet vagy a későbbi falusi mozi éppúgy elcsábította az embereket a templomban zajló eseményektől, mint napjainkban a televízió, a kocsmák stb.

Annak vótak üstjei oda fel. Pálinkafőző üstjei, no, tudom abba az időbe. No, oda gyűltek, oda, vasárnaponként, s ittak, me nem vótak bárok, ez a sok bolondság, mint most itt, gyűltek oda, s ittak. Vót bor es, me vót szőleje sok, s vót pálinkája es, s oda gyűltek sokan […] Egy-egy hamis [szigorú] embernek az asszonya még az ételt is odavitte, ott ettek. (N75)

A vallási és a társadalmi elemek közötti egyensúly vagy éppen feszültség fennmaradását a papság fokozottan felügyeli. Aligha szerencsés a két funkció egymással való szembeállítása, hiszen egyik sem lehet kizárólagos a „miseesemény" kapcsán, inkább az egyes elemek váltakozó dominanciája sejthető vagy jellemző, aminek egyszerű oka

a mise közösségi jellege, valamint az, hogy a kultuszon részt vevő egyén egyszersmind a társadalom tagja is.

Ha el is megyünk, s a gondunk ki tudja, hol jár, de bár ott vagyunk a misén! Máskor elmegyünk, hogy ott van a gondunk, máskor nem! Lehet, lesz egy nehézségünk vagy egy örömünk, s kit tudja, hol a gondod!? (N28)

Vannak nagyobb szentek, hogy megmondod, hogy a templomba úgy ülnek a kezeikkel felfogva, hogy megmondod, hogy májka [apáca], s egyik másik, s mikor kibújt az izén [ti. a templomajtón], akkor be a bárba, iszik valamit, s aztán kezdi ő prédikálni [ti. pletykálni] a bárba! (N40)

Mind a pap, mind pedig a helyi közvélemény kritikával illeti azt, aki a szakrális szférát saját egyéni érdekeinek az érvényesítésére, saját értékeinek a prezentálására használja fel, pontosabban, ha az ilyen jellegű megnyilvánulásokat túlzásba viszi. Néhány évvel ezelőtt a közvélemény még határozottan elítélte azt a jelenséget, hogy a nyugati gépkocsik elfoglalják a templom körüli utcákat, akadályozzák a gyalogos közlekedést. A „felső réteg" körének a gyarapodásával azonban fokozatosan csökkent a jelenség negatív értékelésének a tendenciája is.

Hát, ha nem mész, akkor beszélnek, ha igen is mész, akkor még beszélnek, s melyik elmegy a misére, ott is azt nézi, hogy ki hogy van. Én sokszor elmentem, leültem a bánkába [padba], s megmondom igazán, nem tudtam, hogy ki ül mellettem. Most még kell fordulni, hogy dăruiți-vă pacea [köszöntsétek egymást a béke jelével], de én elmentem a templomba olyanokat sírtam, hogy a bú itt jött ki a fejemen… rossz volt az emberem [férjem], nem szerettem, mit csinált, s akkor annyikat sírtam, hogy csak én tudom. (F34)

A termelőszövetkezetek felbomlása és a televízió elterjedése gyökeresen átalakította a közösségi interakciók rendjét. A termelőszövetkezetek korában a felnőttek a nap jelentős részét együtt töltötték el, egymás dolgairól személyes és közvetlen úton értesültek. A rendszer megszűnésével lényegesen megritkultak a közösségi együttlétet lehetővé tevő (társadalmi) alkalmak. Napjainkban a társadalmi interakció nyilvános közegeit a kocsmai fórumok mellett a rituális (lakodalom, keresztelő, virrasztás) és a vallásos események nyújtják. E közösségi alkalmak mellett a másik – sokkal rendszeresebb és gyakoribb – esemény éppen a vasárnapi *liturgia*.[452] Ez is oka lehet annak, hogy a vallásos eseményeken erősödni látszik a társadalmi érintkezés igénye, ám minthogy az alapvető egzisztenciális, életmódbéli és gazdasági körülmények

[452] A varságiak körében kutató *Bárth János* is megjegyzi, hogy a hatalmas tanyavilágban szétszórtan élő varsági népesség számára a vasárnapi nagymise jelentette a legfontosabb találkozási alkalmat. Bárth 2006, 126.

bizonyos tekintetben azonosak maradtak a korábbiakkal, úgy vélem, a mise *hit*béli funkciói Magyarfaluban ma is meghatározóak.

A közösség életében a misén való részvétel a közösségi integrációt biztosító intézmények legmeghatározóbb formája, már csak annál az egyszerű oknál is fogva, hogy a helyi kultúrában nincs még egy, a liturgiához hasonló jellegű, a közösség egészét érintő és átfogó esemény. Az írás-olvasás képességét valamelyest bíró, ám alapjaiban véve mégiscsak orálisnak tekintető helyi kultúrában az egységes, rendszerezett világképre vonatkozó ismereteket, az egységes viselkedési normákat a liturgikus események és az azok köré szerveződő szokások alakítják ki és közvetítik. A közösség életében a mise azon kevés esemény egyike, amely a vallási élet egyik *állandó* és *közös* elemének számít. A liturgiát megelőző és azt követő társadalmi érintkezések során a kölcsönös társadalmi irányításra is lehetőség nyílik. Mindeme tulajdonságok miatt az egyház (illetőleg a vallás), ha ma már nem is az egyetlen integráló erő, a többi intézménnyel (iskola, közigazgatási szervek stb.) együttműködve, azokkal összhangban fejti ki társadalmi, közösségszervező hatását.

PRÉDIKÁCIÓ

Missziós küldetésüknél fogva (Mt 28,19) a keresztény egyházaknak meghatározó eleme a *kommunikáció*. A teológiai kommunikáció jeles kutatója, Kádár Zsolt szerint „az egyház a kommunikáció talaján nőtt fel, s azon áll ma is" (Kádár 2005, 80). A római katolikus egyházban az igehirdetés, a *prédikáció* olyan retorikai műfaj, amely a hitre és az erkölcsre vonatkozó tanítást a *közösség* előtt, *oktató cél*lal fogalmazza meg a *közösség*i liturgiákon (Madas–Szuromi 2006, 249; Zerfass 1987, 19). Kádár Zsolt a prédikációt verbális-orális kommunikatív eseményként határozza meg (Kádár 2005, 80), ezzel kapcsolatosan pedig idézi Barbara Bate véleményét, aki a prédikáció fő vonásait a következőkben fogalmazta meg: 1. *közvetlenség*; 2. a beszélő és befogadó közötti kölcsönös *egymásrautaltság;* 3. és az üzenet utóéletére jellemző *határozatlanság*.[453] Egyes kutatók szerint a professzionális hitszónok három célt tart szem előtt: 1. „a hallgató kommunikatív igényének a kielégítésé"-t; 2. „a hallgató motiválását az új ideák közlése által; 3. és „a hallgató változást eredményező akcióra késztetésé"-t.[454] A római katolikus vallás központi kultuszának, a liturgiának szerves része a bibliai szövegek papi felolvasása és a textusok ünnepnapokon történő interpretációja, vagyis az *exegézis*, amit a prédikációban valósít meg. Nem mellékes, hogy minderre az illusztrációkban gazdag templomban kerül sor. A szövegek értelmezését, a tanítások

[453] Bate szerint az igehirdető és a hallgató közösség „olyan kommunikatív kört zár be", amit „a keresztyénség az istentisztelet fogalmával azonosít". Bate 1995, 352; Kádár 2005, 80.

[454] A kérdésről részletesebben lásd Kádár 2005, 176.

beépülését maga a miseszöveg és a liturgián elhangzó énekek is segítik. A hagyományos személyközi, csoportos igehirdetésnek egyedülálló szerepe van egy közösség vallásos életének a vezetésében. Magyarfaluban nemcsak a vallás, hanem az egyéni és a közösségi élet minden jelentős területén is a pap számít az egyetlen egzegétának, prédikátornak és tanácsadónak. Mi több, a papi státushoz társított szakrális attribútumok és a történelmi egyházhoz tartozás ténye együttesen egyfajta „garanciát" nyújt a helyiek számára a tanítások hitelességére vonatkozóan is, ami a katolikus identitás megerősödésére is kihat. A liturgia keretén belül a szószékről prédikáló pap üzenetének ereje és hatékonysága abban van és akkor van, ha a tanítást a befogadók élethelyzetére, problémáira vonatkoztatva tolmácsolja.

A prédikáció nyelve, műfajai

A prédikációban a hitre vonatkozó tudás közvetítése során a (papi) nyelvhasználat alkalmazkodni kényszerül a befogadók műveltségbéli és nyelvi képességeihez, adottságaihoz, ami a moldvai magyar közösségekben felettébb szükségszerű. A közösség vallásossága, vallásos műveltsége jól tükrözi a pap ebbéli tevékenységét, a prédikáció hatását. Amennyiben a prédikáció az „emberek nyelvén" szól, az emberek világképéhez idomul, befogadást nyer, ami azonban nem feltétlenül vagy nem minden esetben azonos az új információk memorizálásával vagy a tanítások életbe léptetésével. Magyarfalu esetében a prédikációt befogadó egyének mind vallási ismereteiket, mind pedig román nyelvtudásukat illetően sajátos, egymástól többé-kevésbé eltérő műveltségi szinten vannak. E sokrétű társadalom irányítása és e „heterogén" vallásosság működtetése során a bibliai üzenet aktualizálásakor a prédikációban sajátos *képi nyelv* érvényesül, különösen azon papok prédikációiban, akik ismerik valamelyest a közösség nyelvi adottságait, vallásos műveltségét. A kép, a metafora általában is fontos kelléke a prédikációnak. Paul Ricoeur például úgy véli, „sok prédikáció szegénysége a nyelvi kifejezés szintjén a képekben való szegénységből ered. Fárasztó az a prédikáció, mert csak gondolatokat ad, de nem varázsol semmit »szemünk elé«. Ha láttatna valamit, akkor gondolkodtatna is. A képek ugyanis gondolkodtatnak" (idézi Zerfass 1987, 126). *A 17–18. századi katolikus prédikációk küzdelme a kimondhatatlannal* című tanulmányában Tasi Réka azt írja, hogy az általa vizsgált prédikációs szövegkorpuszban a kimondhatatlanról való szónoklat során a szónok három eszközhöz folyamodik: a „*copia verbum*"-hoz (szószaporítás), a *figuratív nyelv*hez, valamint az *amplificatio* módszeréhez.[455] A szerző úgy véli, a prédikáció, mint médium, a Biblia figuratív és allegorikus nyelvét „írhatja tovább" (Tasi 2004, 67). A kortárs homiletikus Rolf

[455] Erősítés, a klasszikus retorikában a meggyőzés egyik eszköze. Tasi 2004, 67.

Zerfass pedig úgy vélekedik, hogy az „olyan prédikáció, amelyben nincsenek képek, nem beszél Istenről" (Zerfass 1987, 133). A kép, a képi nyelv, s mint később szó lesz róla, az exemplum, nemcsak a paraszti közösségek vallásosságában szükségszerű. Némely teológus szerint maga a Biblia nyelvezete is mutatja, hogy Isten csak képekkel közelíthető meg, ám a kép mégsem végérvényes forma, lévén, hogy a transzcendencia minden képen túlmutat.[456]

A magyarfalusi nyelvjárásra – és a prédikáció nyelvére – jellemző képi nyelv nem azonos a fogalmi gondolkodás hiányával. Az előbbit nem is az utóbbi ellentéteként határozom meg, inkább az intuitív, szemlélő (képi) gondolkodás és a racionális gondolkodás sajátos ötvöződésére hívnám fel a figyelmet. A képi gondolkodás sajátosságát abban látom, hogy komplexebb és erőteljesebb hatással van az érzelmekre, az intuitív befogadásra. Teológiai oldalról nézve a metaforikus nyelv hatóereje abban határozható meg, hogy szervesen kapcsolódik a közösség által sokszor hallgatott és ismert bibliai, liturgikus textusok (képi) nyelvezetéhez (vö. Zerfass 1987, 132), ami éppen ezáltal segíti az új ismeretek beépülését is. Ezen túlmenően az is bizonyos, hogy a képek motiváló hatással vannak a kívánt viselkedés vagy cselekvés elvégzésére, tehát a *vallásnevelés* indirekt eszközei.

A metaforikus, képi nyelv mellett a prédikációk egyéb műfajok alkalmazása révén is segítik a tanítások befogadását. A műfajok közül itt csak egyet emelek ki, az *exemplum*ot. Tereptapasztalataim arról győztek meg, hogy a papi státushoz kapcsolódó tekintélyi beszédmód és a retorika eszközei mellett a *példázat* a leghatékonyabb eszköz, ami az új ismeretek megértését, azok memorizálhatóságát biztosítja vagy segíti. Hagyományos értelemben a példázat *tanító* célzatú, *erkölcs*i igazságot tartalmazó kisebb *epikus* történet. E történetek célja általában az erkölcsi tanulság megfogalmazása. Szabó Zsuzsanna úgy határozza meg az exemplumot, mint *szó szerinti* példát, amely „többnyire narratív formát jelöl, amely egy elvont gondolatot, tételt illusztrál, vagy egy absztrakt tanulsághoz vezet el az indukció módszerével, konkrét dolgokon bemutatva az elvontakat, azzal a céllal, hogy elvezessen egy probléma megoldásához […] bármilyen szövegben előfordulhat, ahol a meggyőzés, vagy a nevelés a cél" (Szabó 2004, 119–120). Prédikációs keretben a példázatok szinte kivétel nélkül komoly hangvitelűek. Ugyanakkor a folklorisztikai kutatások kimutatták, hogy a szájhagyományba bekerült példázatok gyakran megváltozott formában élnek tovább (Szemerkényi 1981, 224) – és erre a jelenségre a vizsgált közösség vallásából is találunk példákat.

[456] Lásd pl. Ohly 1986, 233. Rolf Zerfass idézi *Alfred Lorenzer* elgondolását, aki különbséget tesz a nyelv „diszkurzív szimbolikája" és a kép „prezentatív szimbolikája" között. Szerinte a képek olyan emberi élményeket artikulálnak, amelyek a diszkurzív nyelv számára hozzáférhetetlenek. Ezt az antitézist hívatott feloldani vagy áthidalni a nyelv képi, metaforikus tulajdonsága. A képi nyelv sajátossága, hogy (prezentatív szimbolikával) együtt tudja tartani azt, amit a nyelv (diszkurzív szimbolika) csak egymásutániság révén tud kifejezni. Bővebben lásd Zerfass 1987, 129–130.

Az általam elemzett prédikációk[457] tartalmából az derül ki, hogy azok célja nem feltétlenül a vallási *dogma* megértése, már csak azért sem, mert az – mind az egyház, mind pedig az emberek értelmezésében – akkor is „felfoghatatlan", megragadhatatlan marad, ha beszéd tárgyává válik. A cél inkább a dogmába mint *misztérium*ba vetett hit és bizalom újbóli *megerősítés*e vagy „pusztán" (ünnepélyes, közösségi) kifejezése, kinyilvánítása. Az exemplum nemcsak a tanítás és az értelmezés segédeszköze, hanem gyakran szórakoztató, épületes történet, amely önmagában is tudást közvetít. Segíti a hitelesítés, a nyomatékosítás szándékát azáltal, hogy tekintélyre, eseményre hivatkozik, lokalizálja, emberléptékűvé teszi az elvont gondolatot, és ezzel párhuzamosan segíti a kételyek eloszlatását is.

A prédikátor

A prédikáció sajátos szituációt teremt. A bevezető mondatok *kapcsolatfelvevő* mondatok, a papnak meg kell nyernie a hallgatóság érdeklődését a prédikáció tárgya iránt, „hidat kell vernie a hallgatók gondolatvilága és sajátja között" (Zerfass 1987, 109). A pap a rendelkezésre álló dialóguskezdeményező sablonok közül válogat, úgymint:

Pap: Lăudat să fie Isus Cristos! [Dicsértessék a Jézus Krisztus!]
Hallgatók: În vecii veciilor, amin! [Mindörökké, ámen!]
Pap: Iubiți credincioși! [Szeretett hívek!] Vagy: Indurerată familie! Iubiți credinciosi! [Gyászoló család! Szeretett hívek!]

A hallgatóság figyelemének a megnyerésében azonban a prédikátor *fizikai* megjelenése (arckifejezése, ruházata stb.) is meghatározó. Az alábbi beszélgetésből kitetszik, hogy a közösség megosztott abban a kérdésben, hogy a pap külső megjelenése mennyiben lehet lényegi attribútuma a papi státusnak, illetőleg hogyan függ össze a prédikációban megfogalmazott tanítások hatásával.

B: [Nem elég szépen beszélni,] no, még fel is kell öltözzenek, mert akárhogy nem lehet kiállni a világ [itt: közösség] elé!
A: Hát jó, de azt az embereknek is meg kellene gondolniuk, hogy ez egy pap, nu e o vedetă [nem egy sztár!]! Ez egy pap!
B: Hát no, menjek el úgy a pap, hogy ki legyen bújva az a fehérje itt az ingujjánál, amit veszen fel, az egyik legyen alább [lejjebb], így ne, mit tudom én, hogy akkor azt mondják: Ne milyen destăbălalt [rendetlen]!

[457] Az ebben a fejezetben megfogalmazottak több tíz prédikáció elemezésén alapszanak.



Út menti kereszt rituális szentelése

A: Én azt mondom, ezt nem kellene nézni!
B: Hát te hiába gondolod úgy, ha én nem úgy gondolom! Ne, én lehet, elmegyek csak kétszer-háromszor egy hónapba a misére, s mikor odamegyek, akkor mondjam azt, hát merre menjek, nézzem ezt a destăbălaltat? S akkor aşa se pierde credinţa [így fogyatkozik a hit]! Magad nem gondolod ezt, de más igen!
A: Egy vedetánál [hírességnél] megnézem, hogy van kiöltözve, mit csinált, de egy papot is? Hát azt megnézed, mert az csak avval foglalkozik! De ez? Látod, reggel végez, reggel kilenckor. Lehet, még nem is eszik, mert megy gyóntatni, az idő kurta, s több dolga van vasárnap! Mi elmegyünk egy misére, s aztán hosszú nap, hadd el, mert van, amikor együnk is, van, amikor táncoljunk is, összenyargaljuk az egyiket is, a másikat is! De ő? Ő nem! (A: N28; B: N30)

A liturgikus ruhák rendezettségén és a pap fizikai megjelenésen túl az sem közömbös, hogy a prédikátor szabadon beszél, vagy felolvassa a beszédet. Kétségtelen, hogy a jó retorikai képességekkel rendelkező prédikátor előnyére válik, ha szabadon beszél, mi több, prédikációiban egy-egy kérdés formájában a hallgatókat is bevonja. A retorikai képességek fontos attribútumai lehetnek a prédikációnak, ám az emberek szempontjából a prédikációban a tanítás *élményszerűség*én és *életszerűség*én, azaz *hitelesség*én van a hangsúly.

Én láttam B.-t, hogy olvasta a prédikát! De én nem szeretem azt! Dacă eu am darul de preot [ha van papi hivatásom], akkor én tudok beszélni, nem kell citilni [olvasni]! No, még valami jegyzéseket lehet, de mindig citilt! Én ha pap lennék, nem írnám le! (N30)

A közel három évtizeden át (1978–2007) Magyarfaluban szolgáló B. P. plébános következetesen felolvasta prédikációit, nem kísérte figyelemmel a hallgatók reakcióit, és sokak szerint sűrűn ismételte az egyszer már elhangzott exemplumokat is.

Húsvétkor örökké elmondta, az ember sírján azt olvassuk: Itt nyugszik az illető. Az ember sírján azt olvassuk: Itt várakozik a boldog feltámadása az illető. De Krisztus sírjánál két angyal áll, aki azt kérdezi: Miért keresitek az élőt a holtak között?

A prédikációk felolvasása és a tartalmi elemek ismétlése mellett sokan azt is nehezményezték, hogy B. P. a változatosság látszatát keltő szándékból a jól ismert exemplumok szereplőit más néven említette, vagy magát a történetet módosította, amiből egyesek arra következtettek, hogy a pap nem számol a hallgatóság figyelmével.

Jaj, hát olyan is volt, hogy hazudott! Nem hogy hazudott, hanem az, hogy nem ugyanazt mondta, egyik esztendőben azt mondta, hogy Jézus chipját [arcát] Petru Bandelu piktálta [festette], s másik esztendőben azt mondta Petru Banadeli, tehát másképp mondta. S egyik esztendőben azt mondta, era un cerşetor [kéregető volt], másik esztendőben azt mondta, era un alcolist [alkoholista volt]. Mondom, állj meg, vagy az egyik volt, vagy a másik! S akkor nekem ez egy kicsit furcsa volt, mert én ezeket erőst tartom észbe! S még mást is mondott másképp, s mondom, ez hazudott, ő mit mond, ezek úgy sem veszik észre! Lehet, hogy nem veszik észre, de én észrevettem!

A hallgatóság

A prédikációt hallgató közösség más-más életszakaszban lévő, más-más társadalmi, vallási és hitbéli adottságokkal rendelkező személyekből tevődik össze. Az adatok szerint a felnőttek a példabeszédekkel bőségesen illusztrált prédikációt kedvelik. Értelmezésükben a jó prédikáció „*szép*", ez a jelző itt érzelmi kategóriát fejez ki, lévén, hogy az élmény a prédikáció egyik fontos jegye. A megkérdezettek szerint a jó prédikáció rövid, példázatokkal alátámasztott, útmutatást ad a közösség aktuális problémáira, nem részrehajló, nem személyeskedő, és nem él a „kiprédikálás" módszerével.[458] A *kiprédikálás*, azaz a közösségi vagy egyéni ügyek, normaszegések prédikációban való nyilvánossá

[458] A kérdésről lásd Kinda 2010, 153.

tétele egyszersmind *ítélet* is, mi több, az egyház egyik büntető eszköze. Hangsúlyozni kell, hogy ennek a módszernek a bevetése nem feltétlenül az érintettek ellen irányul, alkalmazása a leggyakrabban a közösségi kohézió megerősítése céljából történik.

> *Én azt mondom, hogy úgy kell prédikáljon, hogy értse a világ [ti. a hallgatóság]! Nem kell, ki tudja, milyen szókat használjon!* (N28)

A prédikációban nemcsak a bibliai olvasmányok megmagyarázására, hanem a közösségben zajló események értelmezésére, olykor értékelésére is sor kerül. Az itt elhangzó értelmezések voltaképpen az adott probléma keresztény értékelését és interpretációját tartalmazzák, ebben a szemléletben pedig az üdvösség eszméje a legfontosabb egyéni és közösségi cél. A prédikáció közösségi irányultságú, a közösségi kohéziót erősíti, így a közösségi normák állandó megújítását, megerősítését szolgáló eszköz. Sokak számára a prédikáció nem pusztán a vallásra és a hitre, hanem a világra, létezésre vonatkozó általános kérdésekre is információt nyújt. A prédikáció egyedülálló médium, ahol a pap a helyi világképpel összhangban lévő magyarázatot fűz egy-egy aktuális jelenséghez. Nem mellékes, hogy ezt az iránymutatást az egyház nevében – amely Moldvában nemcsak vallási, hanem „politikai" értelemben is *hatalom* – élőszóban, röviden és lényegre törően, esetleg példákkal alátámasztva fogalmazza meg.

> *Még csitilak [olvasok] írásokat [könyveket] is, de a legtöbbet a templomból. A prédikációból. S még ahová elmegyek, ott is a prédikációt hallgatom. Ott iți explică [megmagyarázzák], ott jobban megértem, mert ha csitilam, akkor még a gondolatom elszáll máshová is, de ha hallom, akkor megmarad.* (N55)

A vallomások alapján úgy tűnik, sokan törekszenek a prédikáción elhangzott információk rögzítésére és a tanítások követésére, mégis gyakran előfordul, hogy a „szép" prédikáció tartalmát a mise végére elfelejtik.

> *Én megmondom neked igazán [őszintén], hogy odahallgatok [ti. figyelemmel kíséri], me odahallgatok, de én felejtem el, mit mond! Bizand [esküszöm]!* (N60)

Előfordul, hogy a misén részt venni nem tudó betegek igényt tartanak arra, hogy hozzátartozóik elbeszéljék a prédikáción elhangzottakat. A kíváncsiság nemcsak a hitbéli ismeretek megszerzésére vonatkozik, hanem adott esetben még inkább azokra az eseményekre, amelyek a közösséget közvetlenül érintik (feddés, kiprédikálás, általában a hirdetések stb.). Sokan a regionális (jászvásári) rádióban közvetített misét hallgatják meg; több alkalommal tapasztaltam, hogy a különböző forrásból hallott prédikációkban elhangzottakat összevetik.

Mikor hazajöttem, akkor neki [ti. férjének] ki kellett mondanom a prédikát. S akkor én fogtam s mondtam: Ne, erről volt a prédika, az evangélium ez volt! (N72)

Én, ha elmegyek a misére, csak a prédikációt hallgatom! Hazajövök, s mondom mámámnak, de la cap la coadă [elejétől a végéig]. S amit ő prédikál ott, azt hallgatja mámám a rádióba, mert ott is azt mondják, mert az evangélium egy! S akkor nem ugyanaz, de majdnem arról van szó. S akkor én kezdem el neki mondani, s akkor azt mondja, hát ezt mondta ma reggel a pap a rádióba, magad honnan tudod? Mondom, hát megyek a misére! (N30)

Meglehetősen gyakran előfordul, hogy egy-egy saját, egyéni elképzelést vagy ismeretet egy valamikor elhangzott, valahol hallott prédikációból eredeztetnek, ami természetesen igaz is lehet, ám vannak esetek, amikor az valószínűsíthető, hogy ilyen esetben a saját vélemény legalizálása, hivatalosként való beállítása történik.

Mert a pap is így prédikálja, hogy az Isten megsajnált, elküldte Krisztust, Ádámnak a vétkét șterge prin botez [a keresztség révén], de immá meglássuk, hogy lesz. (N64)

A tegnap mondta a pap a misén, hogy az ember megszokta, hogy [Isten] legyen mint a kalkulátor [számítógép], hogy most nyomod meg, s most szökjön elő […]. De az Istennel nem úgy van! Kell várakozz! Met egyszer azt mondta vót egy pap, nem ez vót, hanem egy másik, hogy az ember akarná, hogy minden úgy legyen, ahogy ő akarja. Met olyanok vagyunk, nem? (N62)

A hallgatósággal való kapcsolat markáns formája, az *interdependencia* módszere egyedül a gyermekmisén jelenik meg. A pap és a gyermekek bevonásával zajló *dialógus* szokatlan dinamikát visz a liturgiába, ez az egyik oka annak, hogy a gyermekmise a felnőttek körében is kedvelt és látogatott.[459]

Látod-e, reggel milyen szépen tanítsa a gyermekeket, s milyen kacagóval [tréfáson], s milyen szépen mond nekik!? (N28)

Pap: Voi ce a-ți primit la mir? [Milyen ajándékot kaptatok a bérmálkozáskor?]
Gyermekek: Cele șapte daruri. [A hét ajándékot.]
Pap: Mai ține-ți minte cine este Duhul Sfânt? [Emlékeztek még arra, ki a Szentlélek?]
Gyermekek: Duhul Sfânt este a treia persoană, Dumnezeu adevărt. [A Szentlélek a harmadik isteni személy, valóságos Isten.]

[459] A gyermekmise népszerűségének egyéb okai is vannak. Ennek a misének teljesen önálló énekhagyománya van, saját, számítógépről lejátszott zenéje, közreműködő gyermekkórusa. Mindez az újdonság erejével hat, sokakat ezek a zenei elemek vonzanak erre a misére.

Pap: Şi cine este Fiul lui Dumnezeu? [És ki az Isten fia?] Mesia, sau? [A Messiás, vagy?] A-ți auzit de Isus Cristos? A-ți fost atenți la evanghelie, sau mai dormiți încă? Unii mai dorm. [Hallottatok már Jézus Krisztusról? Figyeltetek az evangéliumra, vagy még alszotok? Egyesek még alszanak.].

A prédikáció tartalma

A katolikus egyház előírásai szerint a *prédikáció*k tartalmát a hit titkaira és a keresztény élet szabályaira vonatkozó tanítások adják. A prédikációnak útmutatást kell tartalmaznia az egyházi Tanítóhivatal állásfoglalásairól is, *konkrét* problémákra vonatkozóan, úgymint: az ember személyi méltósága, a család egysége, a társadalmi szabályok, az anyagi javak Isten parancsolata szerinti rendezése stb. Ehhez szorosan hozzátartozik a tanítás módjára vonatkozó egyházi utasítás is, miszerint a prédikátornak figyelembe kell vennie a hallgatóság állapotát és életkorát. Vélhetően ebből a célból alakult ki a liturgikus gyakorlatban a korosztályok világképéhez, igényeihez hangsúlyosan is alkalmazkodó misetípus (*gyermekmise, nagy-* vagy *felnőttmise*) (Madas–Szuromi 2006, 252). A prédikációk tartalma alapvetően az igeliturgián elhangzott olvasmányok magyarázata (Várnagy 1995, 260). Az exegézis mégsem merül ki az egyes olvasmányok önálló értelmezésében, hiszen a három (vagy két) olvasmány közötti összefüggés feltárására is kitér. Megfigyelhető az újszövetségi, még pontosabban az evangéliumi olvasmányok előnyben részesítése leginkább olyan esetekben, amikor azok tárgyát egy-egy népszerű történet (például a magvetőről szóló példabeszéd) képezi, vagy akkor, ha az ószövetségi vagy az apostoli levelek olvasmányai túlságosan elvontak, teológiai jellegűek. A liturgia állandó részeivel szemben a prédikáció tartalma mindig *új*szerű, ezért is illetik kritikával a helyiek a papot akkor, ha a szentbeszédben ismétlést tapasztalnak.

Én elmondom az evangyéliát s a prédikát bármikor! Azt tudom! Tudod, miért nem feledem el? Mert a többi az szokott! A többit tudom fejből, de ez mindig új! S akkor, ezért! (N30)

Valamennyi, a terepmunkám ideje alatt meghallgatott és/vagy rögzített prédikációról elmondható, hogy legalább két-három *példabeszéd*et, exemplumot, *legendá*t, csodás elbeszélést tartalmaz.[460] Az egyik példabeszédben például egy tanítóról volt szó, aki próbára tette a legtehetségesebb tanítványát. A próbatétel abból állt, hogy a tanító által apró darabokra szakított világtérképet a tanítványnak össze kellett illesztenie. A növendék felfedezte, hogy a térkép hátoldalán egy emberi arc látható és az alapján

[460] A prédikációk „kötelező” elemeiről, a csodás elbeszélésekről lásd Brettell 1990, 63.

sikeresen összeállította a földkerekséget ábrázoló térképet. A prédikátor a következő tanulságot fogalmazta meg:

> *A mi emberi arcunk is milliárdnyi részre szakad nap mint nap, ám mindezeket Jézus Krisztus nyilvántartja és újra és újra újjáépíti arcunkat.*[461]

A prédikációk révén állandó jelleggel megerősítést nyer a helyi katolikus lakosság vallásosságára egyébként is jellemző *üdvösség–hit*, melynek igazolására és illusztrálására számos példa felhozható.

> *Semmi egyéb dolgunk nincs a földön, mint felkészülni arra a pillanatra, amikor visszaadjuk a lelkünket a Teremtőnek!*

A prédikációk olyan kortárs *világi jelenségek*kel is foglalkoznak, amelyek az egyház értelmezésében a hitre és a vallásra nézve veszélyforrásnak számítanak. Ebben a kontextusban leginkább a *média* és a szórakoztatóipar által közvetített (egyház- és vallásellenes) jelenségek és hatások kerülnek említésre és gyakran elítélésre.

> *Látjuk, hogy a mai emberek sok nehézséggel küzdenek. És sokan azt hiszik, minden rajtuk múlik, a mindennapi cselekedeteiktől függ!*

> *Ha megfigyeljük napjaink társadalmát, látjuk, hogy az önzőség, az individualizmus uralkodik, ki-ki harcol saját érdekéért; látjuk, hogy az igazságnál több a hazugság, hogy az igazságosságnál több a lopás; joggal kérdezhetjük: vajon lehetséges egyáltalán az a Krisztus-i, evangéliumi lelkület, amire nap, mint nap meghívást kapunk?*

Azokon az ünnepnapokon, amikor a liturgikus naptár egy-egy szent vagy egy-egy dogma történetére és/vagy misztériumára emlékezik, a prédikációk tartalmát az adott szent vagy hittétel történeti és/vagy teológiai kontextusának a felvázolása adja. E körülmények nem változtatnak a prédikáció (metaforikus) nyelvezetén, és innen sem hiányoznak a példabeszédek és a csodás történetek. Eme évente ismétlődő prédikációknak köszönhetően bizonyos bibliai alakok (Ádám és Éva, Ábrahám, továbbá Mária, József) és szentek (Páduai Szent Antal) történetét és életrajzát a helyiek jobban ismerik, úgyszintén a hozzájuk kapcsolódó csodás elbeszéléseket. A *nagyobb* egyházi *ünnepnapok*on elhangzó prédikációkban, mintegy a jeles napokhoz kapcsolódó, látvá-

[461] A dolgozatban közölt szövegrészletek román nyelven hangzottak el, a szövegek magyar nyelvű fordítását a magam készítettem el.

nyosságra összpontosító szokások és hiedelmek *ellensúlyozás*a céljából, a pap az adott ünnep dogmatikai üzenetét hangsúlyozza.

Ha nem remélünk, ha nem hiszünk a saját feltámadásunkban, azt mondhatjuk, hogy festettünk egy tojást, annyi. Pedig a húsvét a mi újjászületésünket jelképezi.

A léleknek nincs sem szabadsága, sem iskolaszünete. Bárhol is jártok, vasárnap részt vesztek a misén!

A *gyászmisé*n elhangzó prédikációban – természetes módon – visszatérő téma az emberi mulandóság és a feltámadás hitének a kérdése. A jelenség természetéből adódóan a gyászbeszédek és a húsvéti homíliák több közös elemet tartalmaznak.

Amikor világra jön egy ember, sokan felteszik a kérdést: vajon szép lesz, vajon szegény lesz, vagy gazdag? Tapasztaljuk, hogy emberi létünk minden lépésénél ott van a halál. És tudjuk, hogy sokan harcolnak azért, hogy a halált életre váltsák, azonban hiábavaló a törekvésük, hiszen minden ember a halál tudatával születik a földre.

A gyászmisék prédikációiban az elhunyt vallásosságának, vallásos életének méltatása, esetleg példaként való felmutatása is előfordul olykor. Ezekben a prédikációkban tapasztalható meg igazán az, hogy a túlvilági hitre vonatkozó képzetek többsége, mint például a túlvilági viszontlátás hite, a szószékről ered. A gyászhomíliák a vigasztalással és a remény üzenetével zárulnak, azaz a *feltámadás*ba vetett hit felidézésével.

Krisztus mindenki számára elkészíti a helyet, […] de keresztény kötelezettségeinkről nem feledkezhetünk meg, mert elveszítjük a helyet, amit Krisztus készített számunkra.

Meglepő, ugyanakkor szinte természetes is, hogy a prédikációk – általában is – az élet és a halál viszonyát, pontosabban a *halál* keresztény értelmezését tárgyalják a leggyakrabban, amivel az egyház közvetve a helyes/vallásos életvitelre kíván hatni.

Szeretett testvéreim, a halál nem bukás, a halállal nem ért véget minden, a halál egy átmenet, átmenet ebből a földi életből az égi, örök életbe. […] Az életben igaz halált lássunk, és a halálban igaz életet, örök életet lássunk. […] Nem azért kaptuk Istentől az életet, hogy megsemmisítsük, hanem hogy örökkévalósággá változtassuk.

A prédikációk *útravaló*t vagy *feladat*ot is tartalmaznak, leggyakrabban az evangéliumok üzenetének a tömörített újrafogalmazása révén.

Krisztus megmutatta, hogyan kell, miért kell, példát mutatott nekünk, a mi kötelességünk újjáalkotni magunkat.

Törekedjünk arra, hogy az élet kenyerét ne háromhavonta, vagy havonta, vagy egyszer egy fél évben vegyük magunkhoz!

Minként Rolf Zerfass is írja, „a prédikáció befejezését úgy is felfoghatjuk, hogy segítséget nyújt a hallgatónak a hit iránt benne ébredt készség valóra váltásában […] nem tanácsokkal és intelmekkel, hanem bátorító, vidító szóval, […] a keresztény módon felfogott intelem kulcsszava ugyanis a vigasztalás" (Zerfass 1987, 115–166). A magyarfalusi adatok alapján elmondható, hogy a prédikáció az *érzelmi* átélésre fókuszál, a diszkurzív beszéd a tapasztalati, *intuitív* megismeréssel egészül ki, legalábbis ez utóbbi révén épül be a helyiek vallásos tudatába. Az ifjúsági misék prédikációi a vallás, a hit alapvető *tanítás*ait taglalják különféle interakciók és dialógusok révén. A felnőtt miséken elhangzó szentbeszédben a társadalmi *problémá*k értelmezésére hatni kívánó intervenciók (tanács, útmutatás) és a „vigasztalás" szándéka dominál.

A PAPI STÁTUS

A kánonjog szerint a *papság* a felebarát szolgálatát segítő eszköz. A felszentelt papok küldetése és feladata, hogy „Krisztus nevében, Isten igéje és kegyelme által az egyház pásztorai legyenek" (KEK 1994, 316; Erdő é. n. 380). A pap egyházi eljárás szerinti fölszentelésének feltételeit és módját a kánon szabályozza (Gál–Iglói 2005, 533–535). A katolikus tanítás szerint a pap tágabb értelemben Isten és ember között *közvetítő* személy, akinek a legfontosabb feladata az *áldozatbemutatás*, azaz a liturgikus szolgálat. Szűkebb értelemben ellenben a pap nemcsak áldozatbemutató, hanem *gyóntató*, *tanító* és a közösség *lelkipásztor*a is (uo. 533; Horváth é. n. 28). Ez a rövid meghatározás a pap feladatköreit is összegzi. A feladatok közül ezen a helyen a lelkipásztori teendők részletezésére térek ki. Az egyház értelmezésében a lelkipásztor egy adott vallási közösség önálló *vezető*je, akinek feladata „a rábízott közösség szervezése, összefogása, lelki táplálása (liturgia, igehirdetés, katekézis, tanítás), gyógyítása, védelme. Ennek érdekében a pap kiszolgáltatja a szentségeket, végzi a liturgiát, végzi és irányítja a hitoktatást" (n. n. 2002a, 756). A papi felszenteltség értelmében a pap „szent" ember, ami nemcsak a többségi társadalomtól való elkülönülésben, hanem sajátos rituális szabályok betartásában is kifejeződik. Ilyen az áldozatbemutatás során használt viselet, vagy az egyedül rá érvényes előírások (például a cölibátus) és előjogok szerinti életforma. A szentségi státus tehát nemcsak az áldozatbemutatás kapcsán, hanem a papi életmód

szabályainak a betartása révén is fokozható, mi több, a teológiai, vallási kérdésekben kevésbé járatos közösségekben ez utóbbiak az igazán meghatározó jegyek.

Egyes helyi vélekedések szerint a papok nemcsak a papi státust, hanem az *apostoli szentség*et is öröklik *Jézus Krisztus*tól. Sokan úgy vélik, hogy a pap isteni hatalmat birtokol. Ez azt is jelenti, hogy véleményük szerint a pap bármilyen csodás cselekedetet képes volna véghezvinni, ha azt az egyházi törtvény nem szabályozná és/vagy nem tiltaná. Ahogyan az alábbi idézetekből is olvasható, a vélekedések szerint a pap, ha akarna, átkozhatna, gyógyíthatna stb., és az emberekkel ellentétben nem követ el bűnt.

> *A papoknak akkora erejük van, mint az apostoloknak! Nekik erőst nagy erejűk van. […] Nekik nagy erejük van, csakhogy nem csinálják. Ő, ha kell, el tud afurisilni [elátkozni], egy beteget meg tud hozni [gyógyítani]! S tudd meg: jó! Használ! Ne, mind ahogy van a rossz betegség az ijedségtől: csitilnak [olvasnak] revád, s jössz meg. S akkor ei au darul mare de la Dumnezeu dar nu au voie [nagy kegyelmük van Istentől, de nem élhetnek vele]! Mert hányszor nem szöknek neki a papnak?! De nem szabad, mert azok a szentelt gúnyák, amelyeket felszentelnek, amikor őket felszentelik, hogy akkor nekik van adva egy stol [stóla], s akkor ők azt mindhová viselik! S amikor hozzáér valaki, hogy verje meg, vagy csúfolódjék, az se afuriseste [itt: lebénul]! S úgy, hogy au putere mare [hatalmas erejük van], mert amikor elhagyta őket Isus, hogy felment volt a mennybe, akkor azt mondta nekik: Immá menjetek s prédikáljátok, amit láttatok, s ha nektek elvágnak egy kígyót, azt adnak ennetek, ti azt egyétek meg! […] nu-l folosesc [nem használják], csak arra, hogy prédikáljanak, tanítsanak! Sokat tűrnek, sokat törődnek.* (N72)

> *Ők nem bűnösek. Ők apostolok! Ők is lehet vétkeztek, amikor gyermekek voltak, de amikor bementek a diakonátus, in preoție [papság], akkor aztán ők meg kell szűnjenek, mert ha őt egyszer felszentelték, akkor ő a szentséggel jár örökké, ő, mint a szentek. Mint az apostolok. Vétkeznek lesz ők is a gondjukkal, mert no, mint az ilyen ifjú pap, lehet őt es kéri a szíve sok mindenre, gondjukkal. De a katolik papok nem járnak a […] én úgy tudom, hogy nem járnak.* (N41)

Az egyházi kánon által szabályozott életformát megszegő papokról a helyiek egy része úgy vélekedik, hogy azok *Júdás* példáját, „papságát" követik. A képzetek szerint a *felszenteltség* tényénél fogva a pap az egyszerű keresztény embernél kiváltságosabbnak számít. A felszenteltséget kiegészítő és a papi státust megerősítő további jegy a papi *felkészültség*. A harmadik jegy, ami kis túlzással a papi szentség koronája: a *cölibátus*. A cölibátus intézményét a helyiek Jézus Krisztus életformájára vezetik vissza, aki a hagyomány szerint nem kötött házasságot.[462] Ugyanez az oka annak, hogy a katolikus

[462] Megjegyzendő, hogy a cölibátuson a magyarfalusiak nem a hivatalos házasságkötésre vonatkozó tilalmat, hanem a nőkkel való érintkezés tilalmát értik.

vallásra sokan úgy tekintenek, mint Krisztustól eredő és Krisztus tanítására épülő vallásra, szemben azokkal a keresztény vallásokkal, ahol a vallási vezetők számára a házasságkötés megengedett, és amelyeknek az eredetét a házasságban élő apostolokra vezetik vissza.

Jézus volt a primu [első], ő era necăsătorit [nem volt házas], Szent Péter volt a kettedik, ő era căsătorit [házas volt], s akkor mondjuk, hogy Jézus után, Jézus nevét tartsák ezek a katolikok. S akkor ezek a greco-katólikok s az oláh tartsák Szent Pétert. Mert látod-e, milyen nagy Szent Péter is? E Sfăntu Petru, s akkor ezek a másikak tartsák azt. De mint ahogy mondták, la catolici nu au voie, dar ferească Dumnezeu să se intămple [a katolikusoknak nem szabad, Isten ments, még valahol megeshet], mert neol [íme], lehet, még a földön valahol történik az is![463] (N72)

Azért mert ő tanul, sokat, 15-16 ani de invățămănt și suferă [15-16 évig tanul, szenved]. Mert ő, ha nem házasodik meg, și el ține credința akkor el suferă pentru popor [a hit őrzői a népekért szenvednek] […]. Hát ki osztja ki azt a sok szent nevet, s azokat a szent imádságokat? Ők! (N74)

Hát a pap mennyi iskolát nem tanul? Ő lehet legyen inginer [mérnök], ő lehet legyen doktor, ő lehet legyen professzor, ő lehet legyen akármi, mindenféle iskolája van. (N55)

Sokan a természet és az Isten törvényével ellentétesnek tartják az egyház cölibátusra vonatkozó szabályát, és kétségbe vonják azt, hogy ezt a szabályt a papok betartják.

Hát nem írja sehol [ti. a Bibliában], hogy nem lehet megházasodjon! Nem az Isten parancsa! Minek mondja a katekizmus, hogy: cel care nu produce, trebuie tăiat și pus la foc! Copacul! [a terméketlen fát ki kell vágni, és tűzre hányni]. Az ember is úgy kellene. (F75)

A papi *felkészültség* sajátos tulajdonságként jelenik meg, különös képességek birtoklását jelenti, ami egyebek mellett a *papi ima meghallgatásá*nak a képzetét eredményezi. Érdekes, hogy ebben a kontextusban nem az imán, hanem a pap személyén van a hangsúly. Sokan felkeresik a papot abból a célból, hogy különböző szándékaikért imát mondjon. Ezekben az esetekben a pap *benedikció*s tevékenységet folytat, minden, az egyház törvényeivel nem ellenkező szándékért imát mond, minden tárgyat megszentel, a beteget megáldja stb. Az egyik fiatal édesanya elmondta, néhány hónapos gyermeke akkor hagyta abba a sírást, amikor elvitte a helyi paphoz, aki imát mondott felette és meghintette szenteltvízzel. Egy középkorú férfi arról számolt be, hogy a megszűnni

[463] Az adatközlő minden bizonnyal a nőkkel való kapcsolatra utalt.

nem akaró „rossz álmai” miatt a paphoz fordult, aki imádkozott felette, meghintette szenteltvízzel, és elbeszélgetett vele az álmairól.

Magyarfaluban sokan úgy vélik, a pap valójában a közösség *szolgáló*ja, akinek tisztelnie kell a közösséget, és akinek toleranciát kell tanúsítania a közösségi problémákkal szemben. Az elképzelések szerint az ideális pap *szolgáló lelkületű* és *hiteles*, azaz élete és tanításai összhangban vannak egymással. A pap akkor nyeri el a közösség tetszését, ha kerüli a szélsőségeket, és külső megjelenésében mértéktartó, példaadó.

Ez a pap mind respektál! De a másik erőst haragos volt, nem szenvedte gyelók [egyáltalán] a magyarokat! Ő tudja, mintha nem mind csak ő mondja azt, hogy nu vă duşmăniţi [ne ellenségeskedjetek]?! Akkor ő minek dusmanilódott? […] De ez [ti. az új pap] milyen szépen beszélgetett a magyarokkal. Bezzeg ennek egy Istene van, nem kettő! (N55)

Papi feladatkörök

Az áldozatbemutatás (mise), a szentségek kiszolgálása és az imaalkalmak vezetése mellett a papnak a helyi vallás lényegét érintő feladata a *tanítás*, amit egyrészt a *prédikáció*k alatt, másrészt a *hitoktatás* és a *katekézis* keretein belül bonyolít le. A pap tanítói feladatköréhez tartozik az isteni, az egyházi törvények és parancsolatok feletti *őrködés* is. Ezt a feladatát nemcsak a szűk vallási keretek között (prédikáció, gyóntatás, hitoktatás), hanem az élet minden területén gyakorolja. Mind a prédikáció, mind pedig a katekézis keret arra, hogy a pap a szűkebb-tágabb környezet eseményeinek és a világban zajló folyamatoknak az egyházi értelmezését közvetítse az emberek felé.

A pap tanítói feladatából fakadó szerepe az emberek közötti *igazságszolgáltatás* is. A helyiek szerint a pap nemcsak a vallás dolgaiban, hanem a közösséget érintő kérdésekben is járatos, például a gyóntatások révén meglehetősen személyes, senki más által nem ismert információk birtokába jut. Ugyanez a körülmény magyarázza (részben) a helyiek pappal szemben viselt *félelmét* is, ugyanis a felfedett vétkek miatt az egyén teljességgel kiszolgáltatja magát a papnak.

Mert ő kell tudjon mindent! Ez kivel van, ez mit csinál, ez hogy él! Mi van a faluba! Több mindent tud, elbeszélik az egyiket, a másikat, a harmadikat! Én nem! Ő tanulta, hogy legyen pap! Ő tanít, pap csak az oltáron, de ő is ember, mint mi. […] Lehet, hogy azt megtanulta, hogy nem szitkolózik, de az egésznek a vétkeit! Elveszi! Ő imádkozik az emberekért. Mert tanulta. Ő ezért parát [pénzt, fizetést] kap, olyan, ca orice servici [mint bármelyik szakma esetén]. Ő hív misére, hogy csináljon misét! Ha az ember nem megy a misére, akkor ő lenne, akinek mondjon? Nem! (N40)

Mie mi se pare un preot deosebit. Orice problemă poți discuta cu el. Nu se repezește, nu nimica. Poate se mai supără, dar nu se manifestă supărare. Dar își pune puctul de vedere când este vre-o problemă. [Különleges papnak tartom. Bármilyen jellegű dologról beszélhetsz vele. Nem ellenkezik. Ha meg is haragszik, haragját nem nyilvánítja ki. A saját nézőpontját mindig elmondja.] (N55)

A pap az egyházközség vezetője, a társadalmi szervekhez hasonlóan *szervezi* és *összefogja* a közösséget. A lelkipásztorkodás legintenzívebb területe a *gyermekpasztoráció* (az egyház utódairól való gondoskodás). A 3–16 év közötti gyermekeket a helyi vallásos események mindegyikébe bevonja, számukra szinte minden nagyobb egyházi ünnepséghez külön paraliturgikus áhítatformákat szervez. A dramatikus játékok, a színjátszás mellett a gyermekeknek önálló énekkaruk is van.

A katolikus egyház közösségszervező szerepe nem új keletű jelenség, hiszen hosszú évszázadokon át az egyház irányította a világi műveltséget, iskolázást, hatást gyakorolt a társadalmi norma- és szokásrendre, sőt a művészetre is. Filep Antalt idézve, az egyház „a hívő néptömegek világképét, gondolkodását, szokásait a mindennapok gyakorlatában is szervezte, irányította. Az egyházi hagyományok közvetve és közvetlenül is befolyásolták a paraszti közösségek kultúráját, folklórját, szokásait" (Filep 1981, 365–366). Az egyház társadalom- és kultúraszervező szerepe Moldvában, és természetesen Magyarfaluban is, napjainkban is meghatározó. A közösség szinte mindenben (tehát nem csak a vallás ügyeiben) követi a pap utasításait, bár ma már nem ritka az ezzel ellentétes magatartás sem. Az egyházi *Tanítóhivatal* tévedhetetlenségének dogmáját helyi szinten a pap személye, pontosabban a *papi státus* képviseli. A papi státus *tekintély* és *hatalom* (vö. Benedek H. 1998, 12–13; Pozsony 2008, 293), és ahogyan van der Leeuw fogalmaz, e hatalmát veszélyeztető tényezők ellenében alakultak ki a pap személyét és státusát védő *tabuk* (vö. van der Leeuw 2001, 190–196), amelyekről a fentiekben már szó volt. Többször utaltam arra is, hogy a pap e sajátos hatalmát leginkább a *gyónás* keretében gyakorolja. Sokan úgy vélik, „addig pap a pap, míg papi gúnya van rajta a templomba. Máskor olyan ember, mint akárki." Ebből kifolyólag egyesek szerint a pap természetfeletti hatalma a papi *ruhá*ban és általában a papi és klerikális *szimbólumok*ban van; tehát a szentség nem valamiféle személyes érdem vagy személyiségjegy. Ez azt is jelenti, hogy értelmezésükben a pap valójában „eszköz".

A papnak mindenbe igaza van?
Igaza van! Hát én azt mondtam, hogy nekik igazuk lesz, tudod-e, miért? Mert ha a pap nem lenne, s a zsendár nem lenne, akkor a világ ar face din capul lui [az ember a saját feje után járna]. Úgy tennének. Nem látod, pap van a faluba s zsendár s úgy is… de az Isten előtt, hogy lesz, nem tudjuk. (N76)

Én a paphoz es hiszek, de nem úgy, mind az Istennel. Ez így van. Ezt én megmondom a lelkemvel. Szeretem őt es, me nincs bajom, me szólgál ős es, mind eppe én es. De ő tudja az övét, én tudom az enyémet. Én kell féljek az Istentől, nem a paptól. Ő csak eltemet. De egyebet nem csinál a pap. (N40)

A pap közösségszervezői és felügyelői tevékenységét a helyi egyházi funkcionáriusok és további segítők révén is gyakorolja. A helyi egyházi szinódust alkotó *megyebírók* egy-egy falurész felett őrködve tájékoztatják a papot az adott térségben zajló kisebb-nagyobb eseményekről. A pap önálló és meghatározó tanácsadóinak tekinthetők a plébánián szolgáló *házvezető(nő)k* is.

Azt mondják, ők kell megmondják a papnak, mi van a faluba, hogy tudjon mindent, van szektorja [negyede] mindegyiknek. Arinószába egy, a Kótba más. Nálatok van Sz., Arinószába R., aztán Sz.-nak a fiát tették volt a Tocsilószába, a Nagyfalun kettő, V., a profeszor, s M. Vannak! Ennek van öt. A másiknak volt három! Három szektórja volt. (N62)

A papi státushoz tartozó jog a *családtervezés*be való beavatkozás is. A papok hol enyhébb, hol szigorúbb feltételekhez kötötték és kötik ma is a (házasságon belüli) nemi élettel kapcsolatos bűnök alóli feloldozást; a kérdésről a vallási szocializáció kapcsán már szóltam. A családtervezés mellett a pap a gyermekek vallásos *nevelés*ének a módját is előírja és felügyeli.

A hamarábbi még szidott. Szidott, hogy csináljak gyermeket neki, hogy gyermekeket hozzak a föld színére, de ez nem mond semmit. (N28)

Nem csak a pap szolgálja a közösséget, a közösség is megadja a státusának kijáró tiszteletet. Ennek egyik (ma már anakronisztikusnak számító) jele a papi kézcsók, amit napjainkban csak a házszenteléskor gyakorolnak, ekkor sem mindenki.[464]

A: Most, amikor jártak a kereszttel, akkor is egy ifjú volt. De nem akarta, hogy megcsókoljuk a kezét! Nem lett lesz felszentelve, vagy hogy?!
B: Én ennek sem csókoltam meg!
A: Ez megharagszik!
B: Hamarább nem volt ilyen! (A: N32; B: N36)

A pap és a közösség kölcsönösen hatnak egymásra: „a világ [itt: a helyi közösség] is olyan, hogy menen a pap után, s a pap a világ után" (B. F.), így a helyi vallásosság

[464] A jelenség történelmi gyökereiről lásd Bálint 1938, 47.

is a pap és a közösség közti viszony függvénye szerint változik. Ha a pap a vallásos eseményeket nem úgy szervezi meg, hogy azok összhangban legyenek a helyi életformával és munkarenddel, nem számíthat a közösség támogatására, együttműködésére. A roráté misékre például a gyermekek hosszú éveken át nem járhattak,[465] mivel a mise vége és az iskola épületének a kinyitása között bő fél órát kellett várakozniuk a téli hidegben. Amikor F. M. plébános megváltoztatta a hajnali roráté időpontját, a templom zsúfolásig megtelt gyermekekkel.

A papra irányuló közösségi és/vagy egyéni *kritika* sajátosan értelmezendő, hiszen ritkán kerül sor ilyesmire, és általában azonnal vissza is vonják. A kritika az ideális papi modellel ellentétes viselkedés észlelése során fogalmazódik meg. Ilyen például a gazdagság, a vagyon felhalmozása, ami a helyiek értelmezése szerint ellene mond a krisztusi szegénység eszméjének. Az alábbi idézetek jól kifejezik azt az ambivalenciát, ami az egész közösségre jellemző, miszerint hisznek is meg nem is a papi státus szakralitásában.

A papok is – az Isten bocsássa meg! –, de azok is rosszak, azok is emberek! A világ földszínén mi, ezek, mind emberek vagyunk. (N41)

Férj: Én azt mondom, sokszor a papnak nagyobb a vétke, mint az embernek!
Feleség: No, van lesz, de van az a sok istensége! Are păcate [van vétke] neki is.
Férj: Neki többje van, mint nekem! Mert én elgyónom neki a hazugságaimat, s ő dezlegált, eljertál [felszabadít, megbocsát]!
Feleség: De, látod-e, ők csitilnak [olvasnak].
Ők nem gyónnak?
Feleség: Erről nem tudok!
Férj: Gyónnak, gyónnak! De gondolom, hogy prin telefoane [telefonon]! El nem mennek lesz gyónjanak! Vagy elmennek lesz Bákóba!?
Feleség: Kell gyónjon! Látod-e magad, mikor gyónsz, akkor ő mond imádságot a vétkeidnek, s akkor ő iartă păcatele [megbocsátja vétkeidet], de mind csak az Istenen keresztül!
Férj: Hát igen-igen, neked i-ți iartă păcatele s el rămâne cu păcatele tale [neked megbocsájtja, de ő a te vétkeiddel marad], mert hazudtál, mondjuk. Ő odaadja neked az imádságait […].
Feleség: De kell, hogy gyónjanak ők is, vagy, hogy mondjam, akárki legyen, páter vagy akárki, lát egy szép leánykát, vagy lát egy kurta rokolyásat, eltörekedik [rövid szoknyát viselő lányt látván vágyat érezhet] vagy […] egy ifjú, elcsodálja, s látod-e, az is vétek!
Férj: Nem! Ők vesznek olyan pastile de calmare [nyugtatót szednek], s ők nem vetnek [adnak] ilyenre! Omoară nervii [elpusztítja az idegeket]! S akkor őt, lehet üljön előtte a csórén [meztelenül] s nem lesz semmi! […]
Feleség: No, mind csak elcsodálja. (F44; N36)

[465] Kivéve a templom közelében élőket.

A párbeszédből az is kiderül, hogy az emberek nem tartják szükségesnek a papi státussal járó jogok és kötelezettségek mibenlétének a pontos ismeretét. A hagyományos papi státusban tapasztalt szokatlan vagy radikális változásokról legfeljebb véleményt cserélnek. A pap döntései és tettei elleni lázadás abból a szempontból is kockázatos, hogy egy bizonyos határ átlépésével (például a pap fizikai bántalmazása vagy szitokszókkal illetése esetén) a közösség könnyen lelkipásztor nélkül maradhat, ami több okból kifolyólag is megengedhetetlen, és kiszolgáltatottsághoz vezet.[466] A közösségi *kritika* általában nem is a pap személye ellen, hanem a közösséget és a vallást közvetlenül és előnytelenül érintő papi *döntések* ellen irányul. A legtöbb konfrontációt a helyi hagyományokra irányuló, a közösség számára hátrányosnak tűnő papi innovációk okozzák.

> *Most kell egymilliót s felet fizess egy miséért. Nem csinál semmit, mert ő mondja a misét, csak hozzá teszi, kinyit egy kájétot [füzetet], s mondja: Gábor, Ferenc, Roza, a misét így is, úgy is elmondja, azt kellene mondja a misén kívül. Ő ki kellene mondja a misét, ami az ő kötelessége, aztán menjen vissza a templomba, s mondja a halottakért! De ő ugyanabban az időben mondja, mint a misét.* (F75)

Eltérőek a vélemények arra nézve, hogy a papság aláesik vagy sem a halált követő isteni ítéletnek.

> *Mondta volt egy pap nálunk, hogy a Szentírás írja, hogy iadul e plin cu cap de preoți [a pokol papokkal teli], de ki tudja, hogy lesz ott?!* (N72)

> *Ő be lehet menjen a pokolba is. Mind akármelyik. Mert ember a föld színén! Ő is vétkezik! Én elgondolom, hogy a pap jobban vétkezik, mint én!* (N76)

> *Hát gondolom, hogy meg lesznek lesz ők es judecalva [ítélve] az Istentől vagy kitől! Ha meg leszünk mik, akkor ők is!* (N64)

Úgy tűnik tehát, bár a papokra vonatkozó ítélkezés körülményei a helyi elgondolások szerint enyhébbek, a nézetek szerint a papok is kárhozatra juthatnak. Mások úgy vélekednek, végül minden pap elnyeri az üdvösséget.

[466] Például nem lesz, aki kiszolgáltatja majd a szentségeket, eltemeti a halottakat, misét celebrál stb.

VIII. KULTUSZ II.

IMA

Kitekintés: a vallás és az ima nyelve Magyarfaluban

Az egyéni kultuszformák ismertetését megelőzően szólni szeretnék röviden a vizsgált közösség *nyelv*ével kapcsolatos kérdésekről, szűkebben a vallás és az imádság nyelvéről.[467] A nyelvcserekutatás tapasztalatai és/vagy premisszái szerint a *kétnyelvű közeg*ben, a nyelvcserében és a nyelvmegőrzésben jelentős szerepe lehet és van a vallásnak. Identifikációs szerep esetében – azaz ha a kisebbséget elkülöníti a többségi nyelvet beszélő közösségtől – a vallás megtartó erejű, ha azonban része a többségi kultúrának, a nyelvcserét segíti elő (Dressler 1988, 1556). A szakirodalom megosztottságot mutat abban a kérdésben, hogy milyen összefüggés van a moldvai csángók vallása és nyelv(cseréj)e között (Sándor 1998, 1136; vö. Boross 2004). Egyes vélekedések szerint a csángókat magyarságukban katolikus vallásuk tartotta meg,[468] mások szerint azonban éppen a római egyházpolitika helyi érdektörekvései tekinthetők az elrománosítás leghathatósabb eszközének (Mikecs 1941/1989, 191; Hegyeli 2004, 120; Jakab 2006, 26; Tánczos 1995c, 67). A dilemma nem új keletű, de nem is specifikusan csángó. A nyelvnek a szakralitással kapcsolatos antinómiája végigkíséri az egyházak, vallások és nyelvek történetét. Az egyház hol az egyetemességre törekvő integrációt szorgalmazza, hol pedig – a pluralizmus jegyében – a regionális, nemzeti, etnikai közösségek hagyományait és nyelvét támogatja.[469] Az egyes nézetek mögött az az előfeltevés húzódik meg, hogy a csángók vallása és nyelvcseréje között van valamiféle összefüggés (Sándor 1998, 1136), lévén, hogy a népcsoport azonosságtudatának alapvető eleme a környezettől eltérő vallása. A vallás, mint az etnikai identitást megerősítő vagy meghatározó tényező, nem feltétlen az egyéb identitáselemek (nyelv, kultúra) ellen vagy azok helyett értelmezhető. Sokkal nagyobb a valószínűsége annak, hogy a

[467] A nyelv kérdéséről egyedül az egyéni vallásosság kapcsán kell szót ejteni, hiszen a központi, közösségi kultusz (liturgia, paraliturgikus szertartások, íráshoz kötött vallásos jelenségek stb.) nyelve román.

[468] Pl. Benda 1993, 44. Syilveszter Lajos szerint a csángók katolikus identitása gyakorlatilag „leplezett magyar identitás". Mint írja: „a magyarsághoz való tartozás megjelölését […] átfedi a katolikus megnevezés". Sylveszter 2000, 36.

[469] Az integrációt szorgalmazta a tridenti zsinat *Rituale Romanum* című dokumentuma azzal, hogy az egyház szakrális nyelveként erősítette meg a latint; a második vatikáni zsinat Sacrosanctum Conciliuma pedig az anyanyelvet helyezi előtérbe. Lásd Péntek 1998, 1123.

sajátos történelmi körülmények közepette a moldvai magyarok körében olyan világkép alakult ki és maradt fenn, ami a *vallás*os tudatot *is* magába foglalja.[470]

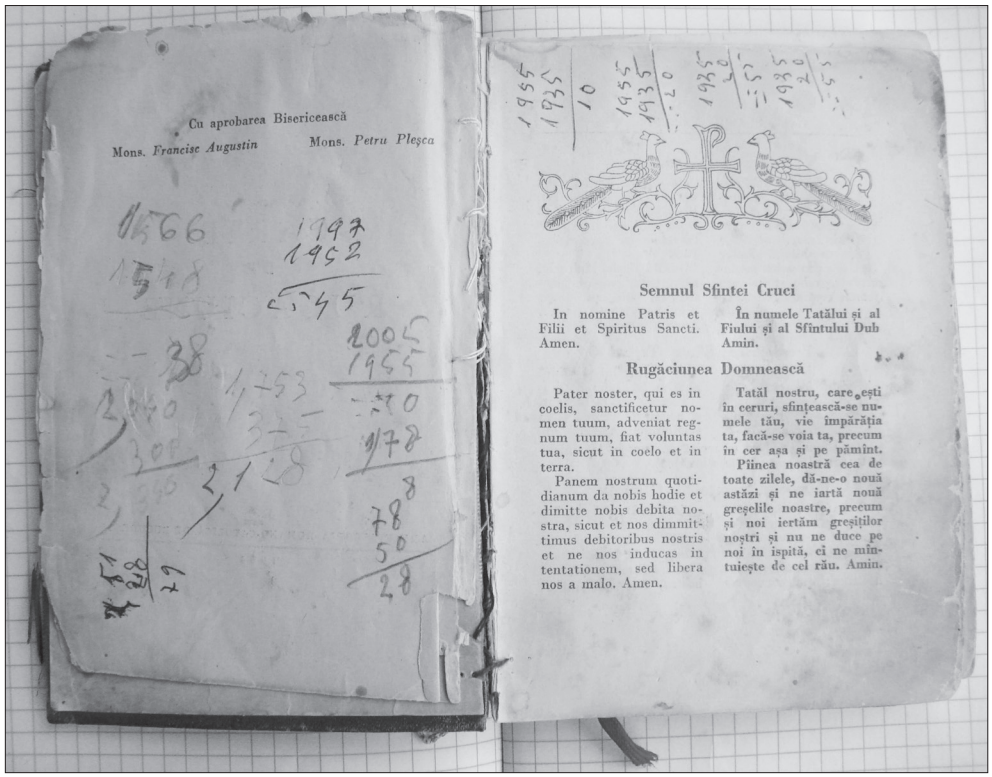
A moldvai magyar katolikusok *identitás*ának a kérdésével ezen a helyen nem foglalkozom, a kérdéshez pusztán egy megjegyzést kívánok hozzáfűzni. Minthogy kevés vonatkozó adattal rendelkezünk, csak sejthető, hogy – a hiányzó nemzetideológiákon túl – az ugyancsak hiányzó belső, regionális kapcsolat is oka annak, hogy a katolikus magyarok körében gyenge a (tágabb értelembe vett) nemzeti tudat és gyenge a (szűkebb vagy sajátos értelemben vett) csángó etnikai identitástudat, már ahol ezekkel egyáltalán számolni lehet. Bizonyosra vehető, hogy a „*katolikus*" identitás annak az egyházi stratégiának a része, melynek elsődleges célja az volt, hogy megakadályozza a katolikusok ortodox vallásba való integrációját, különösen a misszió korában és a filiáék körülményei közepette, amikor a vallás egysége feletti őrködéshez más eszközök nem igazán álltak rendelkezésre. Ezen túlmenően az is köztudott, hogy a középkori Moldvában a katolikus és a magyar, valamint az ortodox és az oláh megnevezések szinonim fogalmak voltak, és ez napjainkban sincs másként. A vallásos identitás magyarnemzet-ellenes karaktert a 19. század végén kapott, éspedig a román nemzetpolitikai folyamatok hatására. Bármennyire is összetett a moldvai katolikusok identitása, látnunk kell, hogy a legfőbb problémát nem az identitás mibenléte (vallási, etnikai), hanem annak *nyelvi megfogalmazás*a jelenti. Nem vitathatjuk el az érintettektől azt a képességet, hogy (a körülmények ellenére) különbséget tudnak tenni a vallás és a faj/nemzet fogalma között, az egy másik kérdés, hogy a kutatóval vagy akár az egymás között folytatott beszélgetések során milyen tényezők alapján határozzák meg identitásukat, az identitás mely elemeire fektetnek hangsúlyt.

A vallás és nyelvváltás összefüggése kapcsán *Sándor Klára* kimutatta, hogy Moldvában nincs már olyan katolikus falu, ahol a hagyományos csángó és magyar nyelvű imádságokat, egyházi énekeket ne helyettesítették volna román nyelvűekkel. Megállapítja: a nyelvcsere éppen a vallás nyelvhasználati körében van a legelőrehaladottabb állapotban.[471]

Moldvában a *hivatalos vallás* nyelve, tehát az *egyház/papság* és a *liturgia* nyelve, az alkalmi, a pap távollétében a magyar kántorok által lebonyolított anyanyelvi szertartásoktól (ének, litánia, katekézis) eltekintve, mindig idegen nyelvű volt. A Jászvásári Püspökség megalakulását (1884) követően *román*, illetve *latin*, azt megelőzően pedig latin nyelvű volt. Nem tekinthető mellékes tényezőnek az a körülmény sem, hogy az idegen, többnyire *olasz* anyanyelvű misszionáriusok éppen a nyelvi akadályok miatt csak közvetítő, tolmács révén érintkezhettek a néppel. A *soknyelvűség* körülményei közepette indokoltabbnak tűnik nyelvi dominanciáról, semmint nyelvváltásról beszél-

[470] Erről lásd Jakab 2006, 27; Sylveszter 2000, 36.

[471] Hivatkozik Tánczos kutatásaira (Tánczos 1995c, 67). Sándor 1998, 1137. Lásd még Péntek 2002, 222.



Cu aprobarea Bisericească
Mons. *Francisc Augustin* Mons. *Petru Pleşca*

Semnul Sfintei Cruci

In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.

În numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Dub Amin.

Rugăciunea Domnească

Pater noster, qui es in coelis, sanctificetur nomen tuum, adveniat regnum tuum, fiat voluntas tua, sicut in coelo et in terra.

Panem nostrum quotidianum da nobis hodie et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimmittimus debitoribus nostris et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo. Amen.

Tatăl nostru, care ești în ceruri, sfințească-se numele tău, vie împărăția ta, facă-se voia ta, precum în cer așa și pe pământ.

Pîinea noastră cea de toate zilele, dă-ne-o nouă astăzi și ne iartă nouă greșelile noastre, precum și noi iertăm greșiților noștri și nu ne duce pe noi în ispită, ci ne mîntuiește de cel rău. Amin.

Kétnyelvű (latin, román) imakönyv 1974-ből

ni.[472] A kutatás nem is általában a *szakrális nyelv*ben és kommunikációban, hanem az *egyházhoz kapcsolódó vallásosság* terén állapít meg teljes nyelvcserét (Sándor 1998, 1142; Tánczos 2001b). A moldvai magyarok – legalábbis a magyarfalusiak – vallásában rendkívül meghatározó a hivatalos egyházi kultusz mellett működő *laikus (népi) vallásosság*, amely alapvetően *kétnyelvű*, sőt az idős generáció esetén *magyar* nyelvű.[473] Ha ugyanis Előd István vallástörténésszel egyetértve a vallásosságot úgy definiáljuk, mint „tiszteletben részesített természetfölötti erők s lények létezésébe vetett hitet, és ebből fakadó fogalmi, érzelmi, akarati tudatvilágot, […] illetőleg ezeknek megfelelő viselkedést" (Előd 1980, 5–6), akkor a moldvai *kétnyelvű* közösségek, legalábbis Magyarfalu *népi vallásosság*ában sajátos *kétnyelvűség*gel találkozunk

[472] Tóth István György például a kántorok népszerűségét azzal magyarázza, hogy azok ismerték a közösség nyelvét – szemben az egyházi képviselőkkel, „akik közt dalmát, bosnyák és olasz nyelvű sok, de magyar egy sem volt". Tóth I. Gy. 1988, 145.

[473] Megjegyzéseim nem a moldvai csángókra általában, hanem kizárólag a mai magyar nyelvű közösségekre vonatkoznak. Lásd Péntek 1998, 1126. Tánczos Vilmos megjegyzi, hogy az improvizatív imafelajánlások nyelve az asszimilációtól függően lehet magyar vagy román nyelvű is. Tánczos 2001b, 241.

(Márton 1972, 12–21).[474] Kérdés, hogy vajon az egyház érdekelt-e a kétnyelvűség valamilyen szintű fenntartásában, lévén, hogy a liturgia és a vallás román nyelvűvé tételével egyszersmind az ortodox és más vallások felé nyitás lehetőségét, a konverzió formai feltételeit is megteremtette, legalábbis az ezek elterjedését korábban gátló nyelvi akadályokat megszüntette (vö. Jakab 2006, 26). A moldvai magyarok *kétnyelvűség*ére már 1716-ban felhívták a figyelmet (Cantemir 1716, 119–122). Egy másik meghatározó jelenségre, az *analfabetizmus*ra – mint a román nyelvű valláskultúra meghonosodását sokáig gátló vagy lassító tényezőre – Tánczos Vilmos mutatott rá (Tánczos 2001c, 246). A *nyelvköziség*, *kétnyelvűség*, *félnyelvűség*[475] közelebbi vizsgálatára ellenben a megfordíthatatlan kimenetelűnek tűnő nyelvi asszimiláció(s hipotézis) miatt nem került sor. Pozsony Ferenc szerint például „a csángó családokban, faluközösségekben a nyelvhasználat dinamikája, alakulása az átmeneti kétnyelvűség, kevertnyelvűség után fokozatosan az egységesülés felé tart, tehát ebben a szférában, vonatkozásban is megfigyelhető a moldvai román nyelvi rendszerbe, nyelvhasználatba való integrálódás, […] a »fogyatékos« magyar nyelv és a magyar nyelvű folklór napjainkban már nem játszik jelentőséget esetükben, csak az idősebb generációk passzív tudását gyarapítja és nem rendelkezik identitásformáló hatással, nemzeti identitást képző és kitermelő erővel" (Pozsony 1996, 175–176).

A magyarfalusi kétnyelvűség a szakirodalomban használt ún. *holisztikus* megközelítéssel modellálható. E modell szerint a kétnyelvűség nem két teljes vagy nem teljes egynyelvűségnek az összessége, hanem egy specifikus, az aktuális beszélő és hallgató szerint alakuló nyelvi kód, ahol a kétnyelvű beszélők a nyelveket különböző céllal használják, váltogatják. Magyarfalu esetében az egyik nyelvnek (magyar) csak a beszélt változatát, a másiknak pedig az írott változatát is elsajátítják. A kódváltás gyakran témafüggő.[476] Némely kutató az ilyen típusú kettős monolingvishez kapcsolja a *félnyelvűség (szemilingvizmus)* megjelenését. Leegyszerűsített meghatározásban a *félnyelvűség* azt jelenti, hogy az egyén a két nyelv közül egyiket sem birtokolja teljesen, mivel beszélgetéseiben túl gyakori a nyelvváltás.[477] Magyarfalu esetében a félnyelvűség fogalmát annak a sajátos nyelvállapotnak a kifejezésére használom, ahol egy adott

[474] A moldvai imahagyomány (nyelvi) rétegzettségéről lásd Tánczos 2001b, 249–253. Az egyházi rítusokon kívül eső imákról lásd Gál 2000c, 257. Az irodalmi kétnyelvűség kapcsán az irodalomtörténet a *nyelvköziség* fogalmát használja, lásd Szegedy-Maszák 2001, 406.

[475] A dialektológia a moldvai nyelvjárási régión belül egyedül a nem-székelyes csángó (északi) nyelvváltozatot tekinti önálló nyelvjárásnak. Kiss 2001, 307–315. A nyelvjárás és a kétnyelvűség némiképp különböző kérdéseket vet föl. A moldvai magyarok nem ismerik a magyar köznyelvet, a köznyelv és a helyi nyelvjárások között semmilyen kontaktus nem áll fenn. Nyelvalakító tényezőként egyedül a román nyelv funkcionál. A kérdés éppen az, hogy e sajátos nyelvállapot, az egymáshoz aránytalanul viszonyuló nyelvek (azaz a kétnyelvűség) az önkifejezés mely nyelvi formáit teszi lehetővé.

[476] Sándor Klára tapasztalatai szerint a csángók esetében a vallás mint téma idéz elő azonnali kódváltást, annyira szorosan asszociálódik a román nyelvhez. Sándor 1998, 1139.

[477] A jelenség illusztrálásához a szerző „természetesen" csángó szöveget használ. Navracsics 2000, 17.

kommunikációs szituációban – például egy hittételről folytatott beszélgetés során – a hiányos szókészlet következtében az önkifejezéshez sajátos *képi*, metaforikus *nyelv* „teremtődik", vagy ahol – ismét csak a fogalmi szókészlet hiányában – egy adott gondolat *történet*be ágyazva, körülírva kap nyelvi megfogalmazást.[478]

Az etnográfiai kutatás tapasztalata bizonyítja, hogy a megismerés folyamatában a nyelv meghatározó erejű (Péntek 1999, 23), és hogy a nyelv aktív tényező a *világkép* kialakításában (Hoppál 1992, 607).[479] A vallás képi, metaforikus nyelve természetesen nem kizárólag és nem is elsősorban a félnyelvűség következménye. A transzcendencia maga az a (metafizikai) jelenség, amelynek a nyelvi kifejezéséhez maguk a teológusok is gyakran folyamodnak *allegorikus* beszédmódhoz (Kránitz–Szopkó 2001, 15). Sőt, a szimbólumkutatók szerint a szimbolikus képekben való látás (eredendően) megelőzi a nyelvet és a diszkurzív gondolkodást (Tánczos 2001c, 29).

A magyarfalusiak jelentős többsége mind a román, mind pedig a magyar nyelvet ismeri, bizonyos szintig, és ez a nyelvi adottság – véleményem szerint – a helyi vallást (is) meghatározza. A román nyelvű teológiai fogalmak ismerete és értelmezése céljából kiválasztottam néhány, a liturgián és az imakönyvekben rendszeresen vagy gyakran használt kifejezést, mint pl.: *tămăduitoare ('gyógyító'); divin ('isteni'); omisiune ('mulasztás');* stb., és rákérdeztem azok tartalmára, jelentésére. A válaszok többsége hibás vagy megfejthetetlen volt, aminek egyik okát bizonyos, hogy a nyelvismeret hiányában kell keresni, [480] akkor is, ha az is valószínűsíthető, hogy a népi vallásosságra nem feltétlenül jellemző az elvont teológiai nyelv iránti fogékonyság.[481] Mindezt az is mutatja, hogy a településen élő, különféle lelkigyakorlatokon rendszeresen részt vevő, gazdagabb vallási és teológiai ismeretekkel s nem utolsósorban jobb román nyelvismerettel rendelkező harmadrendi szerzetesnők az említett fogalmakat helyesen értelmezték.

A moldvai magyar gyermekek anyanyelvi oktatását vezető Borbáth Erzsébet a kérdésről a következőket írta: „A román köznyelvet […] az iskolában kell, hogy elsajátítsák, […] tanítványaim szülei is többségükben helytelenül beszélik a tanítási nyelvet – amely nekik is idegen nyelv, […] a gyermekek kevés kivétellel a román tanítási nyelvet nem értve, az ismereteket nem logikus összefüggéseikben, hanem mechanikusan memorizálva próbálják elsajátítani. Így tartós ismereteket nagyon nehezen szereznek, sikerélményük kevés, sokan kimaradnak már az általános iskolából, kulturálisan nem fejlődnek, általános műveltségük alacsony szintű" (Borbáth 1996, 72).[482] Előfordul, hogy a magyar

[478] Lásd pl. a Szentháromságról szóló példabeszédet.
[479] Lásd még Balázs 1994.
[480] Bizonyos, hogy hasonlóképpen tanulságos volna a magyar (egyházi, teológiai) szavak értelmezésének a vizsgálata is.
[481] Tánczos Vilmos opponensi bírálata alapján.
[482] Erdélyi vonatkozásban lásd Péntek 2003, 196.

nyelvű archaikus imák néhány kifejezését sem tudják már értelmezni.[483] Bizonyos érzelmek, gondolatok, egyszóval tudati tartalmak nyelvi megfogalmazásához jelenleg egyik nyelv(rendszer) sem alkalmas, ezt a hiányt, egyebek mellett, a történetekben szerkesztett, metaforikus képi nyelv hivatott pótolni, ami a hagyományos gondolkodástól egyébként sem idegen vonás. Az imák nyelvi kérdésére a fejezet végén még visszatérek.

Az egyéni kultusz formái: az ima

A római katolikus teológiában az *ima* az Istennel, a szentekkel való *kommunikáció* eszköze. Az egyház értelmezésében az imádkozás vallási *kötelezettség*, a keresztény élet *alapfeltétel*e (Gál 2000, 248). A katolikus *katekizmus* meghatározása szerint „az imádság a lélek felemelése Istenhez, vagy a megfelelő javak kérése Istentől" (KEK 1994, 504). Az ima tehát *kapcsolat*, viszonyulás valakihez, valamihez. Ez a kapcsolat/viszonyulás/irányultság különféle formákat ölthet, így az imádság több szempont szerint is kategorizálható. A teológia az imádkozás megnyilvánulási módja szerint *gondolatbeli*, *szóbeli* vagy *cselekedet*ekben megnyilvánuló imát különböztet meg (Gál 2000, 248).[484] Imádkozni tehát: *szó*val (halkan, hangosan, énekelve), *gondolat*tal (szándék, akarat, bűnbánat, szeretet), különböző dolgok *felajánlás*ával, elvégzésével (cselekedet) lehet. Tartalma és célja szerint az imádság lehet *hálaadó, dicsőítő, engesztelő* és *kérő* (Gál 2000, 249–250; KEK 1994, 516–519*)*. Jellegét tekintve végül az ima lehet *liturgikus*, ami az egyház hivatalos, közösségi imádsága (mise, zsolozsma) és *magán*, ami közösségi és egyéni egyaránt lehet (Gál 2000, 250).

A *magyar népi ima*hagyomány *euergetikus* (Istent magasztaló), *szakramentális* (Krisztus és a szentek életéből vett események megismétlődését kérő) és *apotropeikus* (bajt elűző vagy meghatározott cél érdekében a szent beavatkozását kérő) imatípusokra osztható (vö. Boglár 1995, 49).[485] Egész Európában jellemző az ima *mágikus* használata is, leginkább vagy leggyakrabban egy-egy (gyógyító) eljárás hatását fokozandó (Pócs 1977a, 626–627).[486]

A magyarfalusiak imahagyományában az imaszövegek forrását tekintve két imatípust különböztethetünk meg: a *kötött egyházi* (szerkesztésű és kiadású) *imá*kat és a

[483] Erről lásd Erdélyi 1974.

[484] A KEK szintén hármas felosztást alkalmaz: a szóbeli ima, az elmélkedés, illetőleg a szemlélődés. KEK 1994, 529–532.

[485] A magyarság imahagyományáról lásd Bálint 1937c, 19–47. Némiképp hasonló Heiler tipológiája, aki négy imatípust különböztetett meg: invokáció, panasz, kérés és kérelem. Heiler 1932, 16–17, 36–37, 65, 239–250.

[486] Az ima és a ráolvasások összefonódásáról lásd még Lovász 2001, 5, 23; Pócs 1979, 626–627; Tánczos 2001, 239.

kötetlen, saját költésű spontán *fohász*okat.[487] A visszaemlékezések szerint „a régi öregek" imahagyományában önálló imacsoportot alkottak az *archaikus imák*, a hagyomány megszűnésének körülményeit még nem sikerült kellően feltérképezni.[488]

A téma részletesebb kifejtése előtt fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy a vizsgált közösség imahagyományára úgy is tekinthetünk, mint *vallási, teológiai, dogmatikai* fogalmak *tárháza*ra, ugyanis a helyiek vallásos ismereteinek jelentős része az imák szövegéből származik.[489] Ennek a folyamatnak a konkrét vagy direkt kimutatása nem igazán lehetséges. A kérdés lényege nem is az, hogy például az isteni megbocsátás hite/képzete pontosan melyik imakönyvből származik, hanem az, hogy ezekhez a könyvekhez *hittel viszonyulnak*, a rendszeres újraolvasás révén pedig a bennük megfogalmazott tudás, fogalom, hit, képzet stb. idővel beépül, saját tudás, saját hit lesz.

Az imákat tartalmazó szentképek, vallásos brosúrák, imakönyvek általában is megbecsült tárgyak, jelenlétükhöz olykor a szakralitás képzete is társul. Gyakran találkozni széttépett, összefirkált vagy megrágcsált imakönyvekkel, ami ellentétben áll az előbb említett helyi megítéléssel, miszerint a szent (felszentelt vagy az istenséget ábrázoló) tárgyakat védettség övezi. Terepmunkám során olyan, *titkos imalap*ról is értesültem – amit egyébként nem láthattam –, amely az imatulajdonos elmondása és hite szerint *tárgyi minőségében* fejt ki szakrális hatást, azaz csodatevő.

Az imára nevelés és az imamondás körülményei

Az *imára nevelés* helyi körülményeiről és módszereiről a vallási szocializáció kapcsán már szóltam, itt csak néhány fontos kérdést érintek röviden. Magyarfaluban az alapvető (katolikus) imaszövegek elsajátítása a közösségi vallási életbe való bekapcsolódás feltétele (vö. Tánczos 2001, 242). A tanulás során az egyén nemcsak a *kötött ima*szöveget és az imát kísérő és/vagy záró, egészségre, családi és világbékére, jólétre, jó halálra vonatkozó spontán *fohász*okat,[490] hanem az ima *meghallgatás*ába vetett hitet, valamint a szakrális kommunikációban részt vevő természetfeletti „reakcióinak" a „dekódolását", értelmezését is megtanulja, elsajátítja. A katolikus identitás fontos jegye a *szakrális kommunikáció* (ima) *alapgesztusa:* a *keresztvetés*, amit már az újszülötteken is elvégeznek, kezdetben a gyermek homlokára és párnájára rajzolva, később úgy, hogy a felnőtt irányítja a gyermek kezét. A gyermek számára a felnőttek előre mondják az

[487] Tánczos Vilmos az imák két rétegét különböztette meg: a) a liturgikus eredetű, folklorizálódott imádságokat, valamint b) az archaikus apokrif imaszövegeket. Tánczos 2001, 249.

[488] A kérdésről lásd Erdélyi 1974; Tánczos 2001, 246–252.

[489] Ezt hangsúlyozza a fejezet bevezetőjében említett imadefiníció is, miszerint az ima a vallás jellegét és karakterét kifejező *tárgy*. Lásd Gill 1987/11, 491–492; Lovász 2002, 27.

[490] Például: „Én Istenkém, őrizzél meg tűztől, víztől, minden nyavalyától, hirtelen haláltól!" „Én Istenkém, rendeld ki a mi mindennapi kenyerünket!" Vö. Tánczos 2001, 206.

imát[491] (alvás előtt vagy munka közben), amit azok végighallgatnak, majd szavanként, illetve mondatonként visszamondanak.[492] Iskoláskorig az imatanítás módja és közege a *szóbeliség*, az imákat tehát memorizálják. A tanítás módszerei között nem ritka a testi *fenyítés* vagy egyéb büntetések alkalmazása, amit a szülők maguk hajtanak végre, vagy pedig mint *isteni büntetés*t helyeznek kilátásba.[493] Az egyik adatközlő elmondta, amikor gyermekei elmulasztották az esti imádkozást, gabonamagvakon térdeltette, és úgy mondatta el velük az imákat. A későbbiekben kiderült, a nő szülei hasonló módszerekkel – szavait idézve – „verték belé" az imákat és az imádkozás fontosságát. Jelen voltam egy olyan vacsorán, ahol az egyik kisgyermeket, minthogy keresztvetés nélkül fogott hozzá az evéshez, édesanyja elzavarta az asztaltól. Ezek az egyébként meglehetősen általános jelenségek arra mutatnak rá, hogy ebben az *életszakasz*ban az ima nem értelmezhető a Heiler-féle meghatározással, miszerint az az ember *szabad* és *spontán*, *élő* kapcsolata Istennel (Heiler 1932, XIII; Gill 1987/11, 489–493; vö. KEK 1994, 503). Ugyanakkor az egyházi, „mesterséges" imaszöveg éppen ezt a kommunikációt artikulálja, fogalmazza meg, ami természetesen ebben a korban nem lehet tudatos, de döntő hatással van a vallásos tudat kialakítására. Éppen ezért elfogadhatónak tartom Sam D. Gill egyik meghatározását, miszerint az ima *szöveg*, az emberi szakrális/spirituális kommunikáció *speciális szavainak* az összessége (Gill 1987/11, 489; Lovász 2002, 25; vö. KEK 1994, 509), ami – nem mellesleg – a benne rejlő információk révén az egyén vallási ismereteit is bővíti.

Érdekes, hogy a gyermekkorban megtanult imáért, a rendszeres imádkozásért Magyarfaluban nem vagy csak ritkán jár dicséret vagy jutalom, ami jól kifejezi azt, hogy a helyiek értelmezésében az imádkozás mindenekelőtt *vallási kötelezettség*, és csak ezt követően kommunikáció, áhítat, imádat, hála, kérés stb., igaz, az is kétséges, hogy egy ilyen összetett jelenség esetében egyáltalán szétválaszthatók-e egymástól az előbb felsorolt tartalmi egységek, funkciók.

A gyermekek vallásosságára, imaéletére nagy hatással vannak a nagyszülők, kivált azokban a családokban, ahol a fiatal és az idősebb generáció együtt él, vagy ott, ahol a nagyszülők részt vállalnak az unokák nevelésében. Tanúja voltam egy jelenetnek, amikor kisiskolás gyermekek arról vitatkoztak, hogy melyikük nagyanyja imádkozik a legtöbbet. A versenyt az nyerte, aki a legirreálisabbnak tűnő variációt fogalmazta meg.

Bunica se scoală dimineața la patru și atunci se roagă! Până la nouă! Ea se roagă toată ziua! [Nagyanyám minden reggel négykor kel fel és imádkozik. Kilenc óráig. Egész nap imádkozik!]

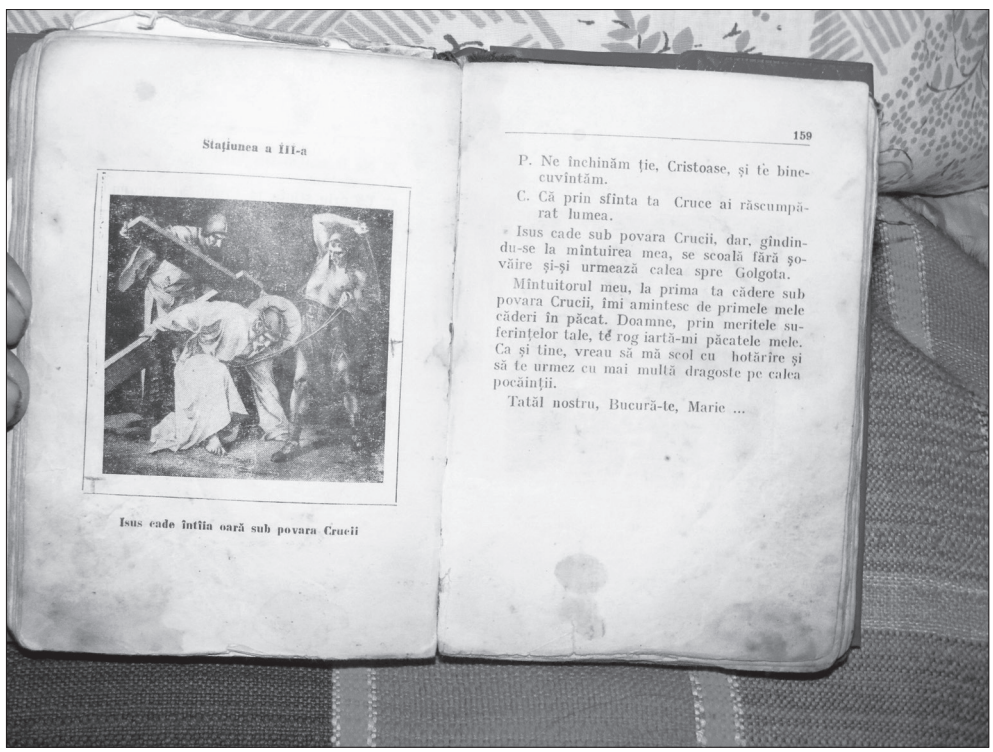
[491] A katolikus egyház alapimádságairól van szó, nagyjából a következő sorrend szerint: Miatyánk vagy Őrangyal-ima, Üdvözlégy Mária, Dicsőség, Bűnbánó ima, Hitvallás, Tízparancsolat, Az anyaszentegyház öt parancsolata, A hét szentség, A hét igazság.

[492] Az imák memorizálásának módjáról lásd még Tánczos 2001, 242–244.

[493] Hasonló eljárások Moldva más térségéből lásd Tánczos 2001, 233, 244.

Van egy írása [könyve], azokat mind [ti. a benne lévő imákat] kiimádkozza! Reggel s este is! S megy minden este a misére. S ha reggel is járt, este is elmenen. (N7)

Az imaszöveg ismerete mellett az imádkozás *forma*i feltételei közé tartozik az imát kísérő *gesztus*ok (pl. összetett kéz) megtanulása is. Tanulsággal járt a gyermek és a felnőtt imamondási körülményeinek a megfigyelése. A gyermek az imamondás formai szabályait (ülve, összetett kézzel) precízen betartja, szinte utánozza a szentképen látható, imádkozó Kisjézust vagy angyalt, annak „tudatában imádkozik", hogy Isten, vagy az őrangyal, vagy Szűz Mária „valósággal" jelen van, látja és hallja őt. Ezzel szemben a felnőttek meglehetősen kevés figyelmet szentelnek az imamondás körülményeire, ennek azonban minden esetben más és más oka van. Megfigyeléseim során gyakran találkoztam azzal a jelenséggel, hogy a televízió nézése nem volt akadály az imamondásban, ha pedig a műsor érdekesnek bizonyult, az is előfordult, hogy az imamondás gond nélkül megszakadt. A *szakrális* és a *profán* cselekedetek *határa* az imádkozás folyamatában *fiktív*, instabil, alakítható, változtatható, a felnőtt egyén szabadon váltogathatja a tudat szakrális és profán tartalmait (Tánczos 2001, 232–233), már amennyiben ezek ilyen módon szétválaszthatók. Az idősek emléke-


Stațiunea a III-a

Isus cade întîia oară sub povara Crucii

159

P. Ne închinăm ție, Cristoase, și te binecuvîntăm.

C. Că prin sfînta ta Cruce ai răscumpărat lumea.

Isus cade sub povara Crucii, dar, gîndindu-se la mîntuirea mea, se scoală fără șovăire și-și urmează calea spre Golgota.

Mîntuitorul meu, la prima ta cădere sub povara Crucii, îmi amintesc de primele mele căderi în păcat. Doamne, prin meritele suferințelor tale, te rog iartă-mi păcatele mele. Ca și tine, vreau să mă scol cu hotărîre și să te urmez cu mai multă dragoste pe calea pocăinții.

Tatăl nostru, Bucură-te, Marie ...

Vallásos ponyva

zete szerint egykor az imamondás körülményein nagyobb hangsúly volt (uo. 234). A ritualizáltság a zaj kiszűrésében, bizonyos gesztusok követésében (pl. térdelés), esetleg a gyertyagyújtásban vagy a szentkép előtti imamondásban nyilvánulhatott meg. Az imádkozás körülményeire fektetett hangsúly oka – egyebek mellett – az lehetett, hogy viszonylag *kevés* hivatalos és népi imaszöveget ismertek, feltételezésem szerint az ima meghallgatását az imák rituális, ismételt előadásával kívánták elérni. Ugyanezt a célt szolgálta a szigorú *böjt*tartás is, amiről a későbbiekben részletesebben is szó lesz.

> *Örökké! […] Én ezeket még nem teszem térdre, de mámám otthon tett térdre! […] Egy imádságra voltunk tanítva, s azt mindennap térgyen! […] Vett minket, s félrevitt egy odájkába [kis szobába], s ott nagy kép volt Szent Családdal, s az olvasót [rózsafüzért] egy-egy kétszer-háromszor elmondtuk a napba […] térden.* (N36)

Az imádkozás fontosságára és az ima hatékonyságára a pap mind a prédikációk, mind pedig a gyónások során állandó jelleggel emlékezteti az embereket. A magyarfalusi adatközlők elmondásai alapján úgy tűnik, az imádkozás nemcsak *vallásos kötelezettség*, hanem *pszichikai szükséglet* is, azaz egyfajta „természetes" cselekedet, s mint ilyen, az ima – amint arra a már idézett Heiler és Sam Gill is utalt – az egyén *érzésvilágáról*, lelki állapotáról is képet nyújt (Heiler 1932, 16–17, 36–37, 65, 239–250).[494] Ez a jelenség nemcsak a felnőttek, hanem a gyermekek imádkozási szokásaiban is megjelenik, két szinten is. Egyrészt az egyéni *fohász*ok szintjén, ahol a fohász célja a különböző természetű *félelmek* (sötétség, iskolai felelet, „rosszalkodásért" járó büntetés) enyhítése, másrészt az egyházi imák elmondását megelőző vagy kísérő *felajánlás*ok szintjén, ahol ugyancsak az egyéni szükségletek, problémák és vágyak jelennek meg. A pszichikai szükségletek céljából elmondott ima mögött az az általános (helyi) elképzelés húzódik meg, hogy az evilági élet (minősége) és az ima között összefüggés van, tehát az imádsággal *hatni lehet az élet* és *a világ történéseire*.[495] Ugyanakkor az adatközlők azt is hangsúlyozták, hogy az imamondás nem garancia az imaszándék tényleges beteljesülésére, ám feltétele annak, hogy az imában megszólított természetfeletti lény segítséget nyújtson.

> *Am găsit o carte care zice că omul dacă nu se roagă deja este osăndit. Pentru că rugăciunea este ca şi hrana. Hrană sufletească. Şi mai sunt şi sacramentele. [Van egy könyv, amiben az*

[494] Sam D. Gill úgy véli, az imában a hangsúly az imádkozó személyre, a személy történelmi, kulturális, társadalmi és pszichikai adottságaira esik. Gill 1987/11, 490. Hasonlóképp fogalmaz a KEK is: „Bármilyen is az imádság nyelvezete (mozdulatai és szavai), mindig az egész ember imádkozik". KEK 1994, 504. Lásd még Lovász 2002, 31–32. Tánczos Vilmos az imát mint ritualizált szöveget határozza meg. Tánczos 2001, 240.

[495] Vö. Heiler 1932, 16–17; lásd még Lovász 2002, 33; P. Madar 1991, 121; Tánczos 2001, 235.

olvasható, hogy ha az ember nem imádkozik, már elkárhozott. Mert az ima olyan, mint a táplálék. Lelki táplálék. És vannak még a szentségek.] (N52)

Hát imádkozom, mondom, Istenkém, ne hagyj el, segíts meg! Én éjjel, mikor ébredek meg, nem tudok aludni el, máskor nézem a televizort, aluszom el, fekszem le egy kicsit, s aztán ébredek meg! Imádkozom, annyi turákat [köröket] imádkozom! Mondom a rozáriut [rózsafüzért] is, ott van a fejemnél! Hányszor aluszom el a rozariuval a kezembe! Kell imádkozzunk, mert öregek, betegek vagyunk. S ha nem hiszünk az Istenbe, akkor az nem segít, s az nem jó! Kell higgyünk, mert öregek vagyunk, betegek! (N72)

Az ima hatékonyságába vetett hit

Az ima erejébe, problémamegoldó *hatékonyság*ába vetett hitet jól kifejezi az a helyi, gyakran és sokak által emlegetett mondás, miszerint „a doktoroknak az ereje sincs akkora, mint az imádságé". Az ima hatékonyságába vetett hit abban is megnyilvánul, hogy a vélekedések szerint az ima repetitív elmondása esetén is megnyugvást és/vagy vallási élményt nyújt. Néhány esetben azt tapasztaltam, hogy az imamondást nem kísérte koncentráció, annak ellenére, hogy az imádkozó szerint az imaszándék komoly volt.[496] Érdeklődésemre azt a magyarázatot kaptam, hogy az ima *szent*, azaz Istennek tetsző *szavak*ból áll, amelyek önmagukban is hatnak, a célt szolgálják. Azt tapasztaltam, ez a magatartás, ez a fajta *bizalom* nemcsak a rendkívüli imakérések esetén, hanem *általában* is jellemző a helyi imagyakorlatra.

Hát a gondom elfut, ajaj, mennyi bajom nincs nekem az életbe? De mind csak es, bár egy Tatăl nostrut [Miatyánkot] elmondtam, mi' csináj?! (N57)

Az emberem [férjem] erőst beteg volt. Addig imádkoztam, Atyacskám segélj meg, ne hagyj el! De hányszor számát vettem [arra lettem figyelmes], hogy a gondom el vót menve egyebübe [máshová]! (N55)

Egyesek szerint az ima hatékonysága az imádkozó *erkölcsi élet*étől, sőt vallási társadalmi/egyházi *státus*ától is függ, ezért az egyházi elöljárók *(papok, szerzetesek, apácák)* imádságát például sokan hatékonyabbnak gondolják. Úgy tűnik, az egyházi státus – akárcsak a szentek státusa – egyfajta (spirituális természetű) „garanciát" nyújt az ima meghallgatását kísérő képzetekhez. A helyi értelmezések szerint az egyházi elöljáróknál „megrendelt" vagy fizetett ima az embert nem mentesíti az imádkozás vallási kötelezettsége alól, azaz

[496] A nő a súlyos betegségben szenvedő ötesztendős unoka gyógyulásáért imádkozott.

a fizetett imaszándékért a megrendelőnek magának is imádkoznia kell. A papi ima valójában az ima hatékonyságába vetett hitre van hatással, hiszen ebben a folyamatban a pap maga is csak eszköz. A papi ima meghallgatásába vetett hit és a papi státushoz kapcsolódó képzetek között valóban tapasztalható valamiféle összefüggés, ám fontos hangsúlyozni, hogy az adatok arra is rávilágítanak, hogy a helyiek szerint az imameghallgatás hatékonyságát nem a pap erkölcsi tökélye, hanem *„apostoli" státus*a nyújtja vagy látszik nyújtani. A vélekedések szerint az egyszerű (iskolázatlan) emberekhez képest a pap a vallás- és a hittudományok avatott ismerője, aki minden idejét a transzcendens/vallási szféra kérdéseivel tölti el, következésképp, hitük szerint, a papi ima *professzionális*, tehát a benne megfogalmazott kérés nagyobb eséllyel nyer meghallgatást.

> *Én hiába imádkozom, mert azt nem hallgatja meg az Isten, mert vannak vétkeim. Sok. Törekedünk [aggodalmaskodunk]. A szájunk nem hallgat. De a papnak sok érdeme van. De én is imádkozom, s tartom, hogy pénteken nem eszem. Ő imádkozik, hogy térjen meg a jóra. […] Ők nem bűnösek. Ők apostolok! […] Az oláh papoknak van meritjük, mert posztilnak [érdemük van, mert böjtölnek]. Erőst tartsák, ők nem eszik meg a hús pénteken, szeredán, hetfőn, soha. S őket az Isten erőst segíti.* (N41)

Némiképp hasonló viszonyulás tapasztalható a román nyelvű *egyházi imák* terén is, hiszen sokan úgy tartják, „nagyobb ereje van annak az imádságnak, amit a szent nagyságok, a papok írnak", ami természetesen nemcsak a jászvásári püspökségen szerkesztett kiadványokra, imákra érvényes, hanem általában az *írott*, hivatalos katolikus imádságokra. Ez a körülmény az oka annak is, hogy a vallási kérdésekről folyó beszélgetések során sűrű és rendszeres a nyelvi *kódváltás*, lévén, hogy a hivatalos vallási ismeretek közvetítő nyelve a román. A román nyelvet nem vagy csak kevéssé ismerők/beszélők körében azonban a vallási kérdésekről való beszélgetés során gyakran megesik, hogy a beszélgetőtárs egyetlen román jövevényszót sem használ.

Példa a nyelvi kódváltásra:

> *Hogy mondják [ti. az adventisták], hogy Szűz Máriába ne higgyél, mert a legnagyobb kurva volt a föld színén! Ők összevegyítették, Maria Magdalena cu Sfânta Fecioară Maria! Maria Magdalena era, dar ő s-a intors, şi s-a pocătuit in felul ăsta [Mária Magdolna valóban az volt, de megtért, bűnbánatot tartott, hogy Krisztusnak a lábait a könyveivel mosta, s a hajával dörgölte a lábait, halltál még ilyenről a világon]?! (N64)*

Példa a magyar nyelvű beszédre:

> *Bibliánk van nekünk is, az egy írás [könyv], lehagyva az Istentől, Jézustól […] S abba írja, hogy Ádám csóré [meztelen] volt. Csórén élt, meddig hogy nem ett az almából. S most volt*

a tévébe, hogy egy ember levetkezett csórén, s úgy járt, azt mondta, ő mostantól szent, nem mikor meghal. S béadta a törvénbe [feljelentette] azt az ortodox izét, hogy minek keresztelték meg őt ortodoxra, me ő nem akart a' lenni. Kért parát [pénzt], minek megkeresztelték az ortodox hitre. (N72)

Előfordultak olyan esetek is, amikor a vallásról folytatott beszélgetésben nem a nyelvi kódok váltogatása, hanem metaforikus, *képi nyelv* használata volt jellemző, amit vagy a nyelvismeret hiánya, vagy a félnyelvűség állapota, vagy a vallási ismeretek hiánya tett szükségessé.

Egy marha, amikor elmentél mellette, s bönköl [bőg], akkor az érzi, hogy tiszta vagy, vagy nem! Az a marha meglássa, că are merit [érdeme van], de mi nem látjuk! Az egyik fejünkön, a jobb oldalon, a jó van, pe stânga: dracu! [balunkon az ördög]. Mert a marha nem iszik [ti. alkoholt]! Are merit să vadă. Noi nu avem merit! [Méltó ahhoz, hogy lásson. Nekünk nincs érdemünk.] (F90)

Erőst nagy véteknek hagyta a pap, hogy a kollektív timpján [a téesz idején] vasárnap mentünk a mezőre… Én Istenem, szakadott meg a szívem, hogy én elhagytam az Istent! Bizand [esküszöm], addig búsultam, hogy immá szégyelltem magamat, olyan gamat [mocskos] vétkesnek érzettem magamat. (N72)

Voltak olyan helyzetek, amikor az ima hatékonyságát nem az egyházi személy és nem is a szent szavak, hanem a *csodatevő*nek hitt szent és az azt ábrázoló, felszentelt *kép* okozta vagy erősítette.

Hétfő volt, elment [ti. az apja] az erdőre, s mondta, hogy írjam ki a leckét, s én olyan erőst féltem tőle, hogy bementem, nem tudta senki, letérdeltem a kép elé, s esszefogtam [összetettem] a kezemet, s azt mondtam, én Istenkém, mint hogy hazajöjjön, megverjen – vert, hamis [szigorú] volt –, jobb üsse meg egy fa az erdőn ott. Eszem ennyire vitte. Hatesztendős gyermek voltam. […] Akkor hazajött, de egy hétre meghót. Megölték.[497] (N72)

[497] Az eset később fájdalmat és lelkiismeret-furdalást okozott az adatközlő számára. Véteknek minősített tettét azóta is igyekszik jóvátenni édesapja üdvösségéért mondott imával, illetőleg a pappal mondatott misékkel.

Imaalkalmak, imatípusok

Az imádkozás *gondolat*ban, azaz csendben folyó *vallomás* vagy *párbeszéd*, amit kívülálló nem hallhat. Az imádkozás külső körülményei megfigyelhetők, ám az imáról, a benne megfogalmazott egyéni kérdésekről csak az tudható meg, amit az adatközlők felfednek. A jelenség megismerése és leírása a témáról folytatott *beszélgetés*ek révén nyert adatok összegzésén alapszik.

Reggeli ima

A római katolikus egyház a reggeli *(áldást) kérő* és az esti *hálaadó ima* mondását írja elő, ezek elmulasztása gyónáshoz kötött *bűn*. Az imamondás *helyi alkalmai* ennél jóval gazdagabbak, voltaképpen a nap minden jelentősebb szakaszában elhangzanak/elhangozhatnak. Generációtól, nemtől és egyéni habitustól függetlenül általános gyakorlatnak mondható, hogy a helyiek a *reggel*i ébredést követően *kereszt*et vetnek, sokan rövid, *spontán* felajánló vagy kérő *fohász*t is megfogalmaznak, vagy elmondják valamelyik *katolikus imá*t, rendszerint a Miatyánkot; mások mindezt arcmosás közben végzik el. Lényeges, hogy a reggeli és a nap közben elmondott ima körülményeit az évszakok és a ház körüli teendők is meghatározzák, aminek eredményeképpen az imát sok esetben valamilyen profán cselekmény végzése közben mondják el, gondolatban.

> *Ezeket csitiltam [olvastam], de most [ti. ősszel] nem, most van dolog, ha este bejövök, fekszem le.* (D55)

Az elmondások szerint a *fogadalomimá*kat (Brigitta, Jézus szíve stb.) általában reggel, a felkelést követően olvassák el, hogy a napi teendők közepette vagy a nap végi fáradságban meg ne feledkezzenek a fogadalomról. Van, aki a mezőgazdasági munkák ideje alatt (tkp. tavasztól őszig) nem is vállal fogadalmi imát, vagy arra az időszakra önkényesen felfüggeszti az ima mondását.

Esti ima

A rendelkezésemre álló adatok tükrében úgy tűnik, az *esti ima* hálaadó és felajánló jellegű, az imádkozás körülményei ez esetben is egyénenként változnak. Egyesek fekve vagy ágyon ülve, alvás előtt, gyakran fél szemmel a televízióműsort követve mondanak el rutinszerűen egy-egy imát (Miatyánk, Üdvözlégy, Dicsőség), esetleg a rózsafüzért, amit adott esetben spontán fohász, saját költésű ima is kísérhet, kiegészíthet.

Este el vagyok esve [itt: fáradva], keresztet vetek, s egy Tatăl nostrut [Miatyánkot], s akkor ennyi. (F90)

A *jó* történésekért hálát mondó és a *rossz* történések rendezését, a vétkek megbocsátását kérő *esti ima* gyakran fohász jellegű, azaz spontán, és sok esetben a reggeli kérőimák *tükörkép*e. Az egyházi imák végén saját szavakkal köszönetet fogalmaznak meg a nap eseményeiért: az eledelért, az egészségért, az erőért, a természeti katasztrófáktól és a társadalmi konfliktusoktól való megmenekülésért stb. A *hálaima* rövid, könnyen átvált újabb kérő imába, ebből adódóan a hálaadó és a kérő fohászok gyakran *azonos tartalmú* szövegeket alkotnak. Egyik adatközlő például a következőkben foglalta össze az esti ima tartalmát:

Elköszönöm az Istennek, hogy megsegített, hogy elvégeztem a darabot [itt: a föld megmunkálását], s aztá' kérem még, hogy ezutá' se hagyjon el, hogy adjon nekem erőt, hogy győzzek, hogy tudjam kikeresni a kenyeret, mert azt az ember kell kikeresse.

Az esti imaszándékok egyike, kivált az idős vagy a beteg emberek imagyakorlatában, a *jó halál*ért mondott ima. Ez az ima két kérést tartalmaz, egyrészt az agónia elviselhetőségét és a keresztény halált,[498] másrészt – súlyos betegség, depresszió vagy egyedüllét esetén – magának a halálnak a mielőbbi beállását. Mindkét kérés mögött – a túlvilági sors befolyásolásán túl – a halál okozta társadalmi, családi krízis és szenvedés megrövidítésének a szándéka áll. Az alább közölt idézet egy virrasztáson elhangzott *siratás*ból származik, ahol a halott nő lánya éppen azt „siratja", mondja el, hogy édesanyja élete utolsó szakaszában azért imádkozott, hogy inkább haljon meg, mintsem a fiai életét nehezítse öregségével, betegségeivel.

Nu cred că s-a rugat om pe pământul ăsta atăta căt s-a rugat ea [Nem hiszem, hogy van a világon valaki, aki annyit imádkozott, mint ő (ti. az adatközlő édesanyja)], hogy ne maradjon senkinek a fején. Örökké azt mondta, hogy mindenkinek megvan a famíliája, megvan a nehézsége, mit várjak tőlük? (N29)

A napközbeni („állandó") ima

Tánczos Vilmos feljegyzi, hogy Moldvában több helyütt találkozott az imamondás általa *középkoria*snak nevezett módjával, az állandó imában élés gyakorlatával (Tánczos

[498] Ti. tiszta lelkiállapotban, a betegek kenete (utolsó kenet) szentségének az állapotában és égő gyertyánál.

2001, 232). Ez a megállapítás jó néhány magyarfalusi ember imagyakorlata esetén is relevánsnak tűnik akkor, ha számba vesszük azt a körülményt, hogy az imádkozás *nem elkülönített idő*ben, hanem *munkavégzés* vagy éppen a munka helyszínéhez való gyaloglás közben történik. Más a helyzet a fekvő betegek esetén, ahol valóban jellemző a sűrű, ha úgy tetszik „állandó" imamondás, főként ott, ahol morális megfontolásból vagy anyagi források hiányában nincs televízió, vagy ahol a betegek magányosan töltik mindennapjaikat.

> *Nekünk kell bár egy óra egy napra, hogy minden imádságunkat elmondjunk. B. van, hogy felkel háromkor is. De este fekszünk le. Ő háromkor fel van kelve. Nem csinál semmit, amíg el nem mondja az imádságokat. S én sem. Veszem az íráskáimat [könyveimet], van háromnégy, s ami kell aznapra, azt mondom el. Az olvasókat es. Addig nem kelünk fel, amíg el nem mondjuk az imádságokat.* (N80)

Az átlagtól eltérő – ugyancsak több órát igénybe vevő – imagyakorlatot folytat a településen élő két *harmadrendi szerzetesnő*, akiknek imarendjét az egyházi előírások határozzák meg.[499]

Az ima iránya

Az adatok tükrében úgy tűnik, Magyarfaluban az ima/fohász értelme és *cél*ja nem minden esetben a baj és a balsors elleni védelem kieszközlése. Ellenkezőleg: a munkafolyamatok és végső soron az emberi élet történéseinek imába foglalása abban a hitben/tudatban történik, hogy azzal Isten szuverenitását – ha úgy tetszik, a sorsot – nem befolyásolják. A kérő imába foglaltak megvalósulása lehet ugyan az imameghallgatás következménye, ám a be nem teljesült kérés esetén sokan úgy vélekednek, hogy az imában megfogalmazott kérés ellenkezik Isten tervével, vagy Isten nem találta érdemesnek az imádkozót a kérés teljesítésére. Lényeges, hogy hitük szerint az imádkozás *párbeszéd*, amire az ima címzettje előbb-utóbb „válaszol".

> *Ha imádkozunk, az Isten megmutassa, de az ember nem veszi számát [nem jön rá]! Az ember nem veszi számát, mikor menen elébb [ti. túl van a nehézségen]! Hogy menen elébb! Mert az Isten megsegíti az embert, de nem hirtelen! Sok rosszat is meg kell élni!* (N60)

[499] A *harmadrend* olyan *vallási társulás*, ahol a tagok a világban élnek, ám valamely szerzetesi intézmény – Magyarfaluban a ferences rend – szellemében és felsőbb irányítása alatt a *keresztény tökéletesség*re törekszenek. A helyi harmadrendű szerzetesnők egyedülálló, a szülői háznál élő, ötven év feletti nők, akik vallásos kötelezettségeik teljesítése mellett maguk is háztáji gazdálkodással és állattartással foglalkoznak.

Én nem tudom mondani, hogy nem segített! Lehet, hogy kértem, s nem adta meg, de akkor az annyi, hogy nem érdemeltem meg! Én nem vettem számba [nem mérlegeltem], hogy ne, kértem, s nem segített meg. Én ezt így soha nem gondoltam meg. (N62)

A szakrális kommunikáció kutatásának egyik kérdése éppen az ima *irányultságá*ra vonatkozik, nevezetesen arra, hogy vajon az ima *monológ* vagy pedig *dialógus*. Ugyanis ha az ima monológ, felmerül a kérdés, hogy az adott szöveg mitől lesz mégis ima; ha pedig dialógus, magyarázatot kell adni arra a kérdésre is, hogy a másik fél (az istenség, a szent) hogyan vesz részt a dialógusban (vö. Lovász 2002, 28). Bizonyosra vehető, hogy nem csak az ima, a vallás egésze is többsíkú jelenség, olyan rendszer, ahol legalább három mező találkozik. A vallásban – akárcsak az imában – a) az egyén egy másik, *transzcendens* világ lényeivel létesít kapcsolatot / kommunikációs viszonyt *(vertikális irány);* b) ugyanaz az egyén *társadalmi* kommunikációban is részt vesz *(horizontális irány);* c) végül mind a vertikális, mind pedig a horizontális irányú kommunikáció során az egyén *önmagára* reflektál (*belső irány* / autokommunikáció).[500] Mindezt az imára vonatkoztatva úgy fordíthatjuk le, hogy: a) az imádkozó Istenhez intézett imájában b) társadalmi kapcsolataira reflektál (például házassági probléma rendezéséért mondott ima esetén); c) miközben mindvégig saját magáról, életéről, lelkiállapotáról gondolkodik és tesz vallomást.

Az ima tárgya

Rendkívül kevés olyan esettel találkoztam, ahol az előbbiekben felsorolt egyéni imaszándékok mellett egyéb (*egyetemes* vagy *helyi* egyházi) *imaszándék*ok is megjelentek. A felnőttek imaszándékai között azonban általános és rendszeres a *halottakért* mondott ima, ami egyébiránt vallásos kötelezettség is. Idővel a saját halottért mondott ima egy-egy virrasztás, temetés, halotti mise alkalmával, valamint a hallottak napján mondatik el. A mindennapokban azonban a spontán megemlékezést, helyi szóval élve „a holtak szóbahozását", könnyen követheti imamondás és/vagy alamizsnaosztás (Tánczos 2001, 210). A halottakért mondott ima sajátossága, hogy célját tekintve a halott üdvözülését hivatott elősegíteni vagy gyorsítani, hatását tekintve azonban az imádkozó lelki nyugalmát (is) előidézi. Ez a jelenség is mutatja az ima – és a vallás – többsíkúságát.

Mindennap elsiratom. Elbeszélem. Várom. Amikor nagy necazba [nehézségben] vagyok, akkor én örökké hezzik gondolok, hogy én is el kell érjek oda, s ki tudja, hogy lesz ott. (N74)

[500] Ezzel a kérdéssel mások mellett Platvoet foglalkozott, elméletének rövid összefoglalását lásd Lovász 2002, 10–11.

A rozariut [rózsafüzért] mondom másokért vagy a holtakért. (N40)

Néhányan a településen élő *betegek*ért, a *szegények*ért is imádkoznak, továbbá a pap kérésére a *misszió*ban tevékenykedő papságért és ehhez kapcsolódóan a *bűnösök* vagy a *pogányok* megtéréséért. Ezek az imák nem spontán, hanem egyházi imák, amiket a *konkrét felajánlások* tesznek személyessé és aktuálissá.

Nekem van még egy, a pap adta volt egy esztendeje is eltelt, hogy mondom pentru misionari [misszionáriusokért]. Másnak is adott. (N80)

Imádkozom a holtakért, az élőkért, a dusmánokért [ellenségekért]. Ha lenne să se intoarcă la bine [hogy a jó útra térjenek]. Ne haragudj rájuk, hanem imádkozz, hogy az Isten térítse meg őket, mert egy idő után meg lehet térítse őket! (N62)

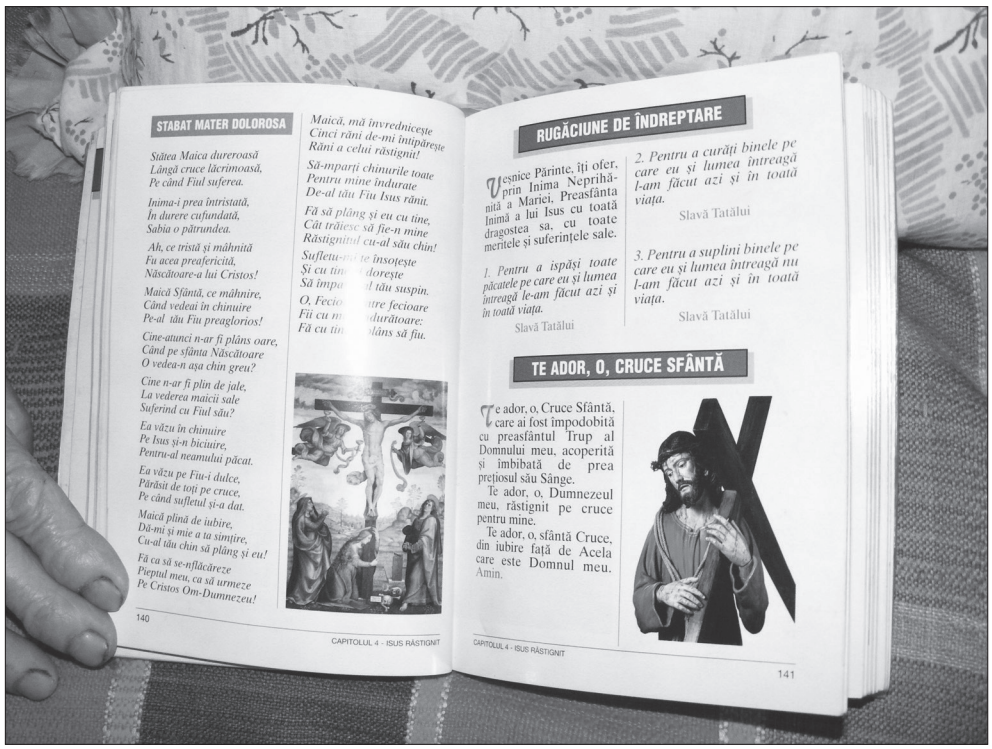
Itt kell szót ejteni a magyarfalusi édesanyák külföldön vagy éppen helyben élő *gyermekeikért* mondott imáiról, ami sokszor az egyetlen „eszköz" arra, hogy a szülők hatást gyakorolhassanak a felnőtt gyermekük (vallásos) életére.[501] Nem mellékes, hogy erre a feladatra maga az egyház, illetőleg a helyi pap (is) kéri és emlékezteti a szülőket. A pap az elszármazottak életkörülményeiről, vallásosságáról rendszeres tájékoztatást kér és kap a településen élő családtagoktól, legfőképpen a *gyónás* keretei között, ahol a gyónóknak elvileg őszinte választ kell adniuk a pap ilyen irányú kérdéseire.

Én Istenkém […] nap nincsen, édes kicsikém, nem kétszer, nem tízszer, hanem ötvenszer, lehet százszor, minden két-három lépésre, mikor eszembe jutnak, mondom: Szent Atyám, sajnáld meg, s térítsd meg, hogy imádkozzanak, s ne hagyd Jézuskám, hogy bejussanak a pokolba! A Szentséget [ti. Oltáriszentséget], amikor a pap emeli, akkor azt mondom: Szent Atyám, térítsd meg a gyermekeimet, hogy imádjanak, ne maradjanak a rosszra! Hát mit még csináljak egyebet?![502] (N76)

Nem egy esetben értesültem olyan *imaszándék*ról, ahol az imádkozó egy-egy rossz habitustól *(dohányzás, alkohol, káromkodás, agresszió)* való megszabadulás vágyából imádkozott. Az ilyen cselekedetek elvégzését helyettesítő ima hitük szerint idővel véget vet a kényszeres cselekvésnek, szenvedélybetegségnek.

[501] A településtől távol élőkért mondott imának hivatalos formái is vannak. A keddi Szent Antal-litániában például a katonákért, az iparban dolgozó apákért rendszeresen imádkoznak. Vö. Tomka 1982, 301.

[502] Ezt a gyakorlatot más katolikus közösségekből is feljegyezték. Lásd Bárth 2006, 129.



Keresztút-imakönyv

Mondták neki [ti. Almádi Mihály látó], hogy amikor nyúlsz a cigarettáért, akkor mondj el egy Miatyánkot, egy Üdvözlégyet, egy Dicsőséget! S addig mondta, amíg kiszokta [leszokott róla], hogy nem pipált egyáltalán. S a szitkolózással is így volt. (N46)

Sajátos és ritka imaformának tekinthető a *passió* eseményeinek felidézése, a szenvedő Krisztussal való tudati, érzelmi síkon történő *azonosulás*. Az élmény kialakításában és átélésében jelentős szerepe van a *keresztút stációi*t megjelenítő *illusztrációk*nak. E „képi" imádság meditációként is értelmezhető, ami merőben eltér attól az általános imagyakorlattól, ahol az imádkozó voltaképpen saját ügyeit-bajait fogalmazza meg. E szövegek elmondása során az imádkozó Krisztus halálát, Mária fájdalmát valóságszerűen éli át (vö. Lovász 2002, 50; Tánczos 2001, 238). Ez a jelenség ellenben kivételes, néhány idősebb nő gyakorlatában találkoztam vele.

Olyan szépen írja, hogy sokszor csitilom [olvasom], s sírok. (N76)

A spontán fohászok

Végül szót kell ejteni az ún. *spontán fohászok*ról, közelebbről azok nyelvi kérdéseiről. Említettem, hogy az egyházi, azaz a kötött imák jelentősége és ereje abban van, hogy bennük a mindenkori ember (alap)igényei jelennek meg. Ezeket a kötött imákat szervesen kiegészítik az egyéni felvezető, kísérő vagy záró *intenciók*, *kérések* és *ajánlások*, amelyek a kötött imákat személyessé teszik.

> *S utoljára, az imádság után […] kértük, hogy tátánk legyen jó, tudja kikeresni [ti. a mindennapi kenyeret], adjon az Isten egészséget nekije, vagy az Isten az életet szaporítsa meg [adjon bőséget], amire avem nevoie [amire szükségünk van].* (N36)

A felnőttek körében a spontán kimondott vagy gondolatban megfogalmazott ima – akárcsak a helyi, közösségi interakció nyelve – *magyar nyelvű*.[503]

> *Biankám leesett a kertről [kerítésről]. Én Istenem! Úgy sírt! Minden szívből! Mondom, én Istenkém, ne szárassz el! Jaj, Szűz Máriácskám ne hagyj el!* (N36)

> *Hallod-e, higgy meg, hogy mikor én lipszilok [hiányzom] egyszer a miséről, akkor én érzem az egész testemből, hogy olyan beteg vagyok! S azt mondtam: Szent Atyám, ha akarsz, segíts meg, még most este menjek el! Mikor jöttem vissza a miséről, akkor lehetett vóna fussak ki a templomtól az erdőig, higgy meg! Úgy megbiztatott az Isten! Bizand [esküszöm], látom én a szememmel, hogy így van!* (N76)

> *Nekidőlök a templomnak, imádkozom, kérem az Istent, bocsásson meg, mert nem tudok ülni a templomba! Nem tudok, mert rossz, jön revám egy nagy nehézség, s jön, hogy essem le! Úgy nyuvaszt [fullaszt], hogy csúfság!* (N64)

A magyar nyelvű spontán imák sajátossága, hogy egyesek a bennük megszólított természetfeletti lényt, Istent vagy a szenteket *magázzák*, a román és persze a magyar nyelvű *egyházi imá*k ellenben *tegező* megszólítást alkalmaznak.

> *Örökké mondom: Boldogságos Szűz Mária segéljen meg!*
> Úgy mondja neki, kend?
> *Én azt gondolom, hogy Isten egy kicsit nagyobb, mint én! Egy ember is, ha nagyobb [idősebb] nálam 4-5-6-7 esztendővel, akkor azt mondom neki, hogy kend. Én úgy mondom: Én Istenem,*

[503] A kérdés nyelvészeti hátteréhez lásd Benő 2004, 23; Kontra 2001, 72–75.

segéljen meg, vagy Boldogságos Szűz Mária, segéljen meg kend es – mert ők nagyobbacskák, mint én! (F90) (Vö. Mohay 1993, 53–66; 2002, 45–57.)

Bucură-te Marie, cea plină de har, Domnul este cu tine, binecuvântată eşti tu… [Üdvözlégy Mária, kegyelemmel teljes, az Úr van teveled, áldott vagy te…]

A spontán *fohászok* általában a *napközbeni imádkozás*ban töltenek be fontos szerepet, a zökkenőmentes, eredményes *munka*végzést, a családi és világ*békét*, valamint a természeti *csapások ellen*i védelem vágyát fogalmazzák meg.

Akkor mondom, vessek keresztet a darab [földparcella] végébe, mert végeztünk, hogy hálájom a Szűz Máriát, a Jóistent, hogy végeztünk, hogy megbírtam kapálni is, lebírtam szedni is. (N79)

A magyar nyelvű fohászok az egyén mindennapi *életvilágát* markánsan tükröző *kérő* vagy *hálaadó* imák,[504] elfogadható tehát Heilernek az álláspontja, miszerint az imák valójában az imádkozó érzésvilágáról, annak állapotáról nyújtanak képet (Heiler 1932, 16–17, 36–37, 65, 239–250).

A testet kell vigyem, mert ez test, s ez kell fájjon, csak a lelkemet ne hagyja el! Szűz Máriával én beszélgetek, mind egyvel, mind veled most! Sokszor mellettem van, érzem, hogy még meglök, hogy én vigyem [ti. tartson ki]! S mondom, hogy az emberemért vittem egy imádságot egy esztendeig, mert erőst sajnáltam, sokat sínylett [kínlódott]! (N72)

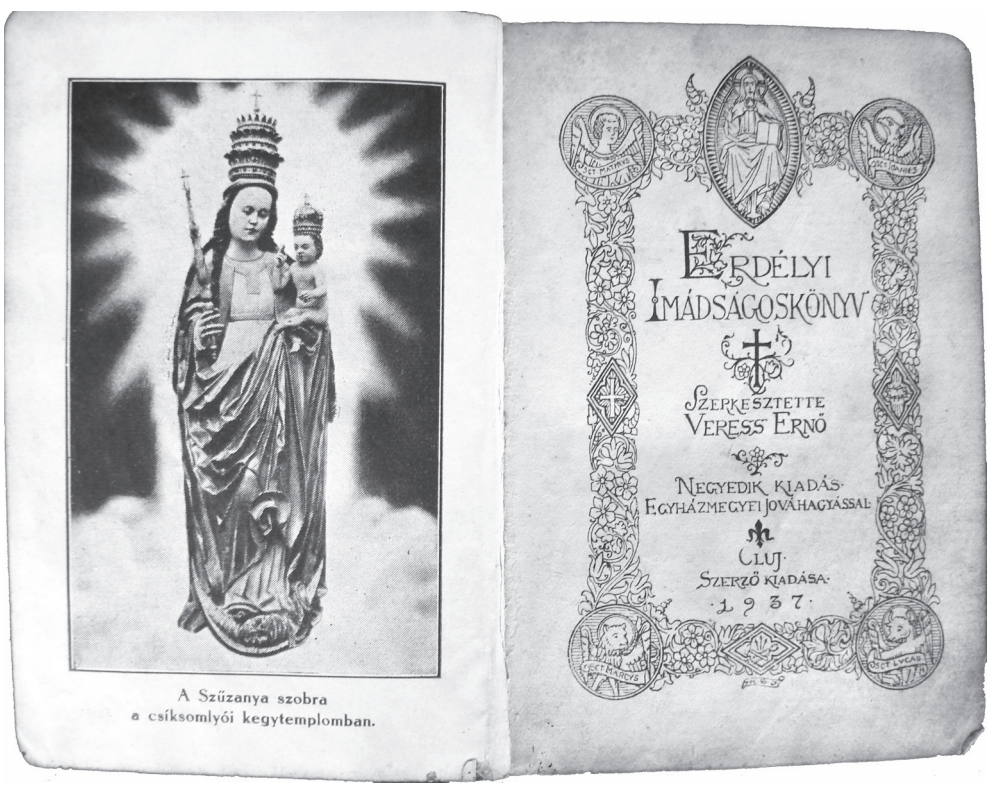
Vannak helyzetek, amikor a spontán fohászok nem a hivatalos román imákat kísérő, hanem azokat helyettesítő imák. Bizonyos esetekben ennek az az oka, hogy az egyházi imákat nem ismerik; az ebben érintettek írni-olvasni sem tudnak, és a román nyelvet sem ismerik. Mások úgy vélekednek, hogy a magánköltésű ima az egyházi imával azonos értékű, mi több, minthogy anyanyelvű, az ember legbensőbb valóságából ered, ezért ez tekinthető igazán Istennel folyatott párbeszédnek.

Én azt akartam mondani, hogy amikor mondom a Tatăl nostrut [Miatyánkot], akkor nekem nincs ott a gondom [ti. nem figyel oda]! Tudom, hogy az az importánt [fontos], mit tudom én, de nincs ott a gondom, de én, amikor imádkozom, cu cuvintele mele [saját szavaimmal], akkor tudom, mit kérek, tudom, hogy miért kérek bocsánatot. De hogyha mondom a Tatăl nostrut, akkor mondom mint egy poeziát [verset]! […] Nekem így esik jól, így mondom, mondom neki, hogy bocsáss meg Istenem, nem tudom mondani a Tatăl nostrut, mert nincs ott a gondom,

[504] Lovász Irén ezt az imatípust „magam költöttem imádság”-nak nevezi. Lovász 2002, 25. Lásd még Gál 2000, 248; Mauss 1971, 160.

Te [ti. Isten] elhiszed, amit mondok, én ilyen vagyok, most ne haragudj! Én így szoktam, s utána jól érzem magam. Mondom, hogy vigyázz rám éjszaka, lehet, hogy bolond vagyok, de úgy érzem, hogy felel nekem! Szerintem nincs mindenki így. (N30)

A magánimákból, fohászokból nehezen olvasható ki valamiféle törvényszerűség arra nézve, hogy milyen gyakori vagy milyen jellegű a nyelvváltás. Annyi bizonyos, hogy a román nyelvet nem ismerő idősek „szakrális" nyelve a helyi magyar nyelvjárás, a román dominanciájú kétnyelvű gyermekek nyelve pedig román; a többi réteg nyelvhasználata *szituációnként* változó. Fontos hangsúlyozni, hogy nemcsak a moldvai dialektus, hanem a nyelvjárások általában is sajátos beszélt nyelvi norma szerint működnek, közös jellemzőjük, hogy (többnyire) nincsenek írásban rögzítve, ezért bennük nagyobb a tolerancia az alternatív megoldások irányába (Sándor 2000, 13). A moldvai magyar nyelv esetében ez nem a nyelvjárás, köznyelv, irodalmi nyelv váltogatása, hanem a kétnyelvűség sajátos ötvöződése formájában nyilvánul meg, ami arra enged következtetni, hogy a sűrű kódváltás nem minden esetben azonos az egyik vagy a másik nyelv dominanciájával vagy preferenciájával. A vallási rendszer



Erdélyi imádságoskönyv 1937-ből

nagyobb „egészét" tekintve azt tapasztaltam, hogy: 1) a *hivatalos*/egyházi *kultusz* és a hozzá kapcsolódó rítusok nyelve *román;* 2) a vallásról folyó *kommunikáció kétnyelvű*, és intenzív kódváltás jellemzi; 3) a természetfeletti lényekkel való *személyes kommunikáció* nyelve pedig a (helyi) *magyar* dialektus.[505] A félnyelvűséghez közel álló helyi kétnyelvűségben fokozatok és generációs különbségek is kitapinthatók. A kódváltás a nyelvi kapcsolatok tükrözője is, egy kommunikáció során többször változhat aszerint, hogy a téma, a kommunikáló felek vagy a szituáció mit kíván meg. A vallás / az egyház (mint intézmény) valóban előmozdítója, de nem egyedüli okozója a szakrális szférában éppen zajló nyelvi folyamatoknak, nyelvcserének. Annak ellenére, hogy a hivatalokban a román nyelv dominál, továbbá a nyelvpolitika asszimilációs stratégiái eredményesek, Magyarfaluban jelenleg (egy) additív kényelvűség tapasztalható,[506] hiszen mind a román, mind pedig a magyar nyelvnek megvan a saját szférája, adott esetben presztízse. Tapasztalataim szerint Magyarfaluban a természetfelettivel való kommunikációban a nyelv nem akadályozó tényező,[507] vélhetően azért is, mert értelmezésükben a fogalmi rendszerű, tételes vallásossággal ellentétben a természetfeletti leginkább szubjektíven értelmezett („nyelvfeletti") igazságokban (élmény, tapasztalat, hit) válik „megfoghatóvá", elképzelhetővé, érezhetővé, hihetővé.[508] A nyelv problematikája kapcsán végül hangsúlyozni kell azt is, hogy az imára (és általában a vallásra) vonatkozó adatok tartalmi, formai mibenlétét, s ebből kifolyólag a kutatási eredményeket a *kutató nyelve* is meghatározhatja, hiszen könnyen megeshet, hogy a moldvai magyar adatközlő a *bennszülött*, a *román*, az *erdélyi*, valamint a *magyarországi* kutató nyelvétől és hozzá fűződő szimpátiájától függően önti nyelvi formába gondolatait, ez a szituáció pedig könnyen vezethet akár egymástól merőben eltérő kutatási eredményekhez is (Kontra 2001, 71).

Rózsafüzér

Az egyházban a *rózsafüzér* a Krisztus-központú *Mária-tisztelet* egyik formája. A katekizmus a rózsafüzért a *népi vallásosság ájtatosság*ai között említi (n. n. 2006, 737; KEK 1994, 343). A rózsafüzér nem csak ima, *kegytárgy* is, mellyel a hatályos egyházjog szerint búcsú nyerhető (n. n. 2006, 737–738; Szenes 2008, 66; vö. Thomas

[505] A magyarországi szlovákok hitéletének nyelvét vizsgáló Gyivicsán Anna ugyancsak egy sajátos kétnyelvűséget tapasztalt, ám lényeges különbség, hogy a szlovákok nem a népi, hanem a hivatalos vallásgyakorlás szintjén élnek a kétnyelvűség lehetőségével. Gyivicsán 2000, 32–33.

[506] A kétnyelvűség azon típusa, ahol a második nyelv ismerete/használata nem vonja maga után az anyanyelv kiszorulását. Lásd Kontra. 2001, 79.

[507] Lásd Boross pusztinai esettanulmányát. Boross 2004, 276.

[508] A kérdésről a népi vallásosság jellemzői kapcsán hosszasan szó esett. Lásd Bartha 1980, 89; Erdélyi 1985, 17–18.



Rózsafüzér a falon

1971, 31). A vonatkozó kutatások megállapításai szerint az imafüzéreket az állandó imádkozás igénye hozta létre, a rózsafüzérhez tartozó ún. *titkok* pedig a katolikus hittételek memorizálását szolgálták, segítették.[509]

A következőkben röviden áttekintem a *rózsafüzér* magyarfalusiak vallásosságában megfigyelt kultuszát, a kultusz funkcióit. A megkérdezettek szerint a rózsafüzér (és általában a vallásos célra használt tárgy) a papi *áldás*t követően válik alkalmassá arra, hogy kapcsolatot létesítsen a természetfelettivel, ám a szentelés laikus módja is elfogadott, mely során az egyén belemártja a templom két bejáratánál található szenteltvíztartó valamelyikébe az *olvasó*t, miközben elmondja például a Miatyánkot vagy más egyházi imát. Mások a húsvéti tűzszenteléskor, vagy ahogyan egyik nyári terepmunka alkalmával megfigyelhettem, a Nagyboldogasszony-napi virágszenteléskor, a virággal együtt felemelik és így szenteltetik meg a rózsafüzért.

A rózsafüzér a *helyi vallásosság* fontos eleme. Visszaemlékezések szerint a helyi plébánia megalakulását megelőző időszakban a rózsafüzér a *vasárnapi, közösségi kultusz* alapja volt (vö. Tánczos 2001, 253). A kántor vezetése alatt elmondott rózsafüzért

[509] A rózsafüzérről a magyar népi vallásosságban lásd Barna 2006, 11–21; Lengyel 2008, 372–391.

különféle egyházi énekek, litániák és egyéb imádságok egészítették ki. Ez a gyakorlat napjainkban is működik, azzal a különbséggel, hogy nem a liturgia helyett, hanem a liturgia előtt imádkozzák el közösen a templomban. A rózsafüzér hatékonyságába vetett hitet mutatja, hogy sokan a mise alatt is azt imádkozzák. Különösen az idősek körében elterjedt hit, hogy a rózsafüzér a „legfontosabb imádság", ami a mozgáskorlátozottak számára a *misével egyenértékű* vallásos cselekménynek számít.

Mondjuk az olvasót, ez a legimportántabb [legfontosabb].

Azt mondja az írás az olvasóról, hogy akármilyen bűnös ember legyél a földön, ha elmondod minden szívedből, odaajánlod, hogy Atyám, én ezt ennek a léleknek adom, […] kiveszi [ti. a szenvedőhelyről]. (N76)

Magyarfaluban egyébként a rózsafüzér legegyszerűbb típusát imádkozzák, ami egy *Hiszekegy*ből, öt *Miatyánk*ból és ötvenhárom *Üdvözlégy Mária*-imából áll, elmondása mindegy fél órát vesz igénybe. Érdekes, hogy az ún. *titkok*at Magyarfaluban csak kevesen használják a rózsafüzér mondásakor, aminek az lehet az egyik oka, hogy a titkok könyvből olvashatók csak el, ami kötöttséget jelent, és amit, például kapálás közben nem lehet megvalósítani. Az egyik férfi villanyoltás után szokott hozzáfogni a rózsafüzér imádkozásához, mint mondta, „mintsem utána még fel keljen keljek, s leolítsam a világot [eloltsam a villanyt], jobb nem csitilom el, ott az Isten, ha akarja, béveszi [meghallgatja] úgy es". A rózsafüzér imádkozását nemcsak a pap, hanem az egyházi sajtó is szorgalmazza, azonban a leghatásosabb motivációt az egyéni *álomélmények*ben szerzett „tapasztalatok" nyújtják, ahol a rózsafüzér egyedülálló *üdvszerző* eszközként jelenik meg.

Mit üzent *[ti. Szűz Mária a szőkefalvi látóasszony révén]?*
Să facă pocăință. Să zică rozariu, să facă post, că o să vină vremuri grele [Hogy tartsanak bűnbánatot. Hogy imádkozzák a rózsafüzért, hogy tartsanak böjtöt, mert nehéz idők jönnek], látod-e milyen időket élünk? (N80)

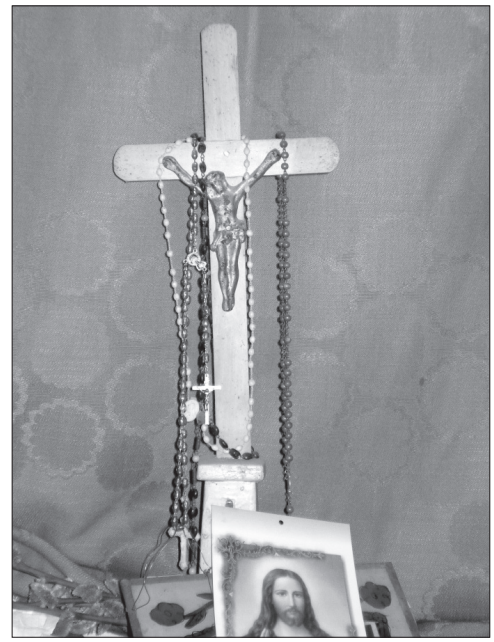
Voltam Onești, beteg voltam, el voltam gyónni, a pap azt mondta, hogy örökké mondjam a rozáriut [rózsafüzért], azt mondta, ne hagyjam el egyik nap sem. Mondtam neki, hogy imádkozom Mártához is, s azt mondta, jó. De ha eltelik 9 kedd, akkor hagyjak egy pauzát [szünetet], mondjam a rozariut is. S imádkozom örökké. (N57)

A rózsafüzér-ima erejébe, hatékonyságába vetett hitet mutatja, hogy sokan napi rendszerességgel mind a négy titkot *(örvendetes, fájdalmas, dicsőséges, világosság)* elimádkozzák, ami hosszabb időt vesz igénybe; érdekes, hogy ez a gyakorlat többnyire az idős *férfiak*ra jellemző.

Az olvasók itt vannak az ágyon. Mondja az emberem [férjem] is. Nem fekszem le, kétszer is, háromszor is mondom. […] Az úton is mondja az emberem. Enser [mindig]! (N64)

Tátám, amikor halt meg, akkor kérte az olvasót, ott, ahogy kínlódott, kérte az olvasót […] Ahogy mondtuk az olvasót, azt mondta nekem, ülj le ide, hogy öleljelek meg. (N58)

Az imamondás leggyakoribb alkalma az alvás előtti idő, de van, aki gyaloglás vagy munka közben vagy éppen filmnézés alatt mondja el (vö. Bálint 1937c, 21). Van, aki a *Magyar Katolikus Rádió*ban, van, aki a *Jászvásári Rádió*ban közvetített rózsafüzért hallgatja meg, illetve azzal egy időben imádkozza el.



Rózsafüzérek

Én kileltem [megtudtam], hogy mikor van az olvasó a rádióba. Az olvasót mondják este nyolckor. Akkor hagyok el mindent, s jövök ide, hallgatom. (F92)

Miként említettem, a betegek esetében a rózsafüzér fontosságát az adja, hogy az mintegy *helyettesíti* a misét, átveszi a liturgia funkcióit. Bizonyos esetekben egy-egy kisebb csoport vallásosságában vagy egy-egy speciális helyzetben a rózsafüzér (és a Mária-tisztelet) önálló kultuszt alkot a helyi valláson belül, vagy pedig olyan helyeken, helyzetekben, ahol a katolikus hívő nem részesülhet a saját vallási rítusaiban. Amikor egy alkalommal egyik rokonomat meglátogattam a bákói kórházban, éppen a rózsafüzért mondta, többedik alkalommal. Vasárnap lévén, alaposan kifaggatott arról, hogy mi volt aznap a misén, miről beszélt a pap a prédikációban, majd a következőket mondta:

Én ma reggel nem tudtam alunni, megöbrettem [felébredtem], s olyan teli szívemből mondtam az olvasót, hogy úgy tetszett, nekem az Isten úgy bévette, úgy bévette, mintha misét hallgattam vóna ki. (N52)

A példa sok kérdést felvet, ám a konkrét témától nem kívánva eltérni, csak annyit jegyzek meg, hogy itt is példát láthattunk arra a hitre, miszerint a természetfeletti „reagál", „részt vesz" a szakrális kommunikációban. Az is érdekes, hogy bár egy Má-



Szentföldről származó, illatos rózsafából készült rózsafüzér, dobozzal

ria-imáról, Máriához intézett imáról van szó, mégis az Isten az, aki „béveszi" az imát, aki az ima voltaképpeni címzettje.

A miséhez hasonlóan a rózsafüzérhez is kapcsolódnak *csodás élmények*, ami feltételezésem szerint éppen azzal magyarázható, hogy a helyiek értelmezésében bizonyos szempontból vagy bizonyos helyzetekben a rózsafüzér a misével egyenértékű kultusz(forma).

> *Tátám […] félrefogott [ti. hűtlenkedett], […] mámám […] vett minket, s félrevitt egy odájkába [kis szobába], s ott nagy kép volt cu Sfânta Familie [Szent Család kép], s az olvasót egy-egy kétszer-háromszor elmondtuk a napba. Az volt nekünk. […] Tudod-e, hogy megtérítette? […] Úgy megtért […] az Istenen keresztül, […] úgy megtért, hogy ma máig többet soha nem volt féretérve! Soha!* (N36)

Azt tapasztaltam, hogy a különböző Mária-kegyhelyekről (Kacsika, Csíksomlyó, Medjugorje, Lourdes, Fatima) vagy a Szentföldről, a Vatikánból beszerzett rózsafüzéreket megkülönböztetett tisztelet övezi.[510] A tárgyak épségére ugyan figyelmet szentelnek, mégis gyakran találkozni elszakadt, elhasznált imaeszközökkel, amelyeket

[510] E kegyhelyekhez kapcsolódó jelenéseken az ábrázolások alapján maga Mária is rózsafüzért visel. Részletesebben lásd Lengyel 2008, 378–379.

éppen vallásos vonatkozásuk miatt őrzik meg. Sokan úgy vélik, hogy a felszentelt tárgyak funkcióvesztést követően *is* tisztelendők és őrizendők, méghozzá azért, mert állapotuktól függetlenül is a szentre emlékeztető jelképek. Ahogyan az az alábbi példából is kitetszik, az elszakadt tárgyakból egyesek az ima meghallgatására vonatkozó jóslatokat olvasnak ki; a jóslatok többnyire pedagógiai és normatív funkciót töltenek be (vö. Lengyel 2008, 387).

> *Mikor kicsikék vótunk, akkor aszonták vót, hogy ha elszakad az olvasó, akkor Isten nem vette bé az imádságot, de nem igaz, ők mondták úgy, hogy ügyeljük meg, ne szaggasszuk el, me akkor nem lehetett akárhol vegyél olvasót, meg kellett ügyeld [óvnod kellett]. Há most annyi van, minden buzunáromba' [zsebemben] van egy […]. Otthon rendelőztünk [egymást követve használtuk], hogy ki mondja.* (N60)

Az adatközlő elmondása szerint a rózsafüzér nem pusztán egy hosszú imádság elmondását segítő eszköz, hanem a vallásos ember *fegyver*e a rossz elleni harcban, azaz *szent tárgy*. Ezt a vonást Bárth Dániel a kora újkori benedikciós forrásokban is kimutatta, ahol a papi könyörgésekben a rózsafüzér nem mint imaszámláló, hanem mint védelmet nyújtó eszköz szerepel.[511]

> *Írást nem tudott [ti. a férje], az olvasót én tanítottam meg. Sokat imádkozta az olvasót! Amíg beteg volt, ő egybe csak azt mondta, az olvasó volt a kezében. S akkor Szűz Mária lehet, hogy odavette magához, sajnálja lesz. Azt mondta: Ne búsulj, mert nekem Szűz Mária olyan, mint édesanyám, még lehet, hogy jobb is. Mert a keze mindig felettem van, s én semmit nem kell búsuljak.* (N72)

A rózsafüzér tehát gyakran tárgyi minőségében tölt be vallási vagy mágikus funkciót, egyrészt az emberi életfordulókhoz kapcsolódó szokásokban, másrészt pedig egy-egy *preventív*, védekező (mágikus) eljárásban. Sokan ma is a csecsemő mellé helyezik a rózsafüzért, ami a helyi vélekedések szerint a gyermeket megvédi a rossztól, a bajtól. „Azért, hogy a rossz ne közeledjen oda […], hogy ne menjen oda!" Ugyanebből a célból a felnőttek párna alá, mások autóba, műhelybe stb. helyezik ki. A rózsafüzér egyike azoknak a tárgyaknak, amelyet ma is a halott kezébe helyeznek, azaz a halottal együtt temetik el. A rózsafüzér végül identifikációs tárgy, a saját (katolikus) vallás egyik szimbóluma, amit azonban idegen környezetben csak ritkán (tkp. vallásos összejöveteleken, zarándok- és búcsúhelyeken) és kevesen (tkp. idősebb asszonyok) viselnek látványos formában, leggyakrabban zsebbe, táskába rejtve hordozzák magukkal.

[511] Bárth Dániel ugyanakkor azt is kimutatta, hogy ez a vonás a bencés gyakorlatra jellemző, a ferenceseknél hangsúlyosabb az eszköz jelleg. Bárth 2010, 316-317.

KILENCEDEK

A római katolikus egyházban a *kilenced* (novena) olyan *jámborsági* imagyakorlat, ahol a hangsúly a *várakozás*on, a kérés *nyomatékosítás*án van, lévén, hogy elmondása *kilenc* (nem minden esetben egymást követő) *nap*hoz kötődik (n. n. 2001, 770).

Nagy a valószínűsége annak, hogy a napjainkra jellemző új, *paraliturgikus kultuszformá*k az *írásbeliség*, az *olvasás* megjelenésével és terjedésével egy időben s talán kicsit e körülményeknek is köszönhetően honosodtak meg Magyarfaluban. Az egyházi kiadású *vallásos ponyvák*ban, kis *imafüzetek*ben olvasható imák többsége *problémaközpontú*, az emberek mindennapi gondjait fogalmazza meg, azok elviselésére és kezelésére nyújt útmutatást, biztatást.[512] A szövegek vallási, teológiai *ismereteket* is közvetítenek, ugyanakkor azáltal, hogy írott formát öltenek, felidézésükre bármikor sor kerülhet; a tartalom memorizálására már kevéssé mutatkozik igény. A ponyvák gyakran napi rendszerességgel elmondandó imákat tartalmaznak, így a füzetek rövid idő alatt elkopnak. Az imák többsége *fogadalmi* ima. A fogadalom nemcsak az imák meghatározott ideig történő elmondására, hanem azok *terjesztés*ére is vonatkozhat. Így fordulhat elő az is, hogy a faluban sokak által imádkozott vagy ismert imát közösségen kívüli tereken (vásár, kórház) is terjeszteni kényszerülnek.

> *Ha nem csitilnák [olvasnék], akkor nem tudnék imádkozni. Én nem tudnék să compun [nem tudnám megfogalmazni]! Nem tudom, nu am creierul făcut pentru aşa ceva [nem áll rá olyasmire az eszem]. Kinyitom az írást [könyvet], s abból.* (N40)

> *Kellett vegyek egy újat, mert ott, ahol siritettem [lapoztam], megfeketedett.* (N78)

> *Az enyémet elkérte egy asszony az espitálynál [kórházban], s odaadtam. Mikor hazajöttem, akkor mondom A.-nak [ti. a vele egy udvarban élő rokonának]: Add ide az írást, me én az enyémet odaadtam!* (N62)

Az imák továbbadásának a kérését tehát a ponyvákhoz mellékelt instrukciók tartalmazzák, azonban az sem ritka, hogy a tapasztalt csodaélmény hatására az imádkozó maga osztja meg a csodatevő imát másokkal. Sokan nem is tudnak az ima terjesztésére vonatkozó feltételről, lévén, hogy a bevezető részeket kevesen olvassák el. Ilyen rendkívül népszerű imádság például a *Szent Márta-kilenced*, amit meglehetősen sokan imádkoznak Magyarfaluban. Az imát egyetlen, az imádkozó által megfogalmazott célért, kilenc egymást követő keddi napon kell elimádkozni égő szentelt gyertya mellett.

[512] A kilenced típusú imák bácskai párhuzamairól, az imák funkcióiról lásd Silling 2000, 277–288.

Volt még egy, de azt odaadtam az oláhnak oda le az espitályba [kórházba]. Mert erőst szerették, hogy hogy írja. S odaadtam. De odaadtam Mártát is. Ott elé mind levették [ti. lefénymásolták]. Gyertyát is adtam, szentelt gyertyát. Még a doktorica [főorvos] is mondja [ti. imádkozza]. Tőlem! Elosztottam nekik. Úgy szeretnek ingemet, mert azt mondják, hogy erőst nagy dolgot adtam én nekik! (N62)

Azt mondta volt egy asziszтenta [ápolónő]: Dumneta mi-ai dat mie sfânta Marta, nu? Să știi că mie tot mi s-a indeplinit! [Maga adta nekem a Szent Márta-imát, igaz? Tudja meg, nekem minden kérésemet teljesítette!] (N60)

Az iskoláskorú gyermekek és az idősebb korú asszonyok körében jellemző az ún. *első péntek*-kultusz követése, amely a *kilenced* típusú áhítatformához hasonlóan kilenc egymást követő hónap első pénteki napjához kapcsolódik. A kultusz rendje szerint aznap el kell végezni a gyónást, részt kell venni a misén és áldozni kell. Az imádkozó *cserében* kívánságot fogalmazhat meg. Egy nő elmondta, amikor eltervezte, hogy felfüggeszti a kilenced mondását (és a havi gyónást), álmában jelt kapott Istentől arra, hogy ne szakítsa meg a fogadalmát.

Ugyancsak a hónap első pénteki napjához kapcsolódik a *Jézus szíve-áhítat*, ami az előbbi elemek (gyónás, a liturgián való részvétel és áldozás) mellett további feladatokat is tartalmaz. A kultusz Alacoque-i Szent Margit-Mária (1647–1690) nevéhez kapcsolódik. Az imát tartalmazó *Cele nouă întăia vineri ale lunii* (Kilenc hónap első pénteki napja) címet viselő ponyva a Jézus Krisztus által felfedett tizenkét ígéretre épül, amelyek nemcsak az *üdvösség*re, hanem a *társadalmi* és a *szociális* életre is vonatkoznak (n. n. 2005, 4–5). A tizenkettedik ígéret szerint például, aki a *Jézus szíve-kilenced*et elvégzi, végső búcsút nyer, és bűntől mentes állapotban éri a halál.



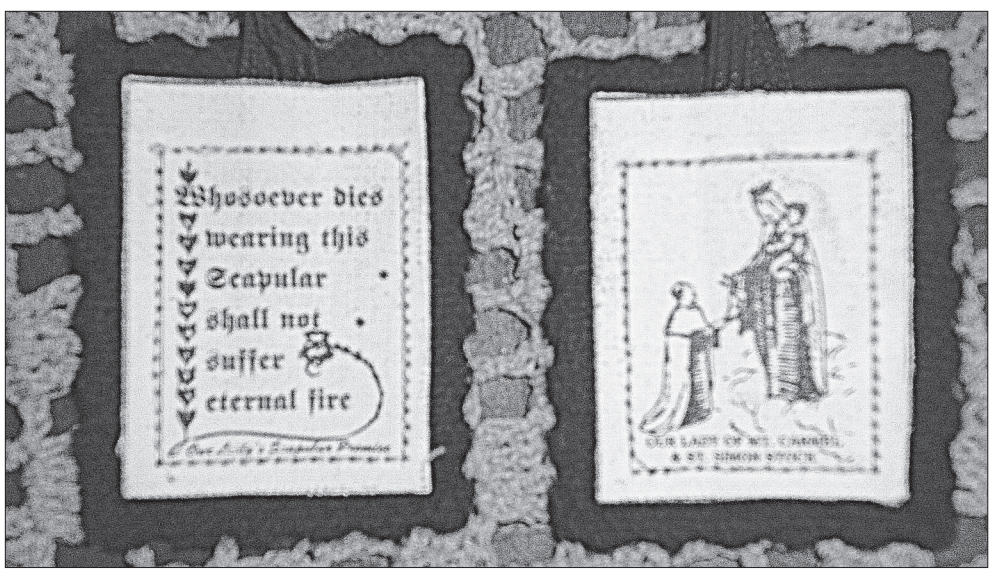
Jézus Szent Szíve imakönyv

A következőkben ismertetett rózsafüzér-társulat mintájára működik a másik, ugyancsak a Jézus szíve-

kultuszhoz tartozó vallásos társulat, amit egyszerűen *Oficiu* néven említenek. Az imát, a titkokat és az instrukciókat ugyancsak egy kisponyva tartalmazza. Ez a kultusz is a fent említett feladatok (havi gyónás, misehallgatás, áldozás) teljesítéséből, továbbá az imafüzet egy meghatározott szövegének az elolvasásából áll. Jelenlegi ismereteim szerint a társulatnak *kilenc* tagja van, a tagok havi rendszerességgel váltogatják egymás között az imához tartozó *titkot* (tkp. imaszándékot) és az imaszövegrészletet.

> *S még van az Oficiu [Tisztelet]. […] Én fogadtam fel [fogadalmat tettem]. De ha felfogadtam, kell mondjam, mert ha nem, akkor vesz el. Ha espitályba [kórházban] vagyok egy hónapig, akkor ott is kell. Kell gyónni minden hónapba. […] Vagyunk kilencen, s minden hónapba cserélünk. S akkor ki mit húz, azt mondja egy hónapig. De nem írja fel senki.* (N40)

Magyarfaluban is létezik *skapuláré-társulat,* melynek három tagja van, szorosabb értelemben azonban sem szervezetről, sem társulatról nem beszélhetünk, a jelenségnek valójában az egyéni vallásosság szintjén van jelentősége. A nyakban hordozható *jelvény*t és a hozzá tartozó imát a tagok a helyi plébánostól kapták. A skapuláré voltaképpen



Skapuláré-jelvény

egy érem, amelynek egyik oldalán a kármelhegyi Mária látható, a másikon egy rövid ima olvasható. Az ima szövege három kérést fogalmaz meg, az imádkozó három területen kéri Szűz Mária közbenjárását: a keresztény életvitelhez, a halál kedvező körülményeihez és az üdvösség elnyeréséhez. A mindennap elimádkozandó ima az elhunyt lelkek üdvösségéért is szól. Az imádkozók hite szerint azt, aki ezt az imát

hosszú éveken át mondja, nem fogja váratlanul érni a halál, azaz alkalma lesz a gyónás elvégzésére, az elvégzett bűnbánat pedig megmenti a tisztítótűztől. Az imához ún. *rövidített rózsafüzér* is kapcsolódik, aminek a pontos tartalma alább olvasható. A skapuláréérmét szent tárgyként tisztelik, mivel a leírás szerint a felszentelt tárgy puszta viselése, megcsókolása önmagában is szabadító hatással van a szenvedőhelyen tartózkodó lelkekre, a jelvény viselőjét pedig „minden rossztól" megóvja. A kultusz további része a rendszeres alamizsnaadás is.

Itt mondom el mindennap az imádságot. Egyszer elmondom az olvasót, a skapulárét. S kell adjunk pománába [alamizsnát], […] vannak azok a képecskék, amiket a nyakba kell hordozni, […] ha egyszer megcsókolod, akkor nem tudom, hány lélek szalad ki a purgatórium tüzéből. Nagy ereje van. (N80)

S azok a skapulártól, mind csak három Bucură-te Marie [Üdvözlégy Mária], s van imádság a Calea Ceruluiba,[513] *s mondjuk még az olvasót. Az egészet […] állj meg, jusson eszembe. Mondom: Inima mea tresaltă de bucurie in Dumnezeu măntuitorul meu! Inima neprihănită a Mariei, tabernacolul Sfinte-i Treimi [Lelkem ujjong megváltó Istenemben. Mária szeplő-*



A hit terjesztését propagáló imalap

[513] Calea Cerului: *Az ég útja* (imakönyv).

telen szíve, a Szentháromság szentségháza] – ezt mondom tízszer, s akkor mondom a Slavă Tatăluit [Dicsőség az Atyának]. (N55)

Végül még egy vallásos (kis) társulatról kell szót ejteni, az ún. *Armata Maicii Domnului*ról, azaz *Az Úr Anyjának Hadseregé*ről. A társulati tagok csoportját a pap állította össze, pontos számukat nem sikerült kideríteni, a megkérdezett tagoktól sem, akik szerint egyébként kevesen vannak. A társulás célja a *hit terjedéséért*, terjesztéséért, vagyis az egyház *missziós* feladataiért való imádkozás, ami napi rendszerességgel elmondott három Üdvözlégy Mária, továbbá egy speciális rövid imából áll.

A pap írt fel, volt egy lista: Ostaşii Maicii Domnului [Az Úr Anyjának katonái]. Şi in fiecare zii trebuie să spui de 3 ori Bucură-te Marie şi o dată O, Marie zămislită. In fiecare zii. Si tu te numeai ostaşul Maicii Domnului, luptătoare pentru credinţă. [Mindennap el kell imádkozni három Üdvözlégy Máriát, egyszer az Ó, Szeplőtelen Mária című imát, és ezek után Mária katonája leszel, aki a hitért harcol.] (N55)

Azt tapasztaltam, hogy a kilencedeket imádkozó, valamint a kisebb vallási társulatokhoz tartozó egyének gyakran ugyanazok, éspedig a helyi közösség azon rétegéből való nők és fiatalok, akik szorosabb szálakkal kötődnek a helyi egyházhoz és/vagy a paphoz, valamint azok, akik ezt a fajta vallási tradíciót családi hagyományként viszik tovább.

VALLÁSOS TÁRSULATOK

Az egyházi kánon értelmében a *konfraternitás*ok a jámborság vagy a keresztény szeretet valamely cselekményének gyakorlására és a nyilvános istentisztelet fényének emelésére alakult egyházi társulatok, amelyek az egyház értelmezésében a hivatalos vallásosság *kiegészítő*inek számítanak.[514] A mai egyházjog azokat a társulatokat ismeri el hivatalosan, amelyeket az egyház alapított.[515]

[514] A vallási társulat egyik célja az volt, hogy a tagjai sorába lépők közös imádkozásával, éneklésével, jótékonykodásával serkentsék Szűz Mária és a szentek buzgóbb tiszteletét, a mindennapokat megszenteljék, és gyakorolják a felebaráti szeretetet. A tagok díszítették föl ünnepnapokon a templomokat, és rendezték meg a körmeneteket. A templomokban külön oltárt tartottak fent. Részt vettek halott tagtársaik virrasztásán, temetésén és gyászmiséjén. Rendszeresen közösen imádkoztak és énekeltek. Bárth 1990, 361; Barna 2004, 191.

[515] A vallásos társulatok a középkorban alakultak ki. A kezdeti városi működésüket átalakulás követte; a reformáció idején többnyire eltűntek, majd a barokk korban újjáalakultak. A *konfraternitás*okat az 1880-as években feloszlatták, és csak néhány évtizedes szünet után kezdődhetett el az újjászerveződésük. A XIX. századi lelkiségi mozgalmak is kialakították a céljaiknak megfelelő egyesületi

A Szűz Mária tiszteletét előmozdító 18. századi *rózsafüzér-társulatok*at eredendően a domonkos szerzetesek szorgalmazták és szervezték. A rózsafüzér megújulás évszámának 1826 számít (Barna 2004, 193; Sz. Gazda 2004, 161), amikor a lyoni Jean-Maria Jaricot, az akkori misztériumok számának megfelelően, tizenöt fős imacsoportok megalakítását kezdeményezte.[516] A rózsafüzér-társulatok kialakulásának és működésének külső-belső körülményeire irányuló vizsgálatokat Barna Gábor végzett.[517] A szerző kimutatta, hogy a társulat „regulája" ugyan egységes volt, az azt övező vallásos hagyomány azonban *lokális* jellegű. Egy-egy társulat összetétele, az egyházi közösségben betöltött feladatköre más és más, és az idők folyamán sokat változott.

Élő Rózsafüzér Társulat

Magyarfaluban 2004 tavaszán alakult meg a *rózsafüzér-társulat*, aminek a hivatalos elnevezése: *Coroniţa Vie a Sfintei Fecioare Maria*, azaz *Szűz Mária Élő Koronája*. A vallásos társulat célja a Mária-tisztelet élővé tétele, az áhítat állandó *kifejezése*. A rózsafüzér-társulat a pap nélküli vallásos áhítat egyik közösségi formája. A társulat saját céllal, imaszándékkal rendelkezik; hierarchikus szervezete, továbbá szimbolikus viselkedési formái még kialakulóban vannak. A szokásos gyakorlattól eltérően Magyarfaluban a hatéves társulatnál mindeddig nem került sor *titokcseré*re. A helyi társulat működési rendje abban is rendhagyó, hogy körükben nem jellemző a tagok összejövetele, sem a közös imamondás. Ugyanakkor Magyarfalu esetében is elmondható az, hogy többnyire a társulat tagjai közül kerülnek ki a templom gondozói, sőt a különböző imaalkalmakon, a litániákon, a szentségimádásokon, a hétköznapi miséken is leginkább a tagtársak vannak jelen és vállalnak szerepet.[518]

A helyi rózsafüzér-társulat szerkezete, a társulati taggá válás módja a következő: öt tizednek megfelelően öt személy a tagsági felvételkor („feliratkozáskor") megkapja a 4x5 *titok* valamelyikét, amit mindennap, élete végéig, el kell imádkoznia. Ez az öt személy alkot egy *grupá*t, azaz egy *csoport*ot. Ahhoz, hogy *coroniţa*, azaz *koszorú* jöhessen létre, további, a másik három titokegységért imádkozó csoportra van szükség. Ha a 20 személy összeáll, a helyiek szavával élve: „meggyúl Szűz Mária fején a coroniţa", aminek azután nem szabad kialudnia. A tagok ezért még életükben, szóban szerződnek

formákat. Új imatársulatok és vallási egyesületek alakultak ekkor, köztük az *Élő Lelki Rózsafüzér Társulat* is. Lásd Bárth 1990, 361; Barna 2004, 190, 192.

516 E társulati forma püspöki és pápai támogatással az 1830-as évektől kezdve gyorsan terjedt Ausztriában, Németországban és Magyarországon. Barna 2004, 193.

517 Barna 2004. Lásd még Bárth 1990; Sz. Gazda 2004.

518 A kérdésről lásd még Bárth 1990, 362–363; Iancu 2007b, 357–367.

valamely másik társukkal arról, hogy haláluk esetén folytatják a titok imádkozását. Az így összeállt 4×5 személy elnevezése *egy coroniţa* vagy *egy bokor*. Magyarfaluban összesen 4×20, tehát nyolcvan tagja van a rózsafüzér-társulatnak. A helyi plébános alapítója és támogatója, de nem tagja a társulatnak. A *bokor/korona* tagjai szociális és vallási szempontok szerint szerveződtek. Az alapító B. B. például egy csoportban van másik négy, hozzá hasonlóan egyedülálló nővel, és egy koronát alkot másik tizenöt, a vallásos életben ugyancsak jeleskedő egyénnel (harangozóné, sekrestyés, a templom szomszédságában élő hívők stb.). A kezdeti alakulatokban megvolt a nem és kor szerinti elkülönülés, később egyre inkább baráti vagy szomszédsági elvek szerint alakultak az újabb csoportok. A társulati tagok a társulatvezetőtől megkapják a *titkot*, ez az intézkedés pedig bekerül az alapító által őrzött *társulati füzetbe*.

Egyéni szinten a társulathoz való tartozás (egyszerű és láthatatlan) jele a napi *rózsafüzér-tized* elimádkozása. Az imamondás körülményei rugalmasak, az ima bármikor és bárhol elvégezhető. Az elmondások szerint a liturgiát vasár- és ünnepnapokon hallgató tagok az imát a templomban végzik el. Hétköznapokon a tized elmondására általában a reggeli harangszókor vagy arcmosás közben kerül sor, vagy a déli harangszókor, vagy a lefekvés előtti órákban. A társulathoz való tartozás többletkötelezettséget nem tartalmaz. Ugyanakkor tapasztalható, hogy a tagok nagyobb aktivitást vállalnak a helyi vallásos életben (Barna 2004, 195); ez elmondható a fiatalokról is, akik leginkább a hagyományos szokások feleleventésében és újak meghonosításában működnek közre.[519] Sem a társulat, sem a tagok nem rendelkeznek tárgyi jelképekkel, amit a nyilvánosság előtt akár vallásos, akár profán események során viselnének. A tagok közötti együvé tartozás egyetlen tárgyi szimbóluma maga a rózsafüzér (bár a tized elimádkozása nem feltétlenül eszközhöz kötött). Az olvasó beszerzése az egyén feladata. A zarándokhelyeken vagy városon (Szentföld, Lourdes, Fatima, Kacsika, Csíksomlyó, Jászvásár, Bukarest stb.) szerzett és a pap által megáldott olvasó anyaga, formája és színe változó. A társulati imádság végzéséhez nincs elkülönített rózsafüzér, egyazon olvasón végzik a társulati és az egyéb célból mondott imádságot. Nincs különbség továbbá a nemek és az egyes generációk olvasói között sem. A leggyakoribb olvasó a fehér vagy kék színű, műanyagból készült, a püspök, a helyi plébános vagy egy-egy magyarországi adományozó által vagy búcsúhelyeken osztott tárgy. A fiatalok körében egyedi vagy éppen divatos példányokat is találunk: apró szemű, fekete színű, kisméretű olvasókat; a szintén körükben elterjedt *olvasógyűrű* viselésére a vasárnapi misén kerül sor. A társulatnak nincs önálló folyóirata, ám a tagok közül sokan előfizetői a helyi egyházmegyei havilapnak, a *Lumina Creştinului*nak (A Keresztény Világossága).

[519] A különböző helyekről (Bákó, Brassó, Bukarest stb.) eltanult egyházi/vallásos énekek, imádságok, imádkozási szokások, formák és egyéb, az ájtatosságot kísérő szokások többsége a közösségi élet két fő szervezője, B. B. és B. A., valamint B. F. tevékenysége révén kerülnek a helyi vallási gyakorlatba.

Noha a társasági tagság visszamondható, az élethosszig tartó imamondás fogadalma sokakban nemtetszést vagy egyenesen félelmet vált ki. A fogadalmat sajátos félelem övezi, egyesek szerint az elmulasztott ima kárhozatra vezethet. Ehhez hasonlóan félelem övezi az imamondás elmulasztásának a meggyónását is. Egyik társulati tag például nem merte meggyónni a papnak a mulasztás vétkét, inkább felhagyott a tagsággal, kilépett a társulatból, helyére a társulatvezető másik tagot választott.

A társulatnak mint a makroközösségen belüli kisközösségnek sem közösségi, sem egyházközségi téren nincs saját, önálló funkciója; a társulat alapítói és vezetői[520] már a társulat alapítását megelőzően is a helyi egyházi élet meghatározó aktivistái voltak. A társulatnak önmeghatározása szerint célja és szerepe a *világbéké*ért, a bűnösök *megtérés*éért, valamint az *üdvösség* elnyeréséért való rendszeres imádkozás. A tagok számára a társulati imához társított *mentális kép* is vonzó, szerintük ugyanis imájuk hatására Mária fején a korona szüntelenül világít. Az imatársulat tagjai mindennapi vallásgyakorlásukban többletfeladatként végzik a társulati imát; a társulat tagjait a feladat vállalása valamiképpen össze is köti.[521]

BÖJT

A kereszténységben a *böjt* vallásilag előírt vagy egyéni szándékból meghozott *áldozat*, többnyire táplálékra vonatkozó teljes vagy részleges *absztinencia* (Long 1987/4, 286–287). A teológia a böjtöt a *mértékletesség* cselekedetének tartja, ahol a böjt olyan erkölcsi megfontolásból fakadó önmegtagadás, melynek célja „a lélek felemelése a testi vágyak megfékezésével és a bűnbánat kifejezése" (Erdő 1993, 18–19). Az újszövetségi hagyományok szerint Jézus is böjtöt tartott (negyven napig), tanításaiban a böjt fegyver a sátán ellen (Lk 18,12; Mt 6,16–18; 17,21).[522] 1966 óta az egyházi törvénykönyv az ún. *szigorú böjt*öt,[523] valamint a hamvazószerdai és a pénteki napokra esedékes, *hús*tól való teljes megtartóztatást tartja számon. Az egyház tehát ma az áldozást megelőző időre *(szentségi böjt),* valamint az említett két napra ír elő italra és ételre vonatkozó

[520] Az énekkarvezető, a kántor, a harangozó, a két harmadrendi szerzetes, a három sekrestyés és a házvezetőnő.

[521] Barna Gábor következtetései szerint „a vallásos társulatok léte és működése végső soron egy szimbolikusan megfogalmazott viszonyt fejez ki önmagunk, embertársaink és az Isten vonatkozásában". Barna 2004, 202.

[522] A korai egyház böjtölési gyakorlatáról lásd pl. Grün 2005, 8–13. Vö. Long 1987/4, 288–289.

[523] Amikor semmiféle ételt nem fogyasztanak (például az áldozást megelőző órára vonatkozó ún. *szentségi böjt* esetén), vagy az ún. böjti napokon (hamvazószerda, nagypéntek, szerda és péntek), amikor csak bizonyos mennyiségű és jellegű ételt fogyasztanak. Megjegyzendő, hogy a korai keresztény gyakorlatban a szerda volt a böjt napja. Lásd Hoffmann 2001, 207.

kötelező böjttartást a 16–60 év közöttiek számára.[524] Ezenkívül az egyházi kánon értelmében a helyi papság bármikor ajánlhatja a közösség vagy az egyének számára a böjttartást, és az egyén maga is vállalkozhat a böjt saját maga által meghatározott formájának a megtartására.[525]

A *magyar népi vallásosság*ban a böjt az étkezéstől (ételtől, italtól), nemi élettől, egyéb élvezetektől való teljes vagy részleges tartózkodást fejezi ki (Bartha 1980, 57; Bálint 1998/I, 241).[526] A népi gyakorlatban a böjttartáshoz egyéb elemek is társulhatnak, úgymint fekete vagy gyászruha viselése, a test ápolásának átmeneti felfüggesztése, ám nyomatékosító szándékkal kiterjedhet az emberi környezet átalakítására is.[527] A böjthöz szervesen hozzátartozik az ima, és fordítva: az imát gyakran kíséri a böjt. A népi gyakorlatban ezenkívül ismert a *fogadott böjt* és ennek *rontás*t célzó válfaja, az ún. *fekete böjt*, amelyek azonban nem azonosak az egyházi előírásokban szereplő, testi és lelki tisztulást célzó böjtformákkal. A kutatások szerint ez utóbbi jelenségek napjainkban ritkán fordulnak elő, Európa területén főként a balkáni fekete mágia (boszorkányság) gyakorlatában jellemző (Pócs 2001, 434).[528] Az *átkot* is tartalmazó *rontás* (böjt),[529] valamint a tettes felderítése céljából elvégzett böjt[530] vizsgálata napjainkban népszerű téma a vallásantropológia és a szociálantropológia területén.[531]

Magyarfaluban a böjt két jelenséget fejez ki. A *böjt* egyrészt Krisztus születését és feltámadását megelőző *előkészületi idő*, tehát az *ádvent* („kicsiböjt") és a *nagyböjt* megnevezése,[532] másrészt önálló *vallásos cselekmény*, amelynek a konkrét formája és

[524] A böjt természetesen nem csak a keresztény vallásra jellemző, az élet fontos eseményei előtti böjttartás a törzsi társadalmakban is ismert volt. Az ókori keleti vallásokban a böjt a papok, szellemi vezetők kiváltsága volt, akik a kultikus áldozatbemutatást megelőzően böjtöt tartottak. A vallásantropológia kutatástörténetéből ismert továbbá, hogy a böjt a természetfeletti lényekkel való kapcsolat létesítését, a látomások előidézését segítő technika is lehetett, amit különféle ekstatikus és gyógyító eljárásokban alkalmaztak és alkalmaznak. Lásd Eliade 2001, 119, 129, 336, 373; Long 1987/4, 287; Pócs 1998, 25. Vö. Tánczos 2006a, 101.

[525] A hústilalomnak és általában a böjtnek a vallással, a mágiával kapcsolatos funkcióin túl természetesen gazdasági és társadalmi vonatkozásai is vannak. Erről lásd Hoffmann 2001, 205–223; Kuti 2000, 57–70.

[526] Lásd még: Hoffmann 2001, 207; Hoppál–Manga 1997, 361–362. Vö. Luby 2002, 169.

[527] Például az állatok (mágikus) büntetése igen elterjedt gyakorlat Moldvában is. Lásd Peti 2003c, 30–33.

[528] Lásd még Hoppál–Manga 1997, 361–362.

[529] Böjt és rontás viszonyáról lásd Pócs 2001, 434–536.

[530] Peti Lehel egyik csángókról szóló tanulmányában például a lopás kapcsán ír a fekete böjtről. Peti 2003c, 29–33.

[531] A teljesség igénye nélkül lásd Czégényi 2004, 382–394; Györgydeák 2001, 372–418; Keszeg 1996, 333–369; Komáromi 1996, 87–98; 2009; Pócs 2001a, 419–459; 2002a, 239–264; 2004, 403–435; 2006a, 706.

[532] Előbbi a karácsonyt megelőző negyedik vasárnappal, utóbbi a húsvétot megelőző negyvenedik nappal kezdődik. Előbbit *kicsiböjt*nek, utóbbit *nagyböjt*nek nevezik Magyarfaluban. A kérdés néprajzi hátteréhez lásd Bálint 1998/I, 68–138, 241–359.

tartalma változó. Ebben a rövid áttekintésben csak ez utóbbi témával, a böjttel mint vallási cselekménnyel foglalkozom. A liturgikus böjti időszakokról (ádvent, nagyböjt) pusztán annyit jegyzek meg, hogy azok *kollektív* jellegűek, azaz a közösség egészét érintik, részben az egyház, részben a helyi szokásrend szabályozza és működteti. A böjti időszakoknak sajátos liturgikus rendje és önálló *paraliturgikus* szertartása van, úgymint a karácsonyt megelőző *roráté,* valamint a húsvét előtti, nagyböjti *keresztút*, ahol a közösség nyilvánosan gyakorolhatja a böjtöt. A nyilvánosság ténye az egyik oka annak, hogy böjti időszakban meghatározó szerepet kapnak a külső, látványos elemek. Ennek a böjtnek a tartalmát és célját (bűnbánat, kiengesztelődés) az egyház határozza meg. A böjti időszak szigorú megtartása ma már nem mindenki által követett, voltaképpen *hamvazószerdá*ra és *nagypéntek*re jellemző, illetve korlátozódott (Bálint 1998/I, 243).

> *No, az bűnbánó jel, hogy Jézus szenvedett, s akkor mi is szenvedünk. Nem öltöztek fel cifrán, nem öntöztek fel cifráson, sem veresbe, az öregek, az emberek nem borotfálkoztak, nem nyírődtek, abba a böjtbe, akkor így tartották, s még errefelé is, jut eszembe, otthon voltam, kicsi leányka, a szomszédunk C. Gy., amilyen ganéjos volt a bakancsa, a bocskora, úgy ment a misére. Foltos pantallóba [nadrágba] mentek. Vagy az asszonyok, mind feketébe mentek, nem viseltek ünneplőst.* (N72)

Áttérve az *egyéni* vallásosságban megjelenő *böjt* kérdésére, elmondható, hogy – a *vallásantropológia*i vizsgálatok konklúzióival megegyezően[533] – a böjt e közösség értelmezésében is különösen hatékony eszköz a természetfelettihez intézett kérések, vágyak teljesítésében. Ez a hit és a böjthöz kapcsolódó eljárások többsége a helyi tradíció szerves része, működtetésében nagy szerepet kap vagy visz az egyház, továbbá az az ortodox pópákhoz kapcsolódó képzet, miszerint rendkívüli karizmájuk éppen a rendszeres és szigorú böjttartásnak köszönhető.[534]

> *Az oláh papoknak van meritjük, mert posztilnek [érdemük van, mert böjtölnek]. Erőst tartsák, ők nem eszik meg a húst pénteken, szeredán, hétfőn, soha. S őket az Isten erőst segíti, mert akármit árts a világon, azt mondják, hogy ha embert ölsz, de adsz pománába [alamizsnába] […] tartasz böjtöt, az erőst-erőst nagy dolog.* (N41)

> *[A menyem] katolikra adódott, a mik hitünkre! De mind megtartsa a nagyböjtöt! Mind hisz Istenbe! Bizand! [Esküszöm!] No, mikor van karácsony előtt, nem eszi meg karácsonyig a húst, olyan böjtöt tart, úgy megtartsák! Mi nem tartjuk meg, mi csak pénteken nem együk meg! De ők úgy megtartják!* (N76)

[533] Lásd pl. Eliade 2001, 119, 129, 336, 373; Long 1987/4, 287; Pócs 1998, 25.
[534] Az ortodox egyház aszketikus hagyományairól lásd pl. Schmemann–Clément 2007, 69–74.

Az egyházi előírásnak megfelelő böjttartás, amely az étkezéstől való önmegtartóztatásra vonatkozik, általánosnak mondható a felnőttek körében, méghozzá az ún. *böjti napok*on, azaz a hét *péntek*i napján, *hamvazószerdá*n, *nagypéntek*en, továbbá az *áldozás*t megelőző órában. Ez a fajta böjt *vallási kötelezettség*, szabály, megszegése gyónáshoz kötött bűnnek számít ma is.

Melyik azt mondja vétek, melyik azt mondja, nem vétek! De ha megtartod, neked jobb! Én a böjtet megtartom! (N64)

Az egyház hatályos rendelkezése szerint a pénteki böjt helyettesíthető, kiváltható egyéb vallásos cselekedettel. Ez a rendelet a magyarfalusi szokásrendet (még) nem változtatta meg, a helyiek az egykori pénteki – és sokan a szerdai – hústilalmat ma is betartják, amit a szokáshoz való hűség mellett immár az emberi szervezet egészségével kapcsolatos érvekkel is magyaráznak, indokolnak. A test sanyargatására vonatkozó böjtnek tehát kialakulóban van egy, a szakrális, spirituális motivációkat nélkülöző vagy háttérbe szorító, az egészség elősegítését célzó „profán" funkciója.

Ha úgy akarsz magad, hogy tarts böjtöt, nem eszel húst, akkor magad választod meg, hogy mikor nem akarod. Ki van veszve a péntek [ti. a pénteki kötelező böjtöt felfüggesztette az egyház]. […] Hát a templom [itt: egyház] tette. Az öt parancsolatot ők tették, a papok, ők es veszik ki. […] De ami van a Tízparancsolatba, az nem vesz ki. Az az Istentől van. (N41)

Böjti napokon nemcsak a helyi vallási törvény, hanem a közösségi norma is tiltja a hangos zenehallgatást, a nyilvános *mulatozás*t, ezeken a napokon tilos az egyéni életfordulók *ünneplés*e, keresztelő vagy lakodalom szervezése. Ilyen vonatkozásában a böjt társadalmi esemény is, a társadalmi normák megerősítésének és betartatásának egyik hatékony, szimbolikus eszköze.

Most böjtbe, akkorán hallgatják a muzsikát [itt: a szomszédok], hogy zúg! Hát akkor să nu disperi? Te gândeşti aşa, cum e omul ăsta? Merge la biserică şi in post ascultă muzică! [Hát akkor ne ess kétségbe? Elgondolom, milyen ez az ember? Misére megy, és nagyböjtben zenét hallgat!] (N55)

Az *egyén* vallásosságában a böjt leggyakrabban az *imá*t kísérő *áldozat*, ahol az imádkozó a test sanyargatása révén mintegy pluszáldozatot hoz imaszándéka teljesülése céljából. Ez a böjt lehet pozitív és negatív, irányultságát tekintve a spirituális igények mellett vonatkozhat társadalmi problémák rendezésére is, azonban minden esetben az egyén és az Isten közti kapcsolat intenzívvé válásáról tanúskodik, ami ezt a böjtöt megkülönbözteti a többi, a közösség körében gyakorolt böjtformától. Az egyházi

kiadású ponyvák némelyike (például a Szent Antal-kilenced) ugyancsak előírja vagy javallja az imádkozó számára a böjtöt. Fontos hangsúlyozni, hogy bár a közösség egészére jellemző a böjttartás, Magyarfaluban minden *nem vallási cél*ból tartott böjt (rontás, átok, jóslás stb.) *bűnös* cselekménynek számít, amiről az elkövetőnek a gyónás során számot kell adnia a gyóntató előtt.

A vallási motivációkkal terhelt közösségi/egyházi böjttel szemben az egyéni gyakorlatra jellemző böjtformákban az *egyéni igények, célok* jelennek meg. Ez azt is jelenti, hogy a böjt tartalmát és formáját a böjttartó alakítja ki, fogalmazza meg. Egyik adatközlő elmondta, hogy gyomorproblémái és cukorbetegsége miatt nem tudott teljes böjtöt tartani, ám a pap – akitől a *jóslás* szándékából elvégzett böjttartáshoz engedélyt kért – sajátos helyzetéhez alkalmazta, módosította a böjttartás formáját.

> *Azt mondja, imádkozz többet, 10 minuntot [percet], 15-öt, amennyit tudsz! Mondom, nem tudom a böjtöt megtartani mert az esztemágommal [gyomrommal] beteg vagyok erőst, diábétom van [ti. cukorbeteg], kellene egész nap üljek étlen, azt nem tudok. Nem – azt mondja, egy falást, kettőt lehet, de az imádság a legjobb. S igaz volt, mert csináltam mind csak 40 nap, mint az oláh pap. S igaz volt. Kitakarta [felfedte]. Mert kifogyott pe 2 iunie [ti. június másodikán ért véget a böjt], s mikor eljött 2 iunie, akkor eljött a tolvaj még lopni, s kitakarta az Isten mind csak es!* (N72)

Az egyéni böjtnek, azaz a *fogadott böjt*nek általában *konkrét* indítéka van. Az okok sokfélék lehetnek; nagy általánosságban három, egymást gyakran sok szinten átfedő probléma köré csoportosíthatóak: 1) *spirituális* igény, 2) *betegség*, 3) családi vagy szomszédsági *konfliktus* és/vagy *károkozás*, büntetés.[535]

A *spirituális igény*ek által motivált böjt voltaképpen egyéni úton végzett *rituális tisztulási folyamat*, s mint ilyen a *bűnbánat* egyik jelképe. Ismereteim szerint ez a gyakorlat az átlagtól eltérő vallásos életformát követőkre jellemző,[536] és azokra, akik ezt a feladatot penitenciaként kapták meg a gyónás alkalmával.

A *betegség*ből való gyógyulás céljából fogadott böjt csak szándékát vagy célját tekintve különbözik a hagyományos értelemben vett vallásos böjttől, az így meghozott áldozattal a beteg (vagy hozzátartozója) mielőbbi gyógyulását kívánják elérni. Más a helyzet abban az esetben, ha a betegség oka a *rontás*, amit adott esetben éppen a fogadott böjt révén okoznak valakinek. A *rontás* szót ismerik ugyan Magyarfaluban, ám ritkán és kevesen használják, a jelenséget a *csinálás*, *megcsinálás*, *guruzsmálás* fogalmakkal fejezik ki. A közösségben ismert rontástechnikák nem mutatnak lényegi különbséget

[535] Rader a böjttartás három fő motivációját fogalmazza meg: az egyén vagy a közösség fontos élethelyzeteire való előkészület; spirituális tisztulás; egyéb célból való esdeklés. Rader 1987/5, 286–290.

[536] Minisztránsok, harmadrendi szerzetesek, mindennap misére járók stb.

a magyar néprajzi leírásokban olvasható jelenségektől.[537] Ebben a közösségben „mindennapi boszorkányság"-gal találkozunk, ahol bárkiből *rontó* („boszorkány") lehet, akit az adott társadalmi kontextus erre kijelöl (Pócs 2001a, 430). Magyarfaluban a rontás három típusa ismert: az ún. *megcsinálás* (amit fogadott böjttartás vagy egyéb rontó technikák révén bárki elvégezhet), az *átkozódás* (ami ugyancsak elvégezhető egyéni úton is), valamint a (fogadott) *böjt*. Megjegyzendő, hogy ezek az eljárások meglehetősen összetettek és képlékenyek, az eljárások alkotóelemei könnyen változhatnak, és mind a megcsinálást, mind pedig az átkot kiegészítheti, kísérheti a böjt; és fordítva: a böjttartás maga is tartalmazhat átkot és/vagy mágikus cselekményt.

Az *átok* az egyéni büntetés egyik formája, ami meglehetősen elterjedt jelenség Magyarfaluban, a kérdés önálló és részletes vizsgálata messzemenően indokolt, azonban ezen a helyen csak néhány megjegyzésre szorítkozhatom.[538] A közösségi kommunikációban az átkozódás szinte természetes beszédformula. A szómágia hathatóságába vetett hit erejét és elterjedtségét mutatja, hogy a helyiek sűrűn élnek az átkozódás eszközével, nemcsak súlyos (pl. lopás), hanem apróbb (pl. pletykálkodás) ügyek rendezése esetén is, annak ellenére, hogy véleményük szerint az átkozódás bűn, s ami ennél is súlyosabb: *ambivalens* eljárás. Hitük szerint ugyanis az ártatlanra kimondott átok az átokmondóra száll vissza, az átokkal okozott büntetésben tehát az *isteni igazságosság*ot látják megnyilvánulni. A másik fontos megjegyzés az átok vallásos jellegével kapcsolatos, ugyanis az átokformulák többsége Istenre hárítja az átkot, azaz a bűnösre kimért büntetést Istentől kéri: „Isten engedje meg, ne érd meg a napszentületet!"; „Isten engedje meg, akkor legyen neki jó az életbe, mikor a tyúk kakasul szól!"

A *konfliktus*ok rendezése céljából tartott böjtnek fontos eleme a *divináció*,[539] mely során a megkárosított vagy egyszerűen csak rossz elbánásban részesített (pl. kipletykált) személy a böjt megtartása révén az ártó kilétéről, a kár mibenlétéről kíván bizonyságot szerezni, vagy a vele igazságtanul viselkedő személyt kívánja jobb belátásra bírni. Ebben az esetben a böjt a *fenyegetés* egyik eszköze, és az isteni igazságszolgáltatás/ítélet mielőbbi megnyilvánulását kívánja elérni; a cél tehát nem (feltétlenül) a büntetés.[540] Az egyik nő elmondta, saját fia „megtéréséért" böjtölt, aki egy családi konfliktus alkalmával szembefordult vele, és nem talált más lehetőséget arra, hogy az előállt helyzeten változtasson, javítson. „A fiamét nem azét bőtölök, hogy meghaljon vagy hogy valamit paciljon [valami baja essen], hanem azét, hogy kinyíljon a szeme" – mondta.

[537] A Magyarfaluban használt rontási eljárások és technikák nagy vonalakban megegyeznek a Pócs Éva (pl. Pócs 2001a, 430–455; 2002a, 239–264) és Peti Lehel által (Peti 2003a, 158–173; 2003b, 25–37; 2003c, 29–33; 2007b, 285–309) közreadott leírásokkal és adatokkal.

[538] A téma önálló feldolgozása folyamatban van. A kérdésről lásd n. n. 1993, 449; Pócs 1977, 166–167; Szigeti 2004, 24–29.

[539] A kérdésről lásd Keszeg 2000, 294–307; 1997; Pócs 2001a, 429–455.

[540] Erről a kérdésről lásd Pócs 2005b, 245–246.

Egy idő után neki kell fogj, böjtölj. Én is böjtöltem, sokszor! S az Isten kimutatta. Az nem böjtölés, ha kéred, hogy haljon meg! Hanem azt mondom: Szent Atyám, vagy térítsd meg, vagy mutasd meg az igazat neki, mert nem lát! De te szenvedsz. Nem eszel, nem iszol semmit, s az Isten megmutassa. (N76)

A családi és a társadalmi kapcsolatok, krízisek rendezése céljából fogadott böjt legismertebb helyi formája a *kilenc* egymást követő *nap*on vagy kilenc egymást követő keddi napon tartott böjt, amikor az élelemre és alkoholra vonatkozó absztinencia mellett a böjttartó *miset* hallgat, ezáltal mintegy kieszközölni próbálja Istentől, vagy Szűz Máriától, vagy Szent Antaltól a kívánt segítséget (pl. a megromlott viszonyok rendezése, a beteg gyógyulása, az elveszett tárgyak megkerülése stb.).

Ugyancsak ehhez a problémakörhöz (ti. a szomszédsági lopások, szóbeli sértések stb.) kapcsolódik egy másik böjtforma, az ún. *fekete böjt*, amit Magyarfaluban *fekete péntek*nek is neveznek, amikor a böjttartó az egymást követő kilenc *péntek*i napon tartott böjtölés során fekete ruhát visel, és az őt vagy családját ért veszteségre emlékezik, afelett sír, bánkódik. A fekete böjtnek Magyarfaluban két formája ismert: az egyéni úton és a (külső) specialista révén végzett fekete böjt, utóbbit *fekete mise* néven is említik. Az egyéni úton végzett fekete böjt itt ismert formája a *huszonnégy órá*n át tartó, emberre és állatra vonatkozó teljes böjt,[541] amit egy vagy kilenc egymást követő pénteki napon kell megtartani. Ez a „minimum követelmény" tovább fokozható imamondással, misehallgatással, gyászruha viselése révén, meghatározott számú gyertya egyidejű elégetésével és átokmondással. A *fekete böjt* tehát három lényegi elemet tartalmaz: a böjt elvégzését kiváltó okot (kár), a rontó személyét felfedő (divináció) és a tett helyrehozatalát célzó szándékot (büntetés).

Kilencet. Nem eszik sem az ember, sem a marhák, semmi! Mindenféle bőgött, amikor odament valaki! S az asszony fekete ruvába [fejkendőben] ment a misére. (N62)

Mind a *divináció*, mind pedig a *büntetés* szándékából végzett egyéni böjt azért *is* történik, hogy helyettesítsék a külső specialistát, elkerüljék vagy késleltessék az ortodox pópa felkeresését, aminek oka az ortodox fekete miséhez való ambivalens viszonyulás és a helyi pap tiltó magatartása.[542]

[541] Ez vonatkozhat ételre és italra egyaránt, illetőleg a nemi élettől való tartózkodásra. Ha a böjttartó különféle okok miatt (pl. betegség) nem tudja teljesíteni a teljes napra vonatkozó önmegtartóztatást, saját maga által megszabott időre csökkentheti a böjt időtartamát.

[542] A jelenséget mások mellett Peti Lehel (2007b) és Kinda István (2010) vizsgálta meg Moldvában.

Amikor csinál valaki rosszat neked, akkor elmensz, s fizetsz érte. S hogy ne menj a varázslókhoz, elmész fizetsz egy misét, és böjtölsz. Egy nap vagy kilenc nap. S akkor az a pap imádkozik, s megtudózik, hogy ki volt, mi volt. (N76)

A feketeböjt-tartást terepmunkám ideje alatt *nem figyelhettem meg*, az alábbi leírás az adatközlők elbeszéléseiben megfogalmazottak, valamint a gyermekkori emlékek felidézése alapján készült.

A fekete böjt megtartása a szűk *privát* szférában megy végbe, a nyilvánosság és a szemtanúk teljes kizárásával. Miután a gyanúsított személy gyakran a szomszéd, az elzárt, éheztetett állatok viselkedéséből könnyen felismerheti, a böjttartás tényét, *kivált* akkor, ha a felek között (eleve) rossz viszony áll fenn. Ez a böjtforma tehát az igazságszolgáltatás jegyében kimért csapás, akár sorozatos csapás, ami vagy azonos a kártétel értékével, vagy lényegesen több annál. Az eljárás érdekessége, hogy a böjtöt kísérő *átokmondás* annak a testrésznek a lebénulására vonatkozó átkot fogalmaz meg, ami a károkozást de facto véghezvitte. Lopás esetén: „Száradjon le a keze!" vagy „Isten engedje meg, száradjon le a keze!"; pletyka esetén: „Száradjon ki a nyelve!" vagy „Hogy megadná az Isten, hogy kiszáradjon a nyelve, hogy tudott ő nekem akkorát ártani!"; stb. Magyarfaluban két olyan (tragikus) eset ismert, amelyet a közösség egyértelműen a feketeböjt-tartás hatására végbement büntetéssel magyaráz. Mindkét eset halállal végződött, a tragédia mindkét esetben a böjtöt tartó egyén családjában következett be. Ez a körülmény *félelmet* generált az eljárással szemben, aminek eredményeképpen a közösségben ma elviekben nem végeznek fekete böjtöt, azaz a büntetés szándékát vagy a bűnös halálának a kívánságát *is* megfogalmazó böjtöt, átokmondást.

A: Azt mondják, hogy az tette el [ti. az rejtette el a pénzt], amelyik meghalt. Hogy is hívták? […] Azt mondják, hogy az eltette, nem mondta meg senkinek, hogy ő nem tudja, hol van, s akkor az anyja gondolta, hogy elvette valaki. Ellopta.
Nem mondták meg a fiuknak, hogy tartanak fekete pénteket?
B: Nem, nem mondták meg!
A: Neol [íme] azt az Isten kimutatta, az megtetszett [kiderült]! Az megtetszett, hogy az Isten kimutitotta, hogy mikor betelt a negyven nap, akkor reggel el is jött a hír, hogy meghalt a gyermeküke! (A: N62; B: N38)

A közösség véleménye ugyan megosztott abban a kérdésben, hogy a vallásos ember számára megengedett-e vagy sem az ilyen eljárás elvégzése, abban egyetértés van, hogy a fekete böjt halálos, azaz súlyos vétek, hiszen lényegesen különbözik az egyházi előírásokban megfogalmazott, testi-lelki tisztulást kiváltó böjttől, és idegen a keresztény ember Istenbe vetett bizalmától is. A cselekmény elvégzésére jellemző sajátos jegyek (titkosság, sötétség, éhség, szomjúság stb.), továbbá a cselekmény hatékonyságába

vetett hit eredményeképpen a fekete böjtöt egyértelműen rossz (ördögi, démonikus) cselekményként értékelik. Ez az egyik oka annak, hogy erről a kérdésről, akárcsak az ártó természetfeletti lényekről vagy az ártó/negatív mágiáról, nem tudtam – vagy csak néhány egyénnel – beszélgetést folytatni.

Mire való a fekete péntek?
Nem tudom! Nem tudom! Én, az Isten őrizzen meg, nem tudom! A fekete böjt az, hogy – én gondolom –, hogy pedepszilja [büntesse meg] meg vagy mutítsa ki az Isten, gondolom, mutitsa ki az Isten, ha elvett valakitől valamit, vagy csinált valami pagubat [kárt okozott] valakinek, akkor mutitsa ki az Isten, de én nem tudom megmondani, hogy mi lesz az.
Egyféle átok?
Hát gondolom! Mert gondold meg, hogy nem is lehet adjanak a majorságoknak ennik! Semminek! Meddig tartsa a fekete böjtöt, miféle pénteken tartsa lesz az, amelyik tartsa, abba a napban a majorságok sem esznek!
Egész nap?
Egész nap!
Hát azok nem bőgnek?
Hát… no, gondolom nem bőgnek, mert még tűrnek! S akkor azt, gondold meg, hogy az nagy vétek, hogy az ánimálokat [állatokat] étlen tartsa. Melyik elvett valamit, vagy ki tudja, hogy lesz, az az Isten megfizeti annak, s mi nem tudunk nagyobbak lenni, mind az Isten! S akkor el kell tűrnünk mindent! Mert voltak! […] Az Isten őrízzen meg! (N62)

A beszélgetésből kitetszik, az adatközlő kezdeti elhárító magatartása a kutatói kérdések hatására fokozatosan átalakul, kiderül, hogy pontosan tudja, mit jelent és miből áll a fekete böjt. Gyakran tapasztaltam, hogy a hallgatás oka éppen a lepleződéstől való félelem, az (esetlegesen) elvégzett böjt (le)tagadása. A rontás (és az ártó mágia eszközei) ellen szóló tanításaikban a papok gyakran felidézik a jelenséggel összefüggésben álló, a közösségben és másutt megesett tragikus eseteket. Magyarfaluban úgy tartják, a fekete böjt megtartásához engedélyt kell kérni a paptól, aki – az elbeszélések szerint – az isteni igazságosság megnyilvánulása céljából tartott böjtöt jóváhagyja, igaz, végső soron nem is tilthatja meg.

A: Ezt elhagyta a pap, a miénk! [Ti. a szomszéd nőnek megengedte a pap, hogy böjtöt tartson.]
B: Há, ezt elhagyta a pap! Megkérdezték, mert egyszer is veszett el parájuk [pénzük], s a kettedikszer is. Megkérdezték, s a pap elhagyta! (A: N62; B: N38)

Bár az áttekintés során a böjtre fektettem a hangsúlyt, fontosnak tartom megjegyezni, hogy a böjt csak egyik eleme annak a meglehetősen összetett eljárásnak, ha úgy tetszik, stratégiának, amely egy-egy magán- vagy családi probléma/csapás vagy konfliktusos

helyzet kezelését célozza meg. Fontos tényező az *idő*, amit a vallás az *állhatatosság erény*eként határoz meg, ugyanis a böjttartás hosszú hónapokig, olykor évekig is eltarthat, életformává válhat, annak ellenére, hogy a konkrét cél adott esetben már teljesült vagy elévült. Az állhatatosság azért is nagyon lényeges, mert sok esetben helyettesíti vagy késlelteti az átokmondást, és kifejezi az isteni igazságosságba és gondviselésbe vetett hitet. Egy-egy történés utólagos értelmezése során maguk az érintettek sem állítanak fel semmiféle „hierarchiát" az említett eljárások/technikák alkotóelemei között, hogy ti. a cél beteljesülése vagy az isteni beavatkozás végső soron a böjtnek, az imának vagy egyébnek volt köszönhető. Ez nemcsak azt jelenti, hogy itt az eljárás mint olyan a meghatározó, ahol az elemek az egyéni igények és lehetőségek szerint változhatnak, hanem azt is, hogy a böjt elsősorban olyan eljárás, amely az isteni *beavatkozás* kieszközlésére irányul.[543] Az események pozitív kimenetelét úgy értelmezik, mint eredményesen véghezvitt böjtöt, tehát az *isteni akarat megnyilvánulás*át látják benne. Ez azért lényeges, mert a böjttartó így határolja el magát és tettét az olyan jelenségektől (például az ördöggel való együttműködés vádjától), amelyek elvégzését saját vallása és a közösségi norma tiltja.

E rövid áttekintésben érintett, egyéni úton véghezvitt rontásoknak (megcsinálás, átkozódás, böjtformák) *külső specialista*k (ortodox pópa, ortodox apáca) révén végzett válfajai (*rontás, divináció, átok, gyógyítás* stb.) is ismertek Magyarfaluban,[544] mindezek részletes áttekintésére azonban e kötet keretein belül nem vállalkozhattam, a jelenség önálló vizsgálata folyamatban van, a kutatás eddigi tapasztalatait a közeljövőben tervezem közreadni. A téma fontosságát hangsúlyozandó, a magyarfalusi adatok kapcsán néhány *általános megjegyzés*t szeretnék fűzni a kérdéshez.

1. A külső specialisták *rontó*, *igazságszolgáltató* és/vagy *büntető,* valamint *gyógyító* szolgáltatásainak az igénybevételét *társadalmi normaszegés* (pl. lopás, rontás) és *egészségügyi problémák* (pl. epilepszia, depresszió) esetén veszik igénybe Magyarfaluban, méghozzá vagy a hivatalos illetékes intézmények (rendőrség, bíróság, kórház) megkeresése előtt, vagy azt követően. 2. A sorrend nemcsak *habitus* kérdése – bár meglehetősen feltűnő, hogy ezek a jelenségek csak bizonyos családok gyakorlatában fordulnak elő –, hanem *gazdasági* kérdés is, hiszen az állami intézményekben folyó ügyintézések *költség*e messze meghaladja például az ortodox pópánál hagyott ajándéktárgyak értékét. 3. Nem mellesleg az ügyrendezés *idő*tartama is lényegesen *rövidebb* ez utóbbi specialista esetén, ami az ügyfelek szempontjából pozitív tényező. 4. Nagyon fontos hangsúlyozni, hogy Magyarfaluban *a társadalmi normaszegések* esetén az ortodox pap felkeresése a legtöbb esetben a vétkes meg*fenyítés*e céljából történik, ugyanis a „riogatás" sokkal gyakoribb, mint a ténylegesen megtörtént „fizetés". Az átok kilátásba

[543] Ez a gyakorlat általános a katolikus hagyományban. Erről lásd Grün 2005, 8.
[544] A kérdés moldvai kitekintése: lásd pl. Kinda 2010; Peti 2007b.

helyezésének a *közhírré* tétele mintegy felszólítja a vétkest a hiba helyreigazítására, a „fizetni" készülő egyént pedig olyan *pszichikai* állapotba juttatja, ahol végig kell gondolnia tette következményeit. Az egyik, „fizetni" készülő nő azért mondott le eredeti szándékáról, mert eszébe jutott az az eshetőség, hogy mi van abban az esetben, ha gyermekkorában ő maga is lopott valahonnan valamit, amire már nem is képes visszemlékezni, de Isten előtt vétkesnek számít(hat), így az ő „fejére" is szállhat a papi átok. 5. Ebben a példában rejlik az ortodox papi átok/eljárások leglényegesebb eleme, az ti., hogy az eljárás – akár büntető, akár gyógyító célú – voltaképpen a *transzcendens ítélet kieszközlésé*t célozza meg, és ez a tényező az eljáráshoz kapcsolódó *ambivalenciá*ra is magyarázatot nyújt.

Ami a *betegség gyógyítása* céljából igénybe vett papi eljárásokat illeti, Komáromi Tünde úgy véli, az ortodox pap eljárásaiban egyfajta *pszichoterápiát* végez: megszabadítja az embert az *interperszonális* hatóerők negatívumaitól, káros energiáitól. Ez a fajta gyógyulás szerinte „javarészt önszuggesztió hatására következik be" (vö. Pócs 2001a, 430). Az ortodox rituális gyógyítás sikere vagy népszerűsége ezen túlmenően, tapasztalataim szerint, abban rejlik, hogy az eljárásban alkalmazott (közös) elemek átléphetővé teszik a *néphit* és a *doktrinális* hit, mi több, a *katolikus* és az *ortodox* vallás határait, lehetővé teszik a *klerikus* és *laikus* közötti interakciót, és minden – elviekben egymásnak ellentmondó – *polarizációt feloldanak*, hiszen a világot *egység*ben szemlélő, a fizikai és a spirituális valóságok koherenciáját megvalósító *élmény*t nyújtanak. Mindezt a helyi katolikus pap esetleg még igen, ám a városi egészségügyi központok már nem képesek nyújtani. A jelenség mögött – az ártó, rontó személy (meg)büntetésének a vágya mellett – még egy meghatározó tényező rejlik, éspedig a természetes emberi *kíváncsiság*, ami a probléma (lopás, rontás, pletyka) valódi okának *e világon*, a jelenben történő felfedésére vonatkozik. Ha a beteg szakorvoshoz fordulva gyógyulást nyer,[545] az eset könnyen véget érhet azzal a tanulsággal, hogy a károkozó, a rontó titkos tudás alkalmazása révén igazságtalanul, mások életét veszélyeztető cselekedetet vihet végbe büntetlenül.[546] A papi eljárások azt a többletélményt kínálják, hogy a károkozónak tettéért *büntetés*t kell elszenvednie, amit a kárvallott figyelemmel kísérhet, ezáltal pedig nyilvános társadalmi *rehabilitáció*ban részesülhet.

[545] Ilyesmi a magyarfalusi esetek között ritkán fordult elő.

[546] Hasonlóképp vélekedik Gagyi József is: „A »törvénybíró« X vagy Y javára döntenek, és ebbe nem muszáj belenyugodni. A kalugerek által közvetített ítéletekkel szemben nincs fellebbezés […] akik a kalugerhez fordulnak, [azok számára] Isten a legfőbb törvényhozó és büntető fórum". Gagyi 2008, 391.

IX. SZENTTISZTELET

A *katolikus katekizmus* szerint az ember sokféle vallásos cselekmény révén (imádság, áldozat, kultusz, elmélkedés stb.) keresi Istent (KEK 1994, 23). A római katolikus teológiában a *kultusz* fogalma elsősorban az *istentisztelet* és a *szentségek* közösségi *ünneplés*ét fejezi ki. A tanítás szerint a szentek közbenjárói szerepét a hívők a *tisztelet*adás jelével viszonozzák. Az egyház különbséget tesz a szenteknek kijáró *dulikus* és a Szűz Máriának kijáró *hüperdulikus* tisztelet között. A tanítás szerint a Mária-tisztelet ugyan egyedülálló, mégsem azonos az imádó tisztelettel, amit a római katolikus egyház egyedül a háromszemélyű egy Istennek ad meg (Scheffczyk–Ziegenaus 2004, 316).

Az egyház a *szentek* kifejezést kettős értelemben használja. Tágabb (vagy teológiai) értelemben azon hívők közössége, akik „a *keresztség* által részesültek Isten életében és szentségében", szorosabb értelemben azok, akiket az egyház hivatalosan *szentté avatott*, és akikről meghatározott *ünnepnapokon liturgikus* keretek között *megemlék*szik (Ruzsiczky 2007, 937–938). A szentek tiszteletével együtt jár az *ereklyetisztelet* is. Az ereklye a boldoggá vagy szentté avatottak valamely testrésze, amelyet kivételes esetektől eltekintve az egyház birtokol, és amelynek nyilvános tisztelete püspöki engedélyhez kötött (Szimonidesz 1988, 552).[547] Ugyancsak a szentek tiszteletéhez kapcsolódik a *képtisztelet*, amiről a későbbiekben részletesen is szólok.

A szenttisztelet a magyarfalusi *helyi vallás* meghatározó területe. A *szenttiszteletet* voltaképpen a természetfeletti erő kiterjesztését jelenti, ami által a szentek olyan közbenjárók leszek, akik az egyén / a közösség és a természetfeletti erők között *közvetítenek*, a két szférát összekapcsolják.[548] A szentek az ember érdekét képviselő, befolyásos lények (lásd Tomán 1994, 46; vö. Harangozó 2001b, 80). A *közbenjáró*i státusukba vetett hitet mutatja, hogy a szenthez intézett ima meghallgatását az emberek Istennek tulajdonítják. Az elképzelések szerint a szentek földi életükben már „szentségi életforma" szerint éltek, ezért imájukat az istenség „inkább" – és ami ennél is lényegesebb – „hamarabb" meghallgatja, mint a bűnös ember fohászát. Egybevág ez Charles Stewart megállapításával, aki a szentkultusz hatékonyságát a szentek „isteni

[547] Példák a magyar népi vallásosságból lásd pl. Lengyel–Limbacher 1997, 47–50. Vö. Thomas 1971, 44–45.

[548] A kérdésről lásd Geary 1987/4, 172–175; van der Leeuw 2001, 209–212; Pócs 1990, 544. A szentkultusz kialakulásáról, középkori történetéről lásd Brown 1993.

erejének" tulajdonítja, amit szerinte egyedülálló istenhitük révén nyertek el (Stewart 1991, 80).[549] Ugyanakkor Magyarfaluban sokan úgy vélik, a szenttisztelet *vallásos kötelezettség* is, és ez már a vallásos tudat megalapozásakor megjelenik, amikor a gyermeket az istenhitre neveléssel *egy időben* a szentek s így a Mária-tiszteletre is megtanítják.

> *A szentek imája erősebb, mint a miénk, sokkal, azért, mert ők sokat imádkoznak! Hát mi mennyit imádkozunk? Elmondod a Miatyánkat, az Üdvözlégyet, a Tízparancsolatot vagy az Ötparancsolatot, akkor ez mit ért? Van, amikor olvass egy írást [könyvet]? Nincs!* (F62)

> *Én hiába imádkozom, mert azt nem hallgatja meg az Isten, mert vannak vétkeim. Sok. Törekedünk [kételkedünk, aggodalmaskodunk]. A szájunk nem hallgat. De a papnak sok érdeme van. S aztán vannak a szentek!* (N41)

> *Hogy mi a religia [vallás]? Hát menj a misére, imádkozz […], ha akarod, minden vasárnapot tarts meg, a szenteket tartsd meg! Vagy beleizélj egy szentbe [ti. elköteleződni valamelyik szent tisztelete mellett], amelyikről gondolod, hogy megsegítene téged!* (N40)

Magyarfaluban viszonylag kevés szentet ismernek. A szentek tisztelete – általánosságban – abban nyilvánul meg, hogy a valamilyen úton beszerzett *szentkép* oldalán vagy az *imakönyv*ben olvasható, *speciális baj*ra megfogalmazott imát a nyomtatványok instrukciói szerint a megfelelő időben elolvassák. Ilyen például a *Szent Teréz* és a *Szent Filoména* imája, ám idesorolhatók egyes *bibliai alakok* is (Erzsébet, Anna, Magdolna, Péter, Pál, András), akikről a kalendárium és a liturgia is megemlékezik, és akikhez olykor az emberek külön is imádkoznak. A szentek tehát egy-egy *speciális* terület vagy *probléma*kör „illetékesei", patrónusai (Thomas 1971, 28).

A prédikációkban hallható vagy a ponyvákban olvasható szentekről szóló legendák, történetek egyrészt *normatív* szerepet töltenek be, másrészt pedig (élet)*modellt* nyújtanak. Egy-egy csodás elbeszélés hallatán ritkán jegyzik meg a csodát közvetítő vagy végrehajtó szent nevét, kivéve a legközismertebbeket (Mária, Páduai Szent Antal, Szent József). A csodás elbeszélés kapcsán a hangsúly nem a történet egyes elemeinek a pontos memorizálásán van, hanem az élményen, annak *átélés*én. A baj, a betegség, a gond megszűnését sokan a szentekhez intézett imák (Isten általi) meghallgatásának tulajdonítják, és az sem ritka, hogy az esetet „csodaként" értelmezik. Pócs Éva a gyimesi közösségekben végzett kutatásai során azt tapasztalta, hogy a közösségben hagyományozódó, a szentek legendáiból olvasott vagy a prédikációban példázatként beleszőtt csodatételek „hozzásegíthetnek saját életük eseményeinek csodaként való megéléséhez" (Pócs 2008a, 295).

[549] A középkori szenttisztelet társadalmi, egyházpolitikai kontextusához lásd Thomas 1971, 27–28.



Szobabelső szentképekkel

Magyarfaluban a szent kiválasztása az imádkozás *cél*ja szerint történik. A „legkézenfekvőbb", a legtöbb bajt orvosló szent: *Szűz Mária*. Egy-egy szent tisztelete, azaz a szenthez intézett ima elmondása és a speciális/fogadalmi imához tartozó további áhítatok elvégzése (például a misén való részvétel, áldozás, jó cselekedet, rózsafüzér stb.) már átlagon felüli vallásos gyakorlatnak számít, amit sok esetben rendkívüli (rossz) életkörülmények tesznek indokolttá. Az alábbi idézetek jól kifejezik és összefoglalják a helyi szenttisztelet alapjegyeit, s egyben az egyes kérdések legilletékesebb szentjeit is megnevezik.

Mondom még Szent Antalt, Szent Mártát! Ezek vannak. Most hogy van Sfăntul Iosif! S aztán azonkívül, ha még esik úgy vaj egyszer, akkor vannak napok, amelyeket tudom: Sfănta Rita, Brigittát tartottam egy hat esztendeig, most nem tartom, megmondom igazán. De van Jézusnak a Szíve, azt tartom leginkább. Ez a legnagyobb imádság, Jézus Szíve. Nem novena [kilenced], minden első pénteken meggyónok, s mondom. Kinyitottam a szememet, s ezt mondom! Kilenc hónapig mondom. (N40)

Sfănta Marta, keddenként, s Sfăntul Anton es. Gyertyával meggyújtva, s térden imádkozom. S még mást is mondom, de most nem jut eszembe, de állj meg, mert megnézem most! Sfănta Faustina. Immá van vaj egy két-három esztendeje, hogy mindennap elmondom. (N76)

A szentek tiszteletének legfontosabb és leghatékonyabb motivációja a *csodatapasztalat*, ami – a helyiek értelmezésében – egyedülálló visszaigazolás/*válasz* a transzcendens erők részéről, s ami egyben a szenttisztelet fontosságát és folytonosságát is meghatározza, „biztosítja".

> *Sokszor beteg voltam, felfogadtam egy-egy szentet, s akkor arról a szentről én imádtam, és helyrejöttem. S akkor én hiszem, hogy igaz!* (N62)

A szentek nem pusztán közbenjárói, hanem *ügyvéd*jei is az embereknek az Isten előtt. Mediátori képességeik igénybevétele nem csak hitéleti célból történik, hiszen – ahogyan a következő példában is olvasható – egy-egy *hivatalos ügy* vagy mindennapi *profán* esemény lebonyolításában éppúgy kapnak közbenjárói megbízást.[550]

> *S ha el is megyek valamerre, akkor mă incredințez lui Dumnezeu [Istenre bízom magam], ha elmegyek egy útra, elmegyek a primăriahoz [polgármesteri hivatalba], ha nincs ez a speranța [remény] az Istenbe, akkor nem jutsz semmire. Elmegyek ma, nem căștigaltam semmit [nem jártam sikerrel], elmegyek holnap, de mind csak kiadják [ti. végül megkapja a szükséges okmányt]. Vagy ha kell menni la comisie [egészségügyi hivatal] […], amikor ott vagyok, mind imádkozom. Mind Szűz Máriának imádkozom! S ez van. Az egész bizalmam Szente Fecioarába [Szent Szűzbe] van, s Jézusba, […] még Szent Antalba, még Szent Márta, Szent Rita! Ezeket kérem.* (N40)

A példa abból a szempontból is tanulságos, hogy rámutat a helyi mentalitás sajátosságára, éspedig arra, hogy értelmezésük szerint a sikerhez, a dolgok pozitív előmeneteléhez szükség van a transzcendens erők támogatására, vagy fordítva, a siker a transzcendens lények közbenjárásának köszönhető. Ugyanez tapasztalható a szentelmények terén is. Az egyén, ügyei rendezése céljából, szentekkel és szentelményekkel „felfegyverkezve" indul az állami hivatalokba. Ez a jelenség sokat elmond vagy sejtet a helyiek önképéről és önértékeléséről valamint a hivatalnokhoz való viszonyukról is.

A szenttiszteletnek *pedagógiai*, tanítói szerepe is van, a tragédiákkal és csodákkal átszőtt, szentek életéről szóló történet a keresztény *életeszmény* mintája. Az adatközlői elképzelések alapján úgy tűnik, a szentté avatás egyfajta garancia arra, hogy a szentek által megélt *életforma* Istennek tetsző, s így mások által is követendő.

---

[550] A középkori szentkultuszt vizsgáló Peter Brown szerint a szentek tisztelete lehetőséget nyújtott arra, hogy az emberek megfogalmazzák és kezelhetővé tegyék a hatalom és hatalomgyakorlás mindennapos sürgető, de elfojtott problémáit, valamint arra, hogy az eszményi alakokkal létesített eszményi kapcsolat reflektorfényében vizsgálják meg hatalom, kegyelem és igazság viszonyát az őket körülvevő világ gyakorlatában. Brown 1993, 89.

A szentek csak jóra tanítanak, csak mondják Isten felől, mit hogyan kell tenni. […] S ha őt kérem enser, akkor hogyne segítene meg! Az egészet, amit kérsz, mind segítenek! (N62)

SZŰZ MÁRIA

A katolikus teológiában *Mária* Jézus Krisztus anyja. „Elismerjük és tiszteljük őt, mint Istennek és a megváltónak igazi anyját. […] Anyja Krisztus tagjainak is. […] Mária Krisztus Anyja, az egyház Anyja." Máriát a legkorábbi időktől fogva mint „Istenszülő"-t tisztelik (KEK 1994, 203, 201; Szenes 2008, 21). A Scheffczyk–Ziegenaus szerzőpárost idézve, „mivel az Újszövetség szerint a keresztények kötelesek egymásért közbenjárni, érthető, hogy szorongattatásaik során mindenekelőtt ahhoz a nőhöz fordulnak, akit édesanyjukként, a Mennyország Királynőjeként tisztelnek, aki a mennybevétel nyomán képes arra, hogy a segítségét keresőknek a pártját fogja" (Scheffczyk–Ziegenaus 2004, 320).

Bár a csángókkal kapcsolatos etnográfiai kutatásokból hiányoznak a (szent)kultuszra irányuló konkrét vizsgálatok, helyesebben csak a magyar szentek és patrocíniumok leírására terjednek ki,[551] a szakirodalomban több helyen is olvasható, hogy a csángók hitében Mária „szinte isteni hatalommal bír".[552] A kultusz szempontjából a szentek hierarchiájának csúcsán a magyarfalusiak vallásosságában is Mária áll. A templom patrocíniuma és a település védőszentje *Kisboldogasszony*. Az oltáron látható, a mennyországban angyalokkal körbevett Mária-kép kisebb méretű változata a legtöbb otthonban fellelhető.[553] A liturgikus rendnek megfelelően a *Mária-ünnep*eken történik a helyiek vallásosságában meghatározó jelentőséggel bíró szent tárgyak megáldása. Az egyéni és a hivatalos kultusz mellett *Mária-társulatok* (rózsafüzér-társulat, skapuláré) és különböző imaláncok is működnek. A transzcendencia lényeivel kapcsolatos *álmok* központi alakja ugyancsak Mária (Pozsony 1991; Kinda 2004). Az üdvösségorientált helyi vallásosságban az üdvösségért közbenjáró Mária a legsűrűbben megszólított szent.

[551] Pl. Hajdú 1988-as munkája az 1842-es sematizmusban feltüntetett patrocíniumokat ismerteti. Eszerint Moldvában elsősorban az Árpád-házi szentek tisztelete volt népszerű. Szent István királyról három moldvai templom nyerte titulusát: Gajcsána (Magyarfalu), Sololiegi (Szőlőhegy) és Pusztina (lásd Gelencsér 1990, 8), Szent László alakjával Visantán, Szent Imre emlékével pedig Bogdána (Bogdánfalva) templomában találkozunk. A legtöbb templom oltárán azonban Mária-kép van. A sematizmus tizenhat templomot nevez meg, melynek dedikációja Szűz Mária: Nagyboldogasszony (öt); Kisboldogasszony (három); Szűz Mária (öt); Hétfájdalmú Szűzanya (egy); Havi Boldogasszony (egy); Mária szíve (egy). Hajdú 1988. Lásd még Domokos P. P. 2001; Harangozó 1997a; Halász 2002, 49–55; Tánczos 2008, 120–132.

[552] Pl. Harangozó 2001b, 80. Szűz Mária sajátos közbenjárói hatalmának középkori forrásai vannak, erről lásd Turner é. n. 180–182. Vö. Thomas 1971, 28.

[553] Mária üdvszerző szerepéről lásd Előd 1983, 639–644; Scheffczyk–Ziegenaus 2004, 320; vö. Pócs 1990, 545.



Út menti Mária-szobor

A Máriáról, közbenjárói hatalmáról szóló elképzelések rendkívül sokszínűek, bár a ponyvák révén közvetített erős egyházi befolyás hatására valamelyest egységesnek, homogénnek is mondhatók.

> *Olyannak imaginálom [képzelem], hogy erőst jó. S érzem én a szívemből, hogy én boldog vagyok. Én úgy érzem, mintha ő nem hagyna el, van bázám benne [bízom benne]. Akármilyen nagy nehézségbe legyek, akármilyen betegségbe, ő megbiztat, megszálvál [megment]. Nem lehet, hogy ő ne segéljen meg. Legfőbb bázám benne van. Mert Jézus volna […], de Ő, még haragszik meg. Csúful haragszik meg. S akkor ő [ti. Mária] kéri Jézust: Fiam, sajnáld meg, mert látod, kéri a bocsánatot! Tér meg! S nem akar, csúful néz, de a Szűz Mária nem hagyja el mindcsak es [mégis], s akkor ő meg kell hallgassa a szent Anyját. Nem lehet, hogy megvesse azt, amit imád, s minden szívből mondja. Én Szűz Máriába erőst bízom! Istenbe hiszek, de én sokszor elgondolom, hogy nincs érdemem!* (N72)

A vallomások alapján az is elmondható, hogy imádságukban sokan Jézus Krisztushoz, illetve Istenhez fordulnak, Mária vagy más szent közbenjárását ritkán veszik igénybe. Egyik férfi például nem tudta elmondani az *Üdvözlégy Mária*-imát. A Mária-tisztelet másik, ugyancsak ritka módja az, amikor az önmagát Mária-tisztelőnek nevező

ember magáról Máriáról „semmit” nem tud, ám napi rendszerességgel elmondja a rózsafüzért, adott esetben több alkalommal is.

> *S aztán annyit gondolkodtam, hogy vajon ki lehetett? S még rosszul voltam, még elaludtam, kómába estem, s akkor álmomba még eljött, s mondom neki: Ki vagy? Azt mondja: Szűz Mária. Jaj! Szent Atyám, mondom, én soha nem imádkoztam szent Szűz Máriáért! Azt mondja, ettől emerre imádkozz. S azóta esner [mindig] mondom az olvasót. S azóta olyan jó! Minden este elmondom.* (N57)

> És Szűz Mária ki volt?
> *Hát, Szűz Mária tudod-e ki volt, amelyik született bubát [gyermeket]. Én láttam sokszor, hogy itt mutatta, hogy Szűz Mária s Szent Péter, ők vannak az Isten után. Nem lehet senki meglássa az Istent.*
> És kit szült Szűz Mária?
> *Hát nem szült gyermeket?*
> Kit?
> *Hát nem tudom, én nem csitiltam [nem olvastam]! Én nem csitilok, mert nem is tudok jól írást, de láttam a televizórba, amikor mondja a pap, prédikálja!* (N76)

Miként az előbbi idézetek is mutatják, a helyiek hite szerint Jézus anyjának közbenjáró hatalma révén az imák meghallgatásra lelnek, azaz a fohászban megfogalmazott kérés és kívánság teljesül. Hitük szerint Mária a túlvilágon is valóságos anya, minden anyai érzelmet és képességet hordoz, ez a hit pedig Máriát *élő* közbenjáróvá teszi, aki mindenben együtt érez az imádkozóval.

Mária szerepei

Miri Rubin a Mária-tiszteletről szóló könyvében kimutatta, hogy a középkorban a Mária-tisztelet kettős modellje alakult ki: a gyermek Jézust gondozó fiatal édesanya és a fia haláláért fájdalmasan szenvedő anya. Szerinte e két modellre vezethető vissza a Mária-tisztelethez szorosan kapcsolódó *érzelmi* jellegű viszonyulás eredete is. Miri Rubin idézi Barbara Rosenwein *érzelmi közösség (emotional community)* fogalmát, ami olyan közösséget jelent, ahol az egyéneket összetartó érték-, értéktelenség- és érzelemmegnyilvánulás formái és tartalmai azonosak, és ahol ezek a jegyek azok, amelyek egységben tartják a Mária-tiszteletet is (Rubin 2009, 70, 80, 82). Ez a fajta érzelmi viszonyulás tapasztalataim szerint a magyarfalusi gyakorlatban is kimutatható,, illetve meghatározó.

Az írás, hogy mondja: mennyi sokat sírt Szűz Mária! Senki ezen a világon nem sírt annyit, s nem szerette úgy gyermekét, mind ahogy ő szerette Jézust […] Olyan szépen írja, hogy sokszor csitilom [olvasom], s sírok. (N76)

Magyarfaluban Mária a helyi keresztény nők *példaképe*. Sok nő számára Mária élete, a Máriáról szóló egyházi vagy apokrif történetek valóságos mintát nyújtanak az életvezetéshez. Ennek a mintának a sajátos jegye az *alázat* (alávetettség), a *szenvedés* vállalása (áldozatosság), a gyermekekről való gondoskodás, ami a vallásosságukért viselt felelősségtudatot is kialakítja.[554]

Azt mondják, hogy az a legjobb, hogy a gyermeket szülesd meg úgy, normál, nem prin cezarian [nem császármetszéssel]! Ahogy szült Szűz Mária! S no, más mondja, hogy nem kínlódik, menen el, s kiveszik úgy! Nem is tudja, mire való a szülés! (N38)

A Mária-*ábrázolások* normatív hatással vannak a nők öltözködési szokásaira, fizikai megjelenésére is. Sokan ide vezetik vissza az emberi test szépítésének a tilalmát, ami szerintük Isten- és vallásellenes cselekedet.

Látod-e magad [te], Szűz Máriát suhutt [sehol] nem látod hajonfejt [fedetlen fővel]! S akkor mik sem lehet ruva [kendő] nélkül menjünk a misére […] öregségemre nem menek lesz szürke fejjel az úton! (N64)

A Mária és a szentek *közreműködő*i hatalmába vetett hit forrása az, hogy a mai emberhez hasonlóan egykor maguk is *érző*, *szenvedő* stb. emberek voltak, ebből fakad az a hit, hogy *minden élethelyzet*ben képesek segíteni. Ebbéli képességeiket Istennek tetsző életvitelükkel és az emberek iránti szolidaritásukkal nyerték el (vö. Scheffczyk–Ziegenaus 2004, 323). A szenteket az különbözteti meg az angyaloktól, hogy utóbbiak nem segítői, hanem őrzői az embereknek.

A Mária *gyógyító erejé*be vetett hit az egyéni imák mellett a népi gyógyító eljárásokban is megnyilvánul egy-egy ráolvasásszövegben vagy a ráolvasást kísérő/kiegészítő ima formájában. Az eddigi adatok tükrében Mária *gyógyító* ereje *spirituális* (lelki) természetű bajok kapcsán nyilvánul meg, tehát nem is a test gyógyulására, hanem a lélek oltalmazására vonatkozik, s mint ilyen az üdvözülés reményét erősíti meg. Mária gyógyító és a *haldoklás* nehézségeit enyhítő, a *jó halál* elnyerését segítő szerepe némiképp összemosódik. Amennyiben a gyógyulás nem következik be, a közbenjáró imák idővel a haldokló túlvilági sorsával kapcsolatos kéréseket fogalmaznak meg.

[554] Ez a jelenség általánosnak mondható a katolikus vallásosságban. Lásd pl. Lengyel–Limbacher 1997, 57–59.

Az emberem Szűz Máriát erőst sokat imádta [ti. sokáig imádkozott hozzá]! Meghalt a nagy Szente Mária s a kicsi Szente Mária között [ti. augusztus 15. és szeptember 8. között]. […] Szerette erőst Szűz Máriát. A mi papunk haragudott rá, szidta, nem biztatta [erősítette]. […] S akkor ő erőst szerette volna, hogy meggyóntassa egy idegen pap. Úgy es történt. S úgy adta az Isten, hogy halálára, temetésére is idegen pap volt itt […] s olyan örömünk volt […] S mondom, hogy két Szűz Mária között halt meg, idegen papnál gyónt, idegen pap temette. S ezt szerette erőst [nagyon örült neki]. (N72)

Előbbi szerepéből adódó hit, hogy Mária *álom*ban vagy egyéb módon felfedi a nyugtalan élő számára hozzátartozója túlvilági sorsát/állapotát. Ez a hittapasztalat nagy hatással van a Mária-tiszteletre, hiszen az álmokban az elhunyt hozzátartozó Mária közvetlen környezetében van, ami az értelmezések szerint annak köszönhető, hogy a halott élete során tisztelte Máriát, még konkrétabban: rendszeresen imádkozta a *rózsafüzér*t. Érdekes, hogy az eddig feltárt, túlvilággal kapcsolatos *álmok* többségében Mária jelenik meg, mely jelenség bizonyosan összefügg az Isten láthatatlanságáról szóló dogmával, hogy ti. Istent ember nem láthatja. Ugyanakkor a *szentképek* hatásával is számolnunk kell, a *túlvilág*ot ábrázoló szentképek többsége ugyanis Máriát jeleníti meg, aki a mennyország angyalainak társaságában a tisztítótűzben szenvedőket vigasztalja.

Ő mondta meg [ti. az elhunyt férj]! Azt mondta, ne sirassam többé őt, mert ő erősen jó helyen van. Hogy Szűz Mária ott van vele. S örökké a keze fölötte van. Így mondta: Magad [te] ne búsulj, mert Szűz Mária keze mindig felettem van. […] Írást nem tudott, az olvasót én tanítottam meg. Sokat imádkozta az olvasót! Amíg beteg volt, ő egybe csak azt mondta, az olvasó volt a kezében. S akkor Szűz Mária lehet, hogy odavette magához, sajnálja lesz. Azt mondta: Ne búsulj, mert nekem Szűz Mária olyan, mint édesanyám, még lehet, hogy jobb is. Mert a keze mindig felettem van. Én semmit nem kell búsuljak, mondta, mert ő a misére ott is megy.[555] (N72)

Az adatok szerint Mária minden *túlvilág*i eseményen jelen van. Mária „égi édesanya", aki a helyi képzetek szerint várja és *kíséri* a lelkeket az ítélet helyszínére, onnan pedig a mennyországba, a purgatóriumban szenvedőket pedig megvigasztalja (vö. Thomas 1971, 27).

Jézus a törvényező, ő van a törvényezéssel. De ott van Szűz Mária, Szent József s a patronod [védőszented], a te szented, ha imádtad [ti. ha tisztelted], akkor, amíg éltél, mert a patronod olyan, mint az őrzőangyalod, hogy azért van, hogy segítsen. (N62)

[555] Ez az egyetlen adat, amely arra utal, hogy az üdvözült lelkek a túlvilágon misén vesznek részt.

A túlvilágról szóló álmok olykor *kinyilatkoztató* jellegűek, legalábbis Mária álomban felfedett utasításainak általában eleget tesznek az emberek. A *rózsafüzér* imádkozásának fontosságát és az imameghallgatásba vetett hitet az álmokból nyert üzenettel/tapasztalattal magyarázzák. Az álomélmény fordítottan is olvasható: az egyén álmában mintegy visszaigazolást nyer Máriától arra nézve, hogy imája meghallgatást nyert. A vallásos életben tehát az álom és a valóság hatással van egymásra, a kettő *egy valóság*ot alkot.



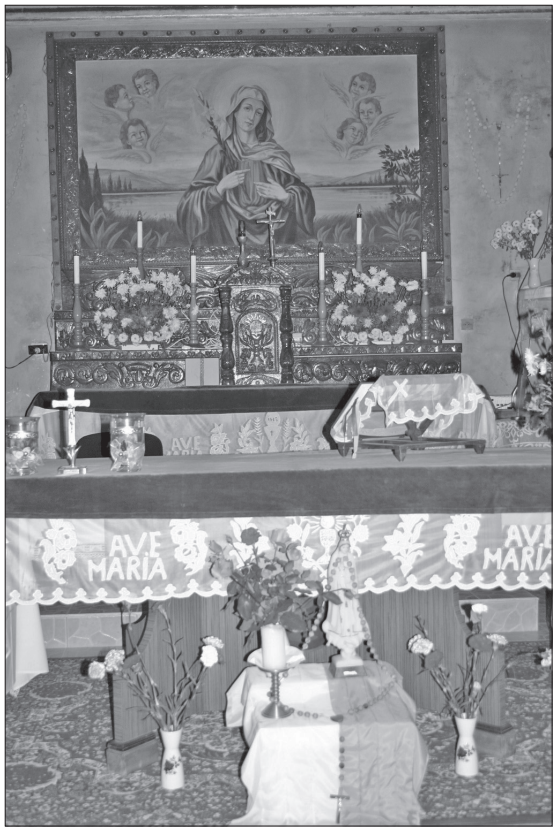
Út menti Mária-szobor

> *Szűz Máriával álmodtam, hogy én meghaltam, és mentem utána. Ő ment elöl, s én is mentem utána fel a mennybe. És csak azt gondoltam, hogy jaj! B.-nak [ti. a beteg lányának] se tátája, sem mámája [se apja, se anyja], kinek maradt?! Akkor abba a helybe én mintha visszaereszkedtem le, vissza az ágyba. És akkor nem mentem többé. De én hiszem! […] Ilyen volt! Úgy, ahogy mutatják a képek: ment fel, emelkedett fel a mennybe, korona volt a fején, ilyen volt.* (N80)

A szentek tiszteletének van egy, a katolikus vallás sajátos karakterét kifejező jellege is, ami a Mária-tiszteletben csúcsosodik.[556] A helyiek körében a nem katolikus vallások felismerése, majd pedig értékelése gyakran aszerint történik, hogy az adott vallás hogyan viszonyul általában a szentekhez és a Mária-tisztelethez. Ebben a kontextusban csökken az ortodox vallással szembeni intolerancia, és elhatárolódás tapasztalható a protestáns felekezetek irányában.[557]

[556] A középkori Mária-tisztelet katolikus vallásidentitást meghatározó szerepéről lásd Rubin 2009, 45–70.

[557] A felekezetek közötti hierarchia megalkotásában a (kortárs) *Mária-jelenések* is közrejátszanak, erre a kérdésre azonban itt nem térek ki részletesebben. Lásd pl. Keszeg–Peti–Pócs 2009.



Ideiglenes Mária-oltár a templomban

Fiam! Ott nincs katolik templom? Van egy 30 km-re, […] azt mondja. Máme, mikor megyek, akkor ortodoxhoz megyek, mert nincs, ahová menjek! Mondom, mámé, menj! Ott is az az Isten van! […] Vannak ezek a másik hitek, mind csak mondják az Istent, de nem hisznek Szűz Máriába! S az írás, hogy mondja: Hogy mennyi sokat sírt Szűz Mária! Senki ezen a világon nem sírt annyit, s nem szerette annyit gyermekét, mind ahogy ő szerette Jézust. (N76)

A Mária-tisztelet tárgyi szimbólumai

A helyi *lakásbelsők* szakrális/vallásos tárgyai közt a Máriát ábrázoló szentképek, szobrok és egyéb jelképek száma a legszámottevőbb. Az állandó jelleggel kihelyezett képek, szobrok, tárgyak mellett „Mária hónapjaiban" (május, október), vagy más oknál fogva ettől eltérő időpontban, többen – a templomi mintát követve – ideiglenes Mária-tereket, *-oltárokat* rendeznek be otthonaikban.[558] Előfordul, hogy ezek az oltárok állandósulnak, ám a kompozíciók tárgyai idővel változ(hat)nak.

A Mária-oltárok nem liturgikus értelemben vett oltárok (vö. Várnagy 1995, 318). Formailag és funkciójukat tekintve sem nevezhetők annak,[559] oltárjellegük a helyiek hozzájuk való viszonyában nyilvánul meg. Sajátos formai és funkcióbéli adottságaik miatt nem sorolhatók a néprajzi szakirodalomban ismert *Mária-házak* közé sem (Lengyel–Limbacher 1997, 148, 150; vö. Pócs 2001, 375; Verebélyi 2002, 79–85). Ez utóbbiaktól alapvető formai és eszmei jellemzőik miatt különböznek; hiányzik például a „ház" (a szekrény), a tárgyak nem kegyhelyről származnak stb.,[560] de van bennük közös

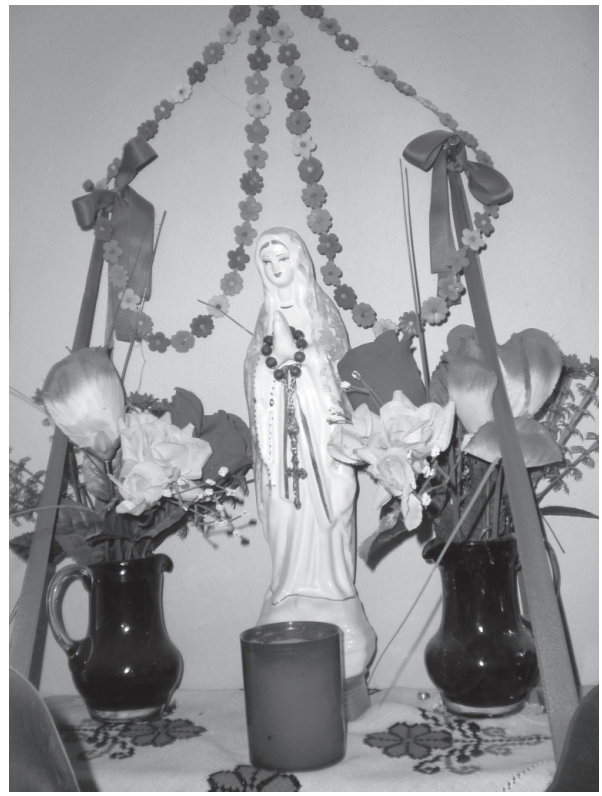
[558] Párhuzamokat lásd Lengyel–Limbacher 1997, 148–149, 153.

[559] Hiányoznak az alapvető tárgyak is (a terítő, a gyertyatartó, a kereszt és az élő virág). Várnagy 1995, 320–321.

[560] Varga szerint a Mária-ház a „nagyobb kegyhelyek vonzáskörében a hazahozott kegykép„ illetve -szobor másolatai számára készített szekrényke, mely a sarkos elrendezésű parasztszobák asztalszögletében,

elem is.[561] Formai szinten nyílt tér jellegük miatt a templomoltárral, tárgyösszetételük alapján a Mária-házzal és a *szentsarok*kal rokoníthatók (K. Csilléry 1981, 670–671; Bartha 1992, 63). A szobák előterében álló Mária-kompozíciók gyakran a templom oltárát reprodukáló vagy imitáló berendezések, amit az oltár szimbolikus *„kiterjesztéseként"* is értékelhetünk azokban az esetekben, amikor a hívő a Szent jelenlétét társítja hozzájuk.[562]

> *Oda van-e téve Máriácska mellé a fiam képe? Annál jobb hely nincs! Én nem tudok minden órába imádkozni érte, de oda van ajánlva Máriának!* (N76)



Mária-oltár az otthonban

A lelki és/vagy fizikai értelemben magányosan élők (özvegyek, egyedülállók, betegek) Mária „társaságát" keresik, mintegy kettős léttudatban élnek, egyidejűleg, a szentek/halottak és az élők közösségében.

> *Nekem senkim nincs, fiacskám! Még egy bolhám sem! Én Máriával vagyok! Nekem csak ő van! Higgy meg, úgy elmaradtam itt magamra, hogy eccer-eccer azt gondolom, itt felejtett az Isten!* (N90)

A *Mária-oltár* állítását más szimbolikus tényező is motiválja, nevezetesen a Mária-tisztelet tárgyi formában való kifejezése és nyilvános megmutatása. A Máriát ábrázoló tárgyak *dekoratív* prezentálása azt jelzi, hogy ebben a kultuszban a szakralitás mellett

az ún. *szentsarok*ban függ vagy a sarokpadhoz építve áll". Varga 1980, 520. Lásd Lengyel–Limbacher 1997, 149. A „házi oltár- és istentisztelet" gyökereiről lásd Lackovits 2002, 161.

561 Közös bennük az, hogy értékes vagy személyes tárgyak alkotják tágabb környezetüket. Vö. Varga 1980, 520; K. Csilléry 1981, 669.

562 Az egyház a hívők jámborsági gyakorlatait a liturgikus élet meghosszabbodásaként értékeli, amelyek nem helyettesíthetik a liturgiát. KEK 1994, 344–345.

az esztétikai szempontok sem mellékesek. Az oltárok a hivatalos Mária-kultusz egyfajta laicizálódását is kifejezik, hiszen ezekben a „házi" kultuszgyakorlatokban az azokat létrehozó *laikusok* elképzelései tükröződnek, amelyek nem feltétlenül azonosak az egyházi keretek között, közösségi és hivatalos szinten megjelenő berendezésekkel. Az oltárok nem a tisztaszobában, hanem a mindennapok terében találhatóak: konyha, dolgozószoba, hálószoba. Jól látható helyen helyezkednek el: tévén, asztalon, polcon. Az oltár magját egy vagy több, a Mária-kultuszhoz tartozó tárgy (szobor, szentkép, rózsafüzér stb.) alkotja. A leggyakoribbak a Mária-szobrok, illetve a Máriát és Kisjézust együtt megjelenítő alkotások (Zakariás 2006, 50). A dekorációk szűkebb környezetét a minden szükséghelyzetben használt *gyertya* mellett az *áhítatkönyvek* és a *személyes okmányok*, továbbá *írószer*, *telefonszámok* és nem utolsósorban a távol élő vagy már elhunyt családtag *fényképe* alkotja. A (családi) fényképek inváziószerű elterjedése nem járt együtt a kultikus/szakrális tárgyak és terek deszakralizációjával. Ellenkezőleg, a családi képek a szakrális tárgyakkal egy térben való elhelyezése (Magyarfalu esetében) éppen azt a hitet tükrözi, miszerint a képen ábrázoltak a szakralitás vonzásában, a szent védelme alatt vannak.[563] A fényképekhez hasonlóan a televízióról sem állítható, hogy a szakrális terek, tárgyak helyére lépett volna, ellenkezőleg, sok esetben éppen a készülék bizonyult a legalkalmasabb oltárfelületnek (vö. Bartha 1992, 64). Az élő vagy művirág – adventi és karácsonyi időben a díszlámpa – oly mértékben kelléke az oltároknak, hogy szinte a láthatatlanságig elfedi azt. Ez a jelenség a helyiek szakrális/vallásos tárgyakhoz való viszonyulásának a sajátosságaira is rámutat, éspedig arra, hogy bár a felszentelt tárgyak a természetfeletti jelképei, szakrális hatást a (hozzájuk kapcsolódó) kultusz révén fejtenek ki. Bár a szentelmények egyfajta kultikus teret alkotnak, a Máriát ábrázoló tárgyakból összeállított oltárok előtt nem feltétlenül imádkoznak, vagy nem szükséges, hogy imádkozzanak. A szentelmények nem azért vannak, hogy előttük imádkozni lehessen, inkább a szakralitás „auráját" alkotják, nyújtják.

> *Én velük élek, őket látom mindenütt. Akkor is, ha nem nézem! Mikor nézném? Éhen halnék! Nekem dolgoznom kell, de ők velem vannak!*[564] (N76)

A Mária-oltár állítását és a hozzá kapcsolódó kegyességi gyakorlatot az élet kihívásaival kapcsolatos válaszadási kísérletnek tekinthetjük. Jelenlegi ismereteim szerint napjainkban az özvegyek (férfiak és nők egyaránt) és az egyedülálló nők – egymástól függetlenül, de egymás gyakorlatát gyakran ismerve – állítanak oltárt. A generációk

[563] Ez a tér tehát egyfajta családi kultuszhelyként is értékelhető. Vö. Bartha 1992, 63; Lengyel–Limbacher 1997, 150.

[564] A szentképek „látomásos élményt" nyújtó hatásáról a Lengyel–Limbacher szerzőpárosnál is olvashatunk: „No, ez a két kép (Jézus) meg ez a szobor (Mária), ezek nekem jelen vannak. Ezek nekem, mikor én imádkozok, nekem megváltoznak, és jelen vannak." Lengyel–Limbacher 1997, 150.

motivációi részben azonosak, részben eltérőek. A fiatalok körében az oltárállítás indítékai között a hivatalos vallásosság tételei tükröződnek, melyek szerint a szentek tisztelete vallásos kötelezettség. Az idősebbek Mária közbenjárásának a tapasztalatával magyarázzák az oltárkészítés okát, körükben az oltárállítás a hálaadás jele (is).

SZENT JÓZSEF

A *Szent József-tisztelet* Szűz Mária és a Szentcsalád ünnepeihez kapcsolódó kultuszban jelenik meg. A prédikációkban ellenben sűrűn esik szó Szent Józsefről, akiben az egyház a *családapák* számára állít modellt. A tanítások szerint Szent József mindenben engedelmeskedett Istennek, minden döntését Isten küldötte, az *angyal* sugallatára hozta meg. Szent József hite az ószövetségi *Ábrahám*éhoz hasonló, aki az Istenbe vetett, feltétel nélküli hit példaképe. Szent József tehát az *apák* példaképe és a *hit* „új" szimbóluma.

A helyi elképzelések szerint Jézus nevelőatyja, Szent József rendkívüli érdemeket szerzett Istennél, ezért a közbenjárására elmondott ima meghallgatást nyer. Ennek ellenére kevés olyan esettel találkoztam, ahol egy-egy ügyben Szent József közbenjárását kérik, és az is érdekes, hogy valamennyi ilyen eset *nők* körében fordult elő. A közbenjárásának tulajdonított imameghallgatások vagy csodák a szent gondviselő és nevelő attribútumaival kapcsolatosak.

> *Keseredett voltam erősen, mert az emberem a rekeszbe [börtönbe] volt, és akkor a keze lejött [ti. Szent József keze], s megsimogatott! A szentképecskéről! Többet ne sírjak, azt mondja, mer eleget sírtam […]. Azt mondta: Többet ne sírjak, mert elég, amennyit sírtam. Hadd el, azt mondja, ne gondolkodj, mert lebetegszel, és a gyermekeidet nem lesz, aki nevelje.* (N80)

Az alábbi – prédikációban elhangzott – idézet nemcsak azért lényeges, mert rámutat a szentképek és az imaszövegek hitelességébe vetett hit alapjára, hanem azért is, mert jelzi, hogy a vallásos ismeretek terjesztésének és elsajátításának kerete a mise(szövegek), valamint a paraliturgikus eseményeken elhangzó vagy elolvasott szövegek.

> *Ha vetünk egy pillantást a Szent Józsefet ábrázoló szentképekre, szobrokra, ha áttekintjük a hozzá intézett imák szövegét, kivált a litániát, azt látjuk, hogy a szent élete voltaképpen áhítatos tisztelet azzal szemben, Akitől különleges megbízatást kapott. Nevezetesen, hogy gondviselő atyja legyen Krisztusnak, és a Szeplőtelen Szűz Mária férje legyen.*

A mise funkcióhálózata kapcsán utaltam arra, hogy a liturgia bizonyos értelemben az a szimbolikus esemény, ahol az evilág és a túlvilág határai feloldódnak. A helyiek

szerint a misén az élők és holtak egyaránt „jelen vannak", akárcsak az istenség és a szentek. Ezen túlmenően a mise imádságaiban a fizikailag távol maradtak (a vallást nem gyakorlók, a betegek, a dolgozók stb.) is „jelenlévővé" válnak, említésre kerülnek. Az értük mondott nyilvános ima a közösségi *szolidaritás* fontos kifejezése. Ebben a kérdésben Szent Antal mellett a másik védőszent és közbenjáró: Szent József.

> *A mai napon Szent Józsefnek ajánljuk imáinkat, imádkozzunk a betegekért, azokért, akik nem lehetnek jelen, a kórházban lévőkért, hogy szenvedésük során erős társra találjanak Szent Józsefben. Kérjük Szent József közbenjárását minden jelenlévőért, az egész közösségért, hogy vezessen a hit, a remény és a szeretet útján. Hogy Isten életünk végén Szent Józsefhez hasonlóan igaznak, bölcsnek és hitben találjon minket.*

> *Látod-e a misén es enser [mindig] imádkozunk a bűnösökért, a betegekért, hogy térítse meg az Isten, me vaj' eccer s vaj' eccer mind odajutunk eleibe, s akkor ott késő lesz.* (N72)

Szent József patrónus a József nevűek védőszentje. A prédikációkban rendszeresen visszatérő motívumok a szentekről szóló csodás elbeszélések. Tapasztalataim szerint ezekben az elbeszélésekben a hangsúly nem a szent sajátos jellemzőinek a hangsúlyozásán, hanem általában a szentek *közbenjáró* szerepének a megerősítésén van. Ennek ellenére, vagy ezzel együtt, a szentek kiválasztását (érthető módon) a problémák jellege határozza meg. Míg az elveszett tárgyak megkerítője például Szent Antal, addig a *gyermekek*, *árvák* patrónusa Szent József. Egy prédikációban elhangzott *exemplum* szerint egy József nevű kisfiú édesanyja veszélyes operáció előtt állt. A kisgyermek mindennap részt vett a liturgián, és a védőszent szobra előtt imádkozott anyja gyógyulásáért. Minden egyes alkalommal magával vitt a beteg asszony kertjéből egy szál liliomot. A csoda bekövetkezett, a gyermek József édesanyja meggyógyult. A pap a csodás elbeszélésben rejlő üzenetet kiemelte a szűk, konkrét kontextusából, és tágabb perspektívába helyezte azáltal, hogy a gyermeket az egyház szimbólumává tette.



Szent József Kisjézussal

Szeretett hívek! Ahogyan ez a gyermek hitt védőszentje közbenjárásában, hitt abban, hogy édesanyja gyógyulást nyer, úgy egyházunk is hittel tekint az egyetemes egyház szentjére, Szent Józsefre, kérve tőle, hogy fiai ne veszítsék el a reményt, és mi, akik Isten népét alkotjuk, a mindennapok szenvedései közepett ne csüggedjünk el.

SZENT ANTAL

A katolikus egyház *Páduai Szent Antal* emléknapját június 13-án ünnepli.[565] Magyarfaluban Szűz Mária mellett Szent Antal a másik népszerű *csodatevő* szent.[566]

Sfântul Anton de Padua […] mare făcător de minuni. Un sfânt care ne ajută in orice, in orice necaz. [Páduai Szent Antal! Nagy csodatevő. Egy szent, aki minden nehézségben segítséget nyújt.]

Tisztelete több hivatalos és laikus kultuszban megjelenik. A pap minden *kedd*i napon, a misét követően a szent templomban elhelyezett szobra előtt litániát mond. A keddi nap egyébként a szentelmények és áldások napja, amikor a pap különféle tárgyakat és növényeket áld meg. Évközi időben, hétköznapokon egyedül a keddi liturgián hangzik el *prédikáció*, ahol a csodatevő Szent Antal életéről és a hozzá kapcsolódó csodákról esik szó. A helyiek értelmezésében a csoda feltétele a hit, a szenttől érkező segítség elsősorban *hitbéli dolgok*ra vonatkozhat. Bár az egyház hangsúlyozza a szentek mediátori szerepét, Szent Antal kapcsán ez nem minden esetben világos, sőt a világon elterjedt, jelentős számú Szent Antal-*ereklyé*hez fűződő csodás elbeszélések alapján úgy tűnik, Szent Antal autonomitást is élvez (Brown 1993, 117). *Szent Antal-ereklyét* a magyarfalusi templomban is találunk.

Testének csak egy része található Padovában, csontjait világszerte osztották. Padovában csak néhány van. Ám a mi nagy örömünkre nekünk is van egy ereklyénk tőle, és minden keddi napon bizalommal járulunk a csodatevő szenthez.

A prédikációk egyik részében a szent életrajzi adatainak a felvázolására, a másik – lényegesen nagyobb – egységben a csodatörténeteknek, a csodás jegyekkel átszőtt elbeszéléseknek az ismertetésére és interpretációjára kerül sor. Az egyik ilyen csodaelbeszélés szerint 1263-ban, 32 évvel Szent Antal halála után, Padova lakói elhatározták, hogy templomot építenek a szent sírja fölé. Ekkor fedezték fel Szent Antal csontjai között

[565] A Szent Antal-napi hagyományokról lásd Bálint 1998, 458–479.
[566] A moldvai katolikusok Szent Antal-kultuszáról lásd Tánczos 1996, 141.

a szent élő nyelvét. A szerzetesek Szent Bonaventúra utasítására egy kristályedénybe helyezték a nyelvet, amit a zarándokok hétszáz esztendőn át tisztelhettek. A második világháború alatt a ferencesek a bazilika mélyébe rejtették. Amikor 1945-ben kiásták az edényt, a nyelvet elenyészett állapotban találták. A szerzetesek és a hozzájuk csatlakozottak egy napon át imádkoztak a tárgy előtt. Másnapra, június 13-ra a nyelv visszanyerte korábbi „élő" állapotát. A csodaelbeszélés után a pap a következő kérdéseket intézte a hallgatósághoz:

> *Vajon a mi nyelvünk milyen? Rothadt? Vagy élő? Vajon rothadt a sok veszekedés, hazudozás és szennyes dolog miatt? Imádkozzunk hát, szeretett hívek, Szent Antal tisztelői, hogy helyesen használjuk nyelvünket Isten dicsőségére és az emberek közötti egyetértés megteremtésére.*

A prédikációk során elhangzó, Szent Antal működéséről szóló csodás elbeszélések a keresztény életeszményt erősítik; az elbeszélt történetek motívumai és az egyéni csodatapasztalatok hatással vannak egymásra. A prédikációk visszatérő motívuma az „*automata*" példázat, amivel a pap nemcsak a szentek közbenjárását, hanem általában az imameghallgatás helyes, illetőleg téves módját próbálja megvilágítani.

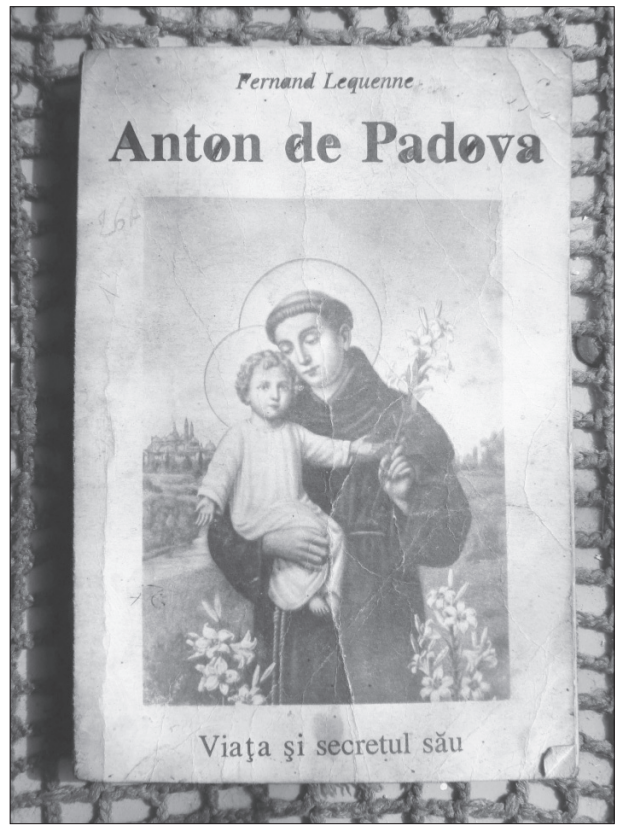


Szent Antal Kisjézussal és Szent Filoména-kép rózsafüzérrel

A *Szent Antal-tisztelet* egyik formája a már említett *litánia*. Az imaszöveg alapján is kitetszik, hogy az emberek *betegség*, *járvány* és családi *konfliktus* esetén, továbbá *háború*ban vagy *katonaság*ban szolgáló egyház- és családtagért, valamint az *elveszett tárgyak* visszaszerzésének a reményében fordulnak Szent Antal közbenjárásához. Lehetséges és lehetetlennek tűnő kérések egyaránt megfogalmazást nyernek. Végeredményben ez utóbbiak, tehát a lehetetlennek tűnő problémák megoldódása, azaz a *csodatapasztalat* az, ami a szentek közbenjárásába vetett hitet létrehozza és a hozzájuk kapcsolódó kultuszt fenntartja.

Én, ha valamit elveszítek s keresem, nem kapom. Mă frămănt [aggódom]. Mondom, Sfinte Antoane ajută-mă [segíts meg, Szent Antal]! S én meg kell kapjam [találjam] azt a dolgot. Én nem tudom, dar e un sfănt aşa, intradevăr a lucrurilor pierdute [valóban, ő az elveszett tárgyakat megkerítő szent]! (N80)

Az egyéni vallásosságban a Szent Antal-tisztelet leggyakoribb formája az ún. *Szent Antal-kilenced* vagy *-tizenharmad*. Az előírások szerint a kilenc vagy tizenhárom szövegből álló imafüzért kilenc vagy tizenhárom egymást követő keddi napon kell elimádkozni. Az ima hatékonyságát növeli a misén való részvétel, ami a kultusz járulékos, nem kötelező eleme.



Szent Antal-életrajz és imakönyv

Hát van tizenhárom imádság, amelyiket el kell mondd minden este, kedden, egyet csak egy kedden. Mondom el kedden, aztán még mást, aztán még mást, mert azok nem egyformák. Elmondod a 13 keddet, gondold meg, az sok idő, s a 13. kedden látod meg az igazat pe faţă [kiderül az igazság]! (N41)

Kutatásaim során nem találkoztam olyan adatközlővel, aki a Szent Antal közbenjárását kérő ima *meg nem hallgatásá*ról számolt volna be. Fontos megemlíteni azonban, hogy – a csángó etnográfiai írásokban olvasható adatokkal részben hasonló módón[567] – a helyi adatok szerint a teljesült kívánságok, amit *csodá*nak is hívnak, az *elveszett tárgyak* megkerülésével kapcsolatos. Úgy tűnik, az már helyi sajátosságnak tekinthető, hogy az esetek többségében az elveszett tárgy *nem* feltétlenül *ellopott* tárgy. Egyik interjú során az adatközlő elkallódásaiból nem tudván visszatérni eredeti gondolatához, Szent

[567] Peti Lehel kutatásai szerint az ellopott tárgyak visszaszerzéséért a csángók rendszerint Szent Antal közbenjárását kérik. Peti 2008, 87.

Antalt hívta segítségül, hogy emlékeztesse őt arra, amit mondani szeretett volna. Más esetben azt figyeltem meg, hogy a dolgára indult, ám a szándékáról időközben megfeledkező ember ugyancsak Szent Antalt kérte, juttassa eszébe, hová indult, mit akart tenni. Szent Antal tehát Magyarfaluban nem csak az ellopott tárgyak megkerítője, egyre inkább az elfeledett dolgok felderítője, s mint ilyen, az emlékezést segítő és a feledést gátló szent.

A *tolvaj* személyének a kitudakolását célzó Szent Antal-imamondás valójában *jóslás* jellegű, ám esettől függően előfordul, hogy az eljárás tartalmaz *rontás*ra jellemző elemeket is, ahogyan az is előfordulhat, hogy az imádkozó az imát *igazságszolgáltatás* céljából (tehát a *büntetés*) szándékából mondja el. A szóban forgó, a helyi plébánián is megvásárolható *kisponyva* tartalmát tehát *tizenhárom* egymást követő *kedd*i napon kell elmondani, az imádkozó saját szavaival megfogalmazott *kívánság*gal együtt. Az ilyen célból mondott ima esetén az imádkozó általában részt vesz a kedd esti *mise*n. Amennyiben az imamondás folytonossága megszakad, az eredmény nem következik be. A saját tapasztalataikra hivatkozó adatközlők szerint a tizenharmadik keddi napot követően az ellopott tárgy megkerül, a tolvaj visszajuttatja eredeti tulajdonosához. A lopáshoz hasonlóan mindezt természetesen észrevétlenül teszi.

> *Erőst igaz! Én am încercat [megpróbáltam]. Miután elmondtam a 13 keddet, R. hazahozta s letette a párnára [ti. az ellopott szőttest] […] Visszatették. 13. kedd. Szent Antal face minuni [csodatevő], takarja ki a dolgokat. Vaj, ha ellopott valamit, veti vissza!* (N41)

Voltak olyan esetek, amikor úgy tűnt számomra, hogy az imádkozó „csak" ráfogja valakire (általában a falu közismert tolvajára, a szomszédra, a családtagra) a lopást, valójában kételkedik abban, hogy a tolvaj ténylegesen az volt, akire gyanakszik, lévén, hogy „csak" a tárgy került vissza, magát a tolvajt és a tárgy visszajuttatásának a körülményeit nem látta. A gyanú nyitva hagyja a történések értelmezési keretét, és egyfajta rejtélyességet ad ennek a meglehetősen bonyolult jelenségnek, ami egy *lopás* esetén előáll. A tolvaj kilétét felfedő Szent Antalhoz intézett imáról végül meg kell jegyezni, hogy Magyarfaluban „csak" kisebb tárgyak, kisebb értékek eltűnése esetén veszik igénybe.

Sokan megosztották abbéli tapasztalatukat, hogy Szent Antal *bosszúálló*, hűséget követel attól, akinek az életében egyszer már csodát tett.

> *Azt mondják, hogy egy-egyszer Szent Antal este răzbunător [bosszúlló]! Igen! Szent Antalt, ha nem kéred enser, akkor el se răzbună! Te ajută, dar el se răzbună pe tine! [Bosszúálló. Segít, ám bosszút áll rajtad!] Vannak brosuráim!* (N64)



Szent Antal-ereklye egy magyarfalusi nő tulajdonában

Magyarfaluban közel egy évtizede a keddi szertartás szerves része a *Szent Antal-ereklye* előtti tisztelgés is, mely során a liturgián résztvevők az oltár elé járulnak, és megcsókolják az ereklyét.[568] Tanulságos, hogy a helyi harmadrendi szerzetesnők kivételével a falusiak nem tudják pontosan, milyen körülmények között került a templomba az ereklye, sőt a tárgy konkrét mibenlétét (ti., hogy ruhadarab, vagy csont, vagy valamilyen tárgyelem) is kevesen ismerik (vö. Brown 1993, 119). Úgy tűnik, napjainkra is érvényes Peter Brown megjegyzése, miszerint a közösségek az ereklyéről megérkezése után gyakran meg is feledkeztek, a megérkezés számított rendkívüli vallási eseménynek (uo. 120). Bizonyos, hogy a helyi Szent Antal-ereklyekultusz működése elsősorban annak köszönhető, hogy a kultusz egyházi keretek között folyik, s hogy irányítója maga a pap.

Itáliából! O bucățică de os! Nu poți să observi! [Egy aprócska csont. Észre sem vehető!]. […] Relikva [ereklye] Szent Antaltól! O bucățică de os, din genunchiul Sfântului Anton. [Egy darab csont Szent Antal térdéből.] A templomba minden kedden viszi [ti. a pap], s a világ csókolja meg a mise után. Egy három-négy esztendeje van, părintele Aurel [Aurel atya] hozta. Bețának a nepotja [unokaöccse]. […] Azok, akik dolgoznak in Italia, azok vették, s idehozták hozzánk.
Innen a falusiak?
Nu, nu ăia de la Luizi. [Nem, a lujzikalagoriak.] (N55)

Nem egy alkalommal fordult elő, hogy a helyiek éppen a kutatóval folytatott beszélgetés alatt szereztek információt arról, hogy a falu templomában ereklye található. Sokak számára maga a *relicvă* kifejezés is ismeretlen, ami ugyancsak nehezítette a jelenség értelmezését. Az alábbi idézet egy olyan beszélgetésből vett részlet, melynek alanya – elmondása szerint – tizenöt éve az esztendő minden napján részt vesz a liturgián.

Van nálunk relicva Sfântului Anton?
Igaz, hogyne, van!
És hogy került ide?
Hát akkor van hozva, amikor csinálták a templomot, amikor megújították. Nem jut eszembe, milyen esztendőbe.
És az egy darab csont?
Nem! Statuia [szobor]!
De most más is van, nem?
Nem tudom! Nem tudom! (N76)

[568] Az ereklyekultusz rövid vallástörténeti összefoglalását lásd Strong 1987/12, 275–276. A középkori ereklyekultuszról lásd Brown 1981.

Az ereklyét övező tisztelet mögött aligha feltételezhető az a hit, hogy a mennybéli szent a maga fizikai valóságában egyúttal itt a földön (Brown 1993, 25, 115), Magyarfaluban is jelen van. Hitük szerint a szent hatékony jelenlétéhez nem szükségeltetik a tárgy (ereklye) birtoklása, illetve az – egyébként szent – ereklye önmagában nem, csak a hozzá társított hit révén hatékony.

SZENT BRIGITTA

A *Szent Brigitta-imá*t egy kisponyva tartalmazza, amit a helyiek a plébániáról szereztek be.[569] Az imádságot kizárólag az imamondó és az általa kiválasztottak *üdvözülés*e céljából lehet mondani. Az előírások szerint a *fogadalmat* hét vagy tizenkét vagy annál is több évre kell kiterjeszteni, és mindennap el kell imádkozni. A ponyva tájékoztató szövege szerint az ima akkor is eléri célját, ha elhalálozás miatt az imamondás időközben abbamarad.

> *A: Ha nem érem meg, hogy 12 esztendőig mondjam, akkor mind csak béveszi úgy, mintha igazán elmondtam volna. Me fel van fogadva.*
> *B: Nekem van hét esztendeje, hogy mondom.*
> *A: Én 2003. 15. augusztus kezdtem.*
> *B: Én február 20. Negyvenkét esztendős leszek, mikor végzek. De azt mondtam, hogy meddig látok, ha nem is fogadom fel, mondom.* (A: N62; B: N41)

Az ima sajátossága a *fogadalom* és az azt viszonzó *ígéret*. A fogadalom hosszú évekre, évtizedekre kiterjedő szövetséget létesít a közbenjáró szent és az imádkozó között.[570] A feltételekhez kötött, fogadalom típusú imádságok nem ismeretlenek a moldvai katolikusok imahagyományában. Anélkül, hogy bármiféle genealógiai kapcsolatot keresnénk vagy feltételeznénk az archaikus imák *(záradékai)* és a szóban forgó vallásos ponyvában előforduló fogadalmi imák között, látni kell, hogy a két műfaj között sok közös vonás *is* van. Az archaikus imák bizonyos típusai semmiféle kérést nem fogalmaznak meg (tehát nem kérő imák), hatásukat az imák puszta elmondásával érik el. Mindkét imatípus (ti. az archaikus ima és a fogadalmi ima) hatékonyságát az ún. „*záradék*" vagy *ígéret* biztosítja. Az egyház egykor éppen e „záradék" miatt ellenezte az imák mondását, hiszen azok bizonyos teológiai, liturgikus funkciót vettek át vagy

[569] Lengyel Ágnes szerint a napjainkban terjedő Szent Brigitta-imák, gyakran szó szerinti egyezéssel, ugyanazon stílusjegyeket viselik magukon, mint első (magyar) előfordulásukkor, a XVI. századi kódexekben. Lengyel 1999, 167.

[570] Hasonló ehhez a Katolikus Katekizmus imameghatározása is, miszerint az imádság *szövetség*i kapcsolat Isten és ember között. KEK 1994, 504.



Szent Brigitta-ponyva és -imakönyv

sajátítottak ki, a bűnök bocsánatát és egyéb érdemek szerzését hirdették (Szemerkényi 1977, 134).[571] A *Szent Brigitta*-imában az ígéret az ima bevezetőjében van megfogalmazva. Az archaikus imák történeti kutatásaiból ismert, hogy a záradékformulákban megfogalmazott szerződések az imák elején is előfordultak (Erdélyi 1991, 67; Tánczos 2001, 178). A két műfaj közös jegye továbbá a *Krisztusi passió*ból vett elemek túlsúlya. Bálint Sándornál olvassuk, hogy a *A hét mennyei szent zárok imádsága…* című ima mind tartalmát (Jézus szenvedése), mind pedig célját (a tisztítóhelyen szenvedő lelkek kiszabadítása) tekintve több szállal is kapcsolódik a Brigitta-imához (Bálint 1937c, 44–45).[572] A fogadalom és az ígéret értelmében az imádkozó megtudja halálának időpontját, rokonaival egyetemben mentesül a túlvilági szenvedéstől, mi több, a purgatórium tüzén sem kell átvonulnia (vö. Thomas 1971, 43). Ez utóbbi ígéret ellentétes azokkal a helyi elképzelésekkel, miszerint minden élőnek át kell esnie a tisztulás valamilyen fokán és fajtáján.

Kiveszen, még a purgatórba sem mensz be, mikor meghal, şi din rude [a rokonok közül is], kiveszi, hogy nu intra [nem jut oda]. (N55)

A Sfănta Brigitába […] úgy írja, nu vor trece in purgator [nem megy át a purgatórium tüzén], melyikek mondják ezt, timp de doişpe ani [tizenkét éven át], s ha ki sem végzed, menen in timp de doişpe ani [tizenkét éven át], mintha elvégezted volna. (N55)

[571] Lásd még Lovász 2001, 7.
[572] Lásd még Erdélyi 1976, 219; Szilárdfy 2001, 267–269.

A fogadalomtétel mellett az ima továbbadása, *terjesztése* is ajánlott, sőt kötelező, vélhetően ennek is köszönhető az ima helyi népszerűsége. Érdekes, hogy ez az ima is egyedül a *nők* körében ismert és mondott, sem a gyermekek, sem a fiatalok, sem pedig a férfiak nem ismerik. Talán éppen ez az oka annak, hogy az imamondók vallomása szerint nem is önmagukért, hanem élő vagy már elhunyt házastársukért, rokonaikért imádkozzák a Brigitta-imát.

Ha szereted, akkor magad azt el lehet csitild [olvasd], mert azt is írja, hogy ha valakit megtanítasz, akkor az is e merit mare in ochii lui Dumnezeu [Isten annak is nagy jelentőséget tulajdonít]. (N62)

Sufletele rudelor sale până la a-l patrulea grad de rudenie vor fii ferite de iad. [Rokonait harmadágig megmentem a pokoltól.] (N41)

Az a hit, hogy az ima rokonok kiváltására is alkalmas eszköz, erősíti azt a képzetet vagy reményt, miszerint azok, akik a földi életben egy közösséget (család, rokonság) alkottak, a túlvilágon újból együtt lesznek. A Brigitta-ima több szinten módosítani látszik a helyiek halál- és túlvilágképét, valamint az élők és holtak kapcsolatához fűződő képzeteket. Ilyen új elem például a halál pillanatának az előrejelzésére vonatkozó ígéret.

Úgy írja, hogy: És én egy hónappal halála előtt felfedem a halál óráját. Ha előbb meg kell halnia, mint a kitűzött 12 esztendő, úgy tekintek rá, mintha annyi ideig imádkozta volna. (N41)

Kérdés, hogy az imádság egyházi propagálása mögött feltételezhető-e valamiféle hivatalos szándék, esetleg a népi túlvilágkép (újabb) egyházi reformálása. Elképzelhető, hogy az alfabetizáció útjára lépő helyi közösségek, lokális kultúrák számára az egyház elsők között kívánja felkínálni a túlvilágról szóló tanítások „modern", „korszerű" válfaját. A felvetést alátámasztja az is, hogy napjainkban nemcsak az imaéletben, hanem a vallás minden területén felerősödni látszik az *írás*hoz, *olvasás*hoz kötött kultuszformák terjedése, népszerűsége.[573]

[573] A Szent Brigitta-ima mélyrehatóbb elemzésével, összehasonlító vizsgálatával önálló tanulmányban foglalkozom.

SZENT MÁRTA

A *Szent Márta-imádság (kilenced)* szintén új jelenség Magyarfaluban a szentek tiszteletének hagyományában. Az ima címzettje a bibliai *Márta*, aki fogadta Jézust betániai otthonában. A kisméretű imalap a helyi plébánián szerezhető be. A lap hátoldalán olvasható imádság az imádkozó által szabadon megfogalmazott kívánsággal együtt mondandó el. Az imamondás előírt rendje szerint az imát *kilenc* egymást követő *kedd*i napon kell elmondani, *égő szentelt gyertyá*nál. Ebben az imában az ima továbbadásának kritériumát maga az imaszöveg tartalmazza, ami magyarázat az ima viszonylag elterjedt voltára is. Az eddigi adatok alapján elmondható, hogy Szűz Mária és Páduai Szent Antal mellett Szent Márta a helyi vallás másik népszerű *csodatevő* szentje.



A Szent Márta-ima elimádkozása

> *Szent Márta, tapasztaltam, hogy van, és imádkozik értem, nem úgy, hogy mit tudom én, hanem imádkozik, mert megkérem én. Keddenként mindig szoktam gyertyát gyújtani, elmondom minden kedden ezt az imádságot, és jó, ez nagyon jó. Úgy érzem, hogy jó. Teljesült minden kívánságom. Volt olyan, hogy azt hittem, ez lehetetlen. Úgy van, hogy kilenc hét alatt kell beteljesülnie, de utána is beteljesült. Azt hittem, hogy hiába imádkoztam, vagy ilyen. Arra is gondoltam, hogy nem jó, ha beteljesül ez a kívánságom, de teljesült, és jó volt. Nagyon hiszek, s nagyon sok idő óta, nem bánom. Letelik a kilenc hét, akkor is folytatom tovább, mert nagyon hiszek!* (N30)

SZENT FAUSZTINA

A Szent Fausztinát ábrázoló kis kép és a hátoldalán olvasható ima a pap közvetítésével, a *házszentelés* alkalmával került a családi imák közé. Szent Fausztina közbenjárására szabadulást nyernek a *tisztítótűz*ben szenvedő lelkek. Az imamondás kötelező tartozéka a *rózsafüzér* elimádkozása is, ami az imát a Mária-tisztelethez kapcsolja. Az egyházi rendelkezések alapján a fekvő betegeknek vasár- és ünnepnapokon nem kötelező a

liturgián való részvétel, éppen ezért a magánáhítatban felerősödik a túlvilági sorsért mondott ima fontossága. A Szent Fausztina-ima egyike azon hivatalos imáknak, melyek éppen ezt a célt szolgálják.

> *Hát ő [ti. a pap] most szid engem, mert mondom, hogy egyszer megyek az esztendőbe [ti. misére]. S azt mondja: Sok, hogy ne gyere annyi ideig a misére! Hát mondom, nem ártok senkinek! Hát nekem most sincs, amit mondjak [ti. gyónáskor]. Én nem megyek faluba, nem beszélek [nem pletykálkodom], nem lopok, nem ártok senkinek. Nem élek senkivel, mondom, mit mondjak? Űzöm a dolgomat, s akkor ő aztán úgy hallgat el [ti. a pap]! Mondom neki, hogy csitilni [olvasni] csitilom itthon Sfänta Faustinát, úgy csitilom! S akkor ő: Mergi cu Isus! [Jézussal járj!] Úgy megörvendte, amikor meghallotta! […] Mondom, én magamért imádkozom! Nem kell magad számot adj a lelkemről. Magamra van grizsám [gondom].* (N76)

Sokan elmondták, azáltal, hogy nem vesznek részt a misén, úgy érzik, hiányzik életükből a vallás. Számukra a hivatalos imák helyettesítik valamelyest a hivatalos kultuszt, s – minthogy ezek az imák gyakorlatilag különféle szentek tiszteletéhez kapcsolódó áhítatok – az ő vallásosságukban a *szenttisztelet* a legmarkánsabb elem.

X. IKONOGRÁFIA

SZENTKÉPEK

A katolikus katekizmus tanítása szerint a szimbólumok az emberi világ jelei, fontosságukat az ember kettős – testi és szellemi – természete adja, valamint az a körülmény, hogy az ember „a lelki valóságokat" anyagi jelekkel fogja fel, fejezi ki (KEK 2002, 323, vö. Gurevich 1974, 57). Minthogy az *Újszövetség* csak a pogány isteneket ábrázoló bálványok tiszteletét tiltja, a római katolikus egyház a második isteni személy, *Jézus Krisztus* megtestesülésének misztériumából következően él az ábrázolás lehetőségével (KEK 2002, 326). A keresztény ikonográfia a szóban közvetített bibliai üzenetet képben írja át. A teológiában a kép: *képmás*, személyek, tárgyak, elvont fogalmak síkban vagy térben történő megjelenítése, vallási értelemben a transzcendens világ ábrázolása (Bóna 2001, 521). Ebben a kontextusban a kép, az ábra, a szimbólum úgy is felfogható, mint az idea és a szó közötti tartalom, jelentés (Morgan 1998, 8). A katolikus katekizmus a *képtiszteletet* mint vallásos cselekedetet, közelebbről mint „Jézus Krisztus, az angyalok, és a szentek ábrázolásainak kegyelemközvetítő hatását elismerő és befogadó magatartás"-t határozza meg (KEK 2002, 323). A római katolikus egyház a képtisztelet körüli vitákra a II. niceai zsinaton (787) válaszolt: a ma is érvényes egyházi álláspont szerint különbség teendő az Istennek kijáró „imádás" és a vallásos témájú képeket illető „tisztelet" között (Entz 2001, 533; Várnagy 1995, 325).

A kultúrák tárgyi világában a mindennapos használatú eszközök mellett több önálló funkcióval rendelkező reprezentációs tárgyegyüttest is találunk. Az egymástól eltérő, de egymást gyakran kiegészítő szimbolikus eszközök között jelentős a *szakrális* vagy *vallásos* tárgyak száma, ezen belül különösen is a szentképeké. Hans Belting úgy fogalmaz, „azért jönnek létre képek, mert az emberek bennük »képet akarnak alkotni« arról, amit reprezentálnak […], azért gondoskodtak azok fizikai jelenlétéről, hogy fogadalmaikat vagy hálájukat látható partnerhez intézhessék" (Belting 2000, 42; vö. Verebélyi 2002, 84). A kutatás kimutatta, az olvasásban járatlan egyének – vagy az olvasáskultúra nélküli társadalmak – számára az ábra, az ábrázolt attribútum, a tárgy tett felismerhetővé egy-egy dogmát, tanítást vagy valamelyik szent alakját. Az ismeret később a jelképe, a vele való kontaktus révén pedig letéteményese lett annak, amit képvisel (lásd Tüskés–Knapp 1993,143; Lengyel 2006, 211; Gurevich 1974, 62).

A *magyar* paraszti *kultúra* vallásos ábrázolásaival többen foglalkoztak. A gyimesi házbelsőt vizsgáló tanulmányában Pócs Éva a téma kutatástörténetét is összefoglalta

(Pócs 2007, 382–384).[574] A moldvai katolikusok ikonográfiájáról keveset tudunk. Pozsony Ferenc *Egy moldvai csángó család vallásos tárgyai* című tanulmányában egy külsőrekecsényi család otthonában fellelhető összes szakrális tárgyat számba vette.[575] Varga Zsuzsa egyik tanulmányában arra mutat rá, hogy a vallásos tárgyú ábrázolások népies rétege nem mutat „sok közvetlen megfelelést magával a néphittel vagy a szokásokkal", a népi használatban lévő, jellegzetes vallásos tárgyféleségek egyházi, liturgiai funkciókból származnak (Varga 1974, 454; Tüskés–Knapp 1993, 153; Szőke 2006, 147; Verebélyi 1993a, 72). A vallásos képek (továbbá a ponyvaillusztrációk) a maguk eszközeivel a doktrinális tanítást *közvetítik*, ám a befogadás és az értelmezés szubjektív tényezők függvényében változó.

A magyarfalusiak vallásosságában a *szentképek* önálló szent tárgyak, a kérdés önálló vizsgálatát több tényező is indokolja, úgymint: a képekben gazdag *katolikus hagyomány*, a *szóbeliség* és az *analfabetizmus*.[576] A képek rövid elemzése során azok esztétikai és művészeti tartalmáról csak érintőlegesen szólok, célom elsősorban az ember és kép viszonyának, illetve a kép a vallásos szocializációban és a szakrális kommunikációban betöltött szerepének feltárása, illetve ismertetése.

A kép fogalmát az otthonokban nyilvánosan kiállított, *vallási témájú*, pap által *felszentelt* szentkép jelölésére használom, amely alkalomadtán a vallási kultusz tárgya is lehet. Utóbbi esetben a kép több, mint ábrázolás, a hozzá társított hit szerint a Szentet jeleníti meg (szimbolikusan); ez esetben az *ikon* megnevezést is használhatónak tartom. Az utóbbi években Magyarfaluban is megjelentek a Jézus Krisztust vagy egy-egy szentet ábrázoló *kis szobrok*, ezekről azonban nem szükséges külön szólni, hiszen a szentképekhez hasonló szimbólumokról van szó, ugyanakkor tapasztalataim szerint a vallásos mentalitás, a túlvilághit terén meghatározóbb a lényegesen gazdagabb szentképhagyomány.

Sem az olajnyomatok készítőiről, sem a festőkről, sem céljaikról nincsenek közvetlen információim.[577] E kérdésekre vonatkozó ismerteket a helyiektől sem sikerült szerezni.

---

574 A vallásos tárgyak kutatása kapcsán a magyar néprajzban Barna Gábor (2003a), Csilléry Klára (1991), S. Lackovits Emőke (1991) és Varga Zsuzsa (1974) nevét kell kiemelni.

575 1991-ben a családi házban összesen négyszázharminchárom tárgyat számolt össze, ebből százhárom vallásos témájú vagy jellegű volt. A különböző anyagból készült és más-más vallási témát ábrázoló tárgyak és képek a lakás különböző térpontjain helyezkedtek el. A tárgyak beszerzési módja változó: az örökölt és a helyben vásárolt vagy önmaguk által készített tárgyak mellett a legtöbb külföldről származik. A szerző megjegyzi, hogy a vizsgált család szakrális környezete nem üt el az átlag rekecsényi családokétól. A szakrális tárgyakkal túldíszített lakásbelső szerinte nem jelentett interiorizált vallásosságot, inkább díszítő funkciót töltött be. Pozsony szerint a lakásdekorációban a szomszédos ortodox gyakorlattól élesen elütő sajátosságok a csángók identitását jelképezik. Pozsony 1997b, 174–180.

576 A kérdésről lásd Iancu 2010b, 38–46; 2010c, 196–208. Vö. Bálint 1938, 5–30; Bartha 1991, 188–201; Erdélyi 1985, 15–35.

577 Ez más régiókról is elmondható. Lásd pl. S. Lackovics 1991, 45.



Szentképek, szobrok, rózsafüzér

A képek funkciójára vonatkozó egyházi koncepcióról, a központi előírásokról az egyházi publicisztika és a templomokban fölkínált modellek révén tájékozódhattam. A templomban elhelyezett képek formai és tartalmi paramétereire vonatkozó egyházi előírásokat *Várnagy Antal* a következőkben összegzi: az ábrázolások ne vonják el az emberek figyelmét a szent cselekménytől; ne a pompára, hanem a nemes egyszerűségre törekedjenek; minden ábrázolás a jelenlévők műveltségét és a szent hely méltóságát szolgálja (Várnagy 1995, 326).

A magyarfalusi lakásdekorációban az egyházi modell (a templombelső) egyértelműen tükröződik,[578] ám az attól való elrugaszkodásra is van példa. A képek szakrális aurát a *felszentelés* során nyernek, ezt követően kerülnek a lakások falára, ám ez nem jelenti azt, hogy egyszersmind állandó jelleggel kultikus tárgynak minősülnek (lásd Csilléry 1991, 34). A különböző helyekről beszerzett képeket felszentelő plébános mondja ki a végső szót arra vonatkozóan, hogy egy adott kép bekerülhet-e a helyi szakrális tárgyak közé.[579] Egy asszony a pappal való konfrontáció elkerülése céljából a

[578] Hasonló jelenségeket mutattak ki a közép-dunántúli paraszti közösségek hagyományában is. Lásd S. Lackovits 1991, 50.

[579] A vallással kapcsolatos kiadványok, képek stb. egyházi kodifikációját az 1918-tól hatályos *Codex*

közeli város katolikus templomában szenteltette meg a számára kedves ortodox képet, amit azután egy olyan szoba falára helyezett ki, ahová idegen, tehát (házszentelés alkalmával) a pap sem megy be.[580] Egy másik asszony a házszentelésre érkező pap fogadására berendezett szobába rejtette el a számára kedves, ortodox rokonától kapott képet, véleménye szerint ezáltal a kép maga is részesült a papi áldásban.

> *A leányom hozott vót az anyatásamtól [anyósától] egy szép képet, de szép vót erőst! Láttam én, hogy kám olyan ortodoxos, hogy mondjam én neked, olyan deformált vót Szűz Mária, de én mondom mintsem bévigyem a paphoz, hogy felszentelje, s megszidjon, hadd el mondom, me úgy es jő házszentelőbe, s én kiteszem, s meghinti azt es szenteltvízzel! Hát az nem eleget szentelés?* (N76)

Sokan nem is tesznek különbséget a hivatalos papi áldás és a házszentelés alkalmával történő szentelés között. Sőt, ma már az sem ritka, hogy a helyiek maguk hintik meg szenteltvízzel a tárgyakat, amik azután – a hozzájuk kapcsolódó hit szerint – vallásos vagy mágikus funkciót töltenek be. Mindez azt is jelzi, hogy a helyiek szerint a szentelmények önmagukban is a szakralitás letéteményesei (pl. a felszentelt víz és minden más szentelmény), további felhasználásukra maguk a laikusok is alkalmasak.

Szentképek minden *otthon*ban előfordulnak, egy-egy nagyobb egyházi ünnephez kapcsolódó *szokások kellékei*n és a körmenetek során használt *lobogók*on is megjelennek. A kisebb méretű szentképeket a hűtőajtón, a tükör és a vitrin ablakain, pénztárcákban, fényképdobozokban, fényképalbumokban, imakönyvekben, emlékkönyvekben találjuk. A képek otthonokba történő elrendezése lényegében két formában, önmagukban vagy kompozícióban jelenik meg. A kompozíciók legjellemzőbb példája a szőttessel (kendezővel) együtt kihelyezett kép, amiről talán az is elmondható, hogy ma már az ún. „hagyományos" lakberendezésre jellemző, és az sem kétséges, hogy elsősorban díszítő funkciót tölt be. Ugyancsak kompozíciószerű a szentképek szentelményekkel vagy családi képekkel együtt történő megjelenítése. Mi több, egyre nagyobb a száma az utóbbi években terjedő, több elemet és motívumot ötvöző képeknek, melyek között a vallásos témájú képbe épített *óra* a leggyakoribb típus. A szentképek és a köréjük helyezett profán tárgyak elrendezésében mesterkélt volna bármiféle általános logikai elv vagy koncepció feltételezése. A helyi stílus, ízlés az új divatok hatására állandó változásban van.

Iuris Canonici egyetemes egyházi törvénykönyv szabályozza. Az egyházi „szűrő" gyakorlatról Nagy Ilona az apokrif könyvek elterjedése kapcsán tesz említést. Lásd Nagy 2001, 35. Lásd még Adamik 1996.

[580] A plébános „megkerülése" egyre gyakoribb jelenség Magyarfaluban. Minthogy a legtöbb esetben egyszerűen egy másik katolikus pap választásáról van szó, véleményem szerint ez a viselkedés nem a papi státus deszakralizációját jelzi.

Régebb vótak azok a nagy szentképek! De kivesztek. Most vannak ezek a szépek. Úgy hozzák őket idegen országból! (N62)

Ami a képek *díszítő funkció*it illeti, csak megerősíteni tudom David Morgan nézetét, aki a dekorációk pszichikai hatásairól szólva úgy vélekedik, hogy a vallásos tárgyak a „*mentális egészség*" szempontjából is meghatározóak (Morgan 1998, 5). Morgan amellett érvel, hogy a szentképekhez való viszonyulás egyértelműen *vallásos*, nem pedig esztétikai vagy művészeti (Morgan 1998, 33, 157). A Magyarfaluban szerzett tapasztalataim szerint a szentképeket *vallásos jellegük*, szimbolikájuk miatt helyezik ki a falra, ugyanakkor az is bizonyos, hogy a helyiek arra is figyelmet fordítanak, hogy ezek az ábrázolások „korszerűek", „szépek" legyenek.

A képek eredete

A magyarfalusi olajnyomatok valamiképpen „kanonikus" ábrák, hiszen az egyház által jóváhagyott vagy felkínált motívumvilágot közvetítik (KEK 2002, 326). Az utóbbi évekig elsősorban egyházi eredetű olajnyomatok kerültek a magyarfalusi otthonokba, amelyeket a helyi vagy a városi plébániákon, kegyboltokban vagy búcsús helyeken szereztek be. Ezek a képek alkotják a helyi képrepertoárnak azt a részét, amely az otthonok többségében fellelhető. Napjainkban az egyházi ideált kifejező képek mellett a Szentföldről származó – az Izraelben idénymunkát vállaló férfi családtagok által Magyarfaluba küldött – kétdimenziós, műanyagból készült képek a legnépszerűbbek. Tapasztalataim szerint ez utóbbiak beszerzését esztétikai tényezők motiválják, ám mivel műanyagból készültek, nem szokás rámába helyezni, sokan a szekrényben elzárva tartják, „hogy ne porosodjanak", hiszen az „vétek" volna.

Én megmondom neked igazán, hogy ezeket [ti. a hagyományos olajnyomatokat] jobban szeretem! Hogy mondjon én neked, mind szép, mind annyi, me mind csak azt az Istent muticcsa, de úgy es… parcă [mintha] nekem ez szebb… no, ki mit megszokott, azt szereti. (N72)

A vásárolt és örökölt képek számát az életfordulók alkalmával ajándékozott képek gyarapítják. A visszaemlékezések szerint korábban a hagyomány kötelezte a szülőket arra, hogy gyermekeiknek nászajándékba *szentcsalád-kép*et ajándékozzanak.[581] E szokás célja a vallásos életre és a vallási tradíció hagyományozására való emlékeztetés. Elképzelhető, hogy egyéb normatív szokáshoz hasonlóan az egyházi, papi jelenlét ezt a szimbolikus gesztust is „felszámolta", hiszen mindezekért, azaz a vallásosság hagyo-

[581] Hasonló gyakorlat lásd Szőke 2006, 148, 151.



Szent Család, Szent József, óra

mányozódásáért ma már a pap felel. Végezetül előfordul, hogy az éves *kalendárium* közepén lévő képet év végén kivágják, berámázzák és kihelyezik a falra. A szentképek több – nehezen kideríthető – helyről származhatnak, azonban szinte minden esetben bizonyos, hogy rendszerint csak a pap által megáldott kép kerül(het) ki a falra.

Téma és történet a képekben

A helyi vallásos képek tematikája elsősorban a *vallásos szövegek*ből inspirálódik, melyek között a bibliai (elsősorban újszövetségi) történetek és portrék a legnépszerűbbek. Az általam felkeresett otthonokban a legnagyobb számban *Mária*-képek fordulnak elő (124), ebből a két legnagyobb egységet a *Mária a Kisjézussal* (29) és a *Mária szíve* típus (25) teszi ki. A következő csoportot olyan bibliai ábrázolások alkotják (115), amelyekben mind Jézus, mind pedig Mária szerepel, ám a hangsúly a kép üzenetén, az ábrázolt *esemény* megjelenítésén van. A legnagyobb számban itt a *Szentcsalád* (58) (vö. S. Lackovits 1991, 44) és az *Utolsó vacsora*- (12) képek vannak. *Jézus* alakjáról 111 képet találtam, a legjellemzőbb témák a *Jézus szíve* (32), valamint a *Jó pásztor* (16). További

népszerűbb témák: a *tanító Jézus*, *Jézus a Táborhegyen*, *Via Crucis* stációi, a *szent sír* és a *megdicsőült, feltámadt Krisztus*.[582] Jelentős az *angyalok*at és az *őrangyal*t ábrázoló képek száma is.[583] A témák forrásai közé tartoznak az *apokrif* szövegek, valamint az egyházi *dogmák* is. Előbbire jó példa az *alászállás a pokolra*,[584] vagy a purgatóriumban szenvedőket *vigasztaló Mária*, a *Szentháromság*, *Sárkányölő Szent György*, *Szent Mihály arkangyal*. Végül a szentek legendáiból eredő, a szenteket és vértanúkat *(Antal, Teréz, Filoména, Kozma és Damián, Mihály, Ágnes)* ábrázoló szentképeket kell megemlíteni.

A rendelkezésemre álló anyag alapján tehát elmondható, hogy Magyarfaluban a *Mária*t ábrázoló képek száma a legnagyobb, aminek több magyarázata lehetséges.[585] Mindenek-





Fenn: Szentképek a falon; Lenn: Oltárkép

[582] Barna Gábor kutatásai szerint Kunszentmártonban az itt felsorolt szentimentális, idealizált tartalmú képek későbbiek, mint a Mária- és Jézus-portrék. Barna 1987a, 232.

[583] Az angyalok ábrázolásáról a képzőművészetben lásd Szűcsiné Laczkó 2004, 61–67.

[584] Lásd Nikodémusz Evangélium. Lásd Vanyó 2004, 806.

[585] Vö. Borbély 1999, 115–118; Mislovics 2006, 202; S. Lackovits 1991, 48; Tomán 1994, 46. Lásd még Lengyel 2006, 215; Tüskés–Knapp 1993, 143, 150.

előtt a *Mária-tiszteletre* nagy hangsúlyt fektető katolikus hagyományra kell gondolnunk. Minthogy az otthonok gondozása, a vallási nevelés illetékese és felelőse a családanya, az anyák számára Mária mindezen feladatokban *„mintát"* nyújtó szent, modell.[586] A helyi templom *patrocínium*a, a közösség *védőszent*je Mária. Az oltárképen látható Máriakép kisebb változata szinte minden otthonban megtalálható. A helyiek elmondása szerint az oltárképet a falu e legnépszerűbb Mária-képe alapján festették valamikor az 1970–80-as években. A túlvilágot, a túlvilági eseményeket ábrázoló olajnyomatokon Mária központi alak. Az üdvösségért közbenjáró Mária a legtöbb imádság címzettje. A Mária-tiszteletben bizonyos szintű ortodox hatással is számolhatunk.



Emlékkép az elsőáldozásról

Folytatva a képek tematikáját, a *liturgikus szimbólumokat (bárány, kehely, szőlő, kalász, kenyér),* a *szentségek*et *(oltáriszentség, elsőáldozás),* a *végső dolgok*at *(betegek kenete, halál, ítélet)* megjelenítő ábrázolásokat és az egyházi *ének*ek szövegvilágával párhuzamot mutató képeket kell még megemlíteni.[587] A szentségeket ábrázoló szentképek közt elsősorban az *elsőáldozás* alkalmával kapott képet kell kiemelni, mely abból nyeri egyediségét, hogy a társadalmi változásokon áteső embert együtt jeleníti meg a Szenttel. Végül a nagy egyházi ünnepekkor küldött *képeslapok*, a saját előállítású *textíliák* és az áhítatirodalom illusztrációit kell megemlíteni, amelyeket gyakran a falon lévő rámázott képekre vagy azok környezetében helyeznek el. A képeslapok szimbolikája egyházon, valláson kívül eső motívumokkal gazdagítja a vallásos tárgyú

[586] Mária mint az asszonyok példaképe a magyar néphagyományban lásd Nagy 2001, 30–31.

[587] Például a Kálvária útjáról szóló ének motívumai és némely szentkép tartalma között is hasonlóság figyelhető meg.

képek tárát. Ebben a forráscsoportban nemcsak az apokrif,[588] hanem általában a profán motívumok vannak túlsúlyban.

Terepmunkám során több alkalommal előfordult, hogy egy-egy bibliai történet elmondása során az elbeszélő a bibliai történet és a kép motívumvilága közötti megfeleltetésre törekedett. A képről, a prédikációból, ritkábban a könyvekből szerzett ismeretek önálló történetté szerveződnek.

> *Mikor kellett szülessen, akkor el kellett menjenek más faluba! Feltette Szűz Máriát a kamila [teve] vagy a szamár hátára, s elmentek, s immá kérőztek bé, hogy menjenek bé, hogy háljanak ott, de nem fogadta bé senki, s akkor elmentek egy grázsdba [istállóba], s ott született meg Jézus. Egy csillag feljött, s meglátták a betlehemesek. S eljöttek, s odamentek Irodhoz [Heródeshez], s kérdezték, hol van születve király, melyik lesz immá? Azt mondja, ő nem tud semmit! S akkor ők kijöttek, s a csillag eléfelé ment, s mikor megállt a csillag, akkor ők bémentek, s megkapták [megtalálták] Szűz Máriát s Szent Józsefet s Jézust, s imádkoztak, s akkor adtak neki aranyat, aur, tămăie şi smirnă [tömjén és mirha]! S akkor ők olyan örömbe voltak, hogy odaadták! S aztán eljöttek a betlehemesek, azok is imádkoztak, egy hozott egy báránykát Jézusnak, s egy hozott egy darab retket, azt mondták, hogy túró, s odaadták.* (N80)

Egy-egy kép tematikája tehát egyszerre több forrásból is származhat. Ez leginkább a bibliai motívumokat ábrázoló, dogmatikai, apokrif témákat és szimbólumokat is ötvöző képek esetén feltűnő (például a purgatóriumban halottakat vigasztaló Mária). A képek valamelyest egységesnek mondhatók abból a szempontból, hogy az általuk megjelenített ábra és narráció (tehát az eseménysor) egymást kiegészíti, vagyis a vallásos üzenetet együtt jelenítik meg. A magyarfalusi (és moldvai) vallásos olajnyomatok mind formai, mind tartalmi tekintetben illeszkednek a Kárpát-medencei és a nyugati katolikus olajnyomatok sorába.[589] Az ikonográfia az egyetemes keresztény kultúrához tartozó kötelékként is értékelhető – hiszen szimbolikájában közös, és azonos a hozzá fűződő viszony is, az azt értelmező emberi képze(le)t azonban lokális, azon belül pedig változó, heterogén.

[588] Apokrif történeteket, exemplumokat a helyiek mindenekelőtt a prédikációkból hallanak.

[589] Lásd pl. Barna 2001, 245–247; K. Csilléry 1991, 30–43; Gazda 1991, 163; S. Lackovits 1991, 46; Mohay 2004, 30–34; Morgan 1998; Pócs 2007, 388–407; Varga 1980, 116–117; 1981, 64–65; stb. A Tüskés–Knapp szerzőpáros a vallásos ponyvairodalom illusztrációinak egyezéseit, hasonlóságait azzal magyarázza, hogy „a metszetek leggyakrabban olyan témákat ábrázolnak, amelyek templomok és búcsújáróhelyek műalkotásain – freskókon, táblaképeken, szobrokon és domborműveken – mindenütt láthatók voltak". Tüskés–Knapp 1993, 159.

A képek funkciói



Szentkép szentelt barkával

A templomban látható képek az egyház értelmezésében Krisztusra irányuló, róla tanúskodó *jelek*, fő céljuk az imára való serkentés (KEK 2002, 326). A néprajzi szakirodalomban is elfogadott nézet, hogy a paraszti kultúrában a szentképeknek rendeltetése, funkciója van. A már idézett Varga Zsuzsa kimutatta, a szentképeknek kezdettől fogva kultikus értéke volt (Varga 1974, 455). Ehhez hasonlóan vélekedik S. Lackovits Emőke is, aki szerint a képek „a hitélet elmélyítését, a vallásos tanítást szolgálták […], segítették az imádságot, látványuk hozzájárult a láthatatlan elképzeléséhez" (S. Lackovits 1991, 48).[590] Valerij Lepahin önálló kötetben foglalkozik az ikon egyházi, társadalmi, valamint a mindennapokban betöltött funkcióival. Az ikonológus a képek huszonegy funkcióját különbözteti meg, hangsúlyozva azok összefüggő, egymásra kölcsönösen ható jellegét.[591]

A képek értelmezéséről, a kép és a bálvány kérdésének viszonyáról a helyiekkel folytatott beszélgetésekből három attitűd rajzolódik ki. Van, aki számára a képek részét képezik a saját vallási kultúrának, fel sem merül bennük vallásuk egyes részleteinek a felülvizsgálása, például a szentképek hitelességének a kérdése. Egy másik álláspont az ószövetségi történetekre hivatkozva különbséget tesz a keresztény szentkép és a valódi bálványok (pl. aranyborjú) között. Végül, egy szűkebb kör Krisztus kettős természetére hivatkozva – miszerint a Fiúisten emberi természete megjeleníthetővé/ábrázolhatóvá tette/teszi az istenséget – nemcsak megengedettnek, de kötelezőnek tartja az istenség ábrázolását, ami a helyiek szerint teljesebbé teszi a kultuszt.

[590] Lásd még Barna 1987a, 221; Limbacher 2006, 225. A református templomok mennyezetfestéseinek tanító funkcióiról lásd Szacsvay 2006.

[591] Ezek a következők: dogmatikai, tanítói, megismerői, tanúságtevői, hithirdetői, templomi, istentiszteleti (liturgikus), antropológiai, történelmi, emlékeztetői, közvetítői, családi (nemzetségi), gazdasági, iparművészeti, emocionális, imádkozási, csodatevői, esztétikai, irodalmi, teológiai funkciók. Lepahin 2001.

Az elmondások szerint nem a képet mint objektumot, hanem a képen „megjelenített" személyt imádják és/vagy tisztelik. Értelmezésükben a Mária-kép például nem Mária történeti ábrázolása miatt fontos, hanem azért, mert az áhítat során hitbéli, szakrális élményt közvetít, sőt éppen ezáltal, azaz a kultusz által nyer hitelességet a kép és a benne megjelenített istenség, szent, dogma, eszme.

A képek funkcióinak számbavétele előtt fontos leszögezni, hogy ebben a vallási kultúrában a szentkép a személyes képmás, az *imágó* szerepét tölti be, aminél fogva adott/konkrét esetben kultuszképként tisztelik. Az *imágó*t az *elbeszélés* egészíti ki, amely a hívő ember szeme elé tárja az üdvtörténet valamely eseményét.[592] A képmás – szentelmény mivolta miatt – közvetlenül Isten nevében „működik". A képek szakralitása a szimbolikus cselekvésekben (úgymint: devóció, szakrális kommunikáció stb.) nyilvánul meg. Ebben a viszonyban a tisztelet és a megvetés egyaránt érvényesülhet. A képek helyettesi minőségükben lehetőséget biztosítanak a demonstratív attitűd kifejezésére is. A képi kommunikáció többszintű és többirányú, hiszen – ahogyan az alábbi példából is kitetszik – a kép maga is üzenhet a hívőnek.[593]

> *S mondták vót még T. emberéről [férjéről]! Hogy reva is reva mentek a rosszak. S aztán addig imádkozott […], addig imádkozott, hogy a kép a falon mondani fogott nekije! […] Hát azt mondják, hogy ő erőst megtért, s sokat imádkozott! Minden nap ment a misére! Nem ment a dologra [ti. műszakba] es, hogy nem ment volna a misére. Járt, úgy járt [azon volt], hogy menjen a misére, ha kellett is menjen a dologra! Megtért. S azt mondták, hogy a kép megszólamlott. Hogy mondta az Isten, hogy fogjon dolognak, ne gondolkozzon!* (N62)

Az idézett történet másik változata szerint a kép „megszólalásának" célja a megtérésre való felszólítás. Az értelmezés szerint a *hierophánia*, az isteni megjelenés az erkölcsi javulásnak, a megtérésnek köszönhető. Az elbeszélő bizonyosan saját vallásos meggyőződéséhez igazította az események sorrendjét, igazolni akarván ezáltal abbéli hitét is, hogy az Istenben bízó ember számíthat a segítségre. A képek imágó jellegét erősíti a helyieknek a képekhez való sajátos viszonyulása is: megcsókolják, megsimogatják őket, eléjük térdelnek, egyesek úgy viselkednek, mintha élő személyek volnának, akikhez személyes kéréssel fordul(hat)nak. Egybevág ez a jelenség azzal, amit Morgan úgy fogalmazott meg, hogy a népi vallásosságban a Szent (Jézus) fizikai ábrázolásának a szándéka egybemosódik a Szent fizikai megjelenítésének, jelenvalóvá tételének a szándékával (Morgan 1998, 26).

A helyiek számára nincs ellentmondásosság abban, hogy a kép az ábrázolt személy képmása, s mint ilyen, önmagában is kifejt valamiféle erőt, valamint az egyház

[592] Lásd pl. az *Istoria Sacrá* című gyűjtemény illusztrációit.
[593] A Mária-kép megelevenedéséről lásd Lengyel 2001, 150.

álláspontja között, miszerint a képek nem önmagukban, hanem szentelménnyé nyilvánításuk és a hozzájuk kapcsolódó kultusz révén válnak szakrális médiumokká.

Magyarfaluban a szentképek döntően *vallási/rituális*, *pedagógiai*, *esztétikai* vagy egyszerű *díszítő* funkciót töltenek be. Egy-egy szituációban funkcióhálózat is kialakulhat, ahol a funkciók egyike domináns szerephez juthat. A képek előtt történő imádkozás esetén egyértelmű a rituális funkció, ugyanakkor az sem mellékes, hogy ennek pedagógiai összetevője is lehet. A védőszenttel (Mária, Ágnes) való személyes kapcsolatról és az azt ábrázoló kép előtt történő imádkozás gyakorlatáról két személy vallomásaiból értesültem.

A képek szimbolikus erőt reprezentálnak, és ez az attitűd már gyermekkorban rögzül. Az olajnyomatoknak (akárcsak az illusztrált bibliáknak, ponyváknak) a vallásos nevelésben kétségkívül fontos szerepük van, hiszen a gyermekek a képek révén ismerik meg a vallás fő szimbólumait. Ez az élmény meghatározó a vallásos identitás alapozásában is (Gazda 1991, 164). A képek megalkotják a hitvilág lényeinek „elképzelhető" közösségét, megrajzolva egyszersmind a köztük lévő markáns hierarchiát is (Morgan 1998, 2, 140–141). A didaktikai funkciót betöltő témák között nemcsak az egyes dogmák, erények vagy bűnök illusztrációi szerepelnek, hanem bibliai történetek is. Az olajnyomatok szimbólumvilága a felnőttek *túlvilágkép*ét is meghatározza. Az álomban vagy „látomásban" megjelenő természetfeletti lény azonosítása például a képekről már ismert attribútumai (szárny, ruha, fény) révén történik. A bibliai alakokat, különösen Máriát, kis angyalok kíséretében ábrázolják. A kompozíciók az égi szféra dicső – a földi, szenvedésekkel terhelt körülményektől merőben különböző – állapotát nyomatékosítják. Ezzel szemben a gonosz lelkek, démonok ijesztő külsejű állat vagy láng, szarv, farok attribútumot kapnak, ábrázolásuk mintegy a pokolban uralkodó állapotot jeleníti meg.

A vallásos képek népszerűségének egyik oka minden bizonnyal az, hogy mintát nyújtanak, a Szent és az ember közötti vallásos viszonyt jelenítik meg. Jó példa erre a *Jézus a jó pásztor* kép, amely az Isten emberhez való viszonyát fejezi ki, a paraszti gazdálkodásban élő népek életéből vett motívumokkal. Az isteni gondviselésről szóló beszélgetésekben ez a leggyakrabban előhívott, felidézett kép. Ezzel szemben a *szenvedő Krisztus*t ábrázoló képek inkább az emberi szenvedés vallásos értelmezéséhez nyújtanak követendő mintát.

Bizonyos képek, mint például a földi eseményeken túli képzeteket ábrázoló olajnyomatok, „elképzelhető" formába öntik az absztrakciót (dogmát), ezáltal a dogmák/tanítások laikus megértését, elképzelhetőségét teszik lehetővé. Ezek a képek a reális (földi) térben végbemenő történéseket téren kívüliségbe helyezik, a túlvilági tereket evilági szimbólumokkal ábrázolják. E képek esetében jóval gyakoribb a képekhez fűzött személyes kommentár. A képek fotózása során többször előfordult, hogy az ilyen jellegű (tehát túlvilággal kapcsolatos témájú) képekhez magyarázatot fűztek,



Jézus, a Jó Pásztor

miközben azt is fontosnak tartották megjegyezni, hogy valójában „onnan nem jött senki vissza, hogy elmondaná", milyen is ott. Világképükben ezek nem ellentmondásos jelenségek. A vallási titkok, a dogmák képi megjelenítésére tett kísérlet a teológiai, fogalmi, racionális természetű értelmezésekhez hasonló próbálkozás, s mint ilyen, sokkal inkább öncélú vallásos szokás, semmint reális vagy valóságos kép(zet)alkotás.

Ez a mennyországba van, látod-e, mennyi angyal van! Ott csak angyalok vannak! Milyen szép zöld. Paradis [paradicsom]. Vaj meglássuk, vaj nem. Az Szűz Mária ott. Az Szent Józep. (N72)

Vagy:

A purgatór nu-i veşnic [nem örök]. Szűz Mária még măngăilja [vigasztalja] őket. Menen ott a széjin, s ők nincsenek a fenekébe, égnek, de nyucsák a kezüket. Vót nekünk egy íráskánk, egy olyan szentképünk, s az mutatta, de most nem tudom, hol van. De azt tudom, hogy odamegy Szűz Mária! Bánom, hogy nincs meg, hogy megmutitsam! (N76)

Valerij Lepahin szerint a szakrális esemény időnkívüliségét a képen a térviszonyok sajátos megszerkesztésével fejezik ki. Ennek egyik eszköze az ún. „megfordított perspektíva", amely lehetővé teszi azt, hogy az ábrázolt jelenséget kétdimenziós térbe helyezzék, mely által maga az esemény mintegy kikerül a földi térből (Lepahin 2007, 16).

Magyarfaluban a túlvilággal, a halottakkal kapcsolatos álmok és elbeszélések motívumai között részben a saját valóságból/környezetből, részben az egyházi ikonográfiából merített attribútumok, toposzok fordulnak elő. Az álomban megjelenő Mária hosszú, égszínkék lepelben, fején koronával nem más, mint az otthonok falára kihelyezett és a templom oltárán is látható Mária.[594] Az egymásnak megfelelő, másmás formában megtapasztalt élmény valamiképpen a hit igazolását is nyújtja, és erősíti azt a tudatot, hogy a hit tárgya „reális", legalábbis elképzelhető.

Én álmodtam egyszer, hogy oda le lettem lenne az emlázsébe [fűzfáknál], s ott álmodtam meg magamat Szűz Máriával. Nem beszélgettünk, csak láttam én őt. S még egyszer álmodtam, hogy volt egy tűz, s fel kellett hágjunk egy lajtorjára. Drept [éppen] első péntekre meg voltunk gyónva, s álmodtam, hogy én is fel kellett hágjak, s majdnem estem be abba a tűzbe. S akkor ott fent ott volt Jézus. S azt mondta: magad gyere fel, mert magad nem kell oda a tűzbe bemenj. De ott volt világ [itt: emberek], siratóztak. S én mintha örvendeztem volna, hogy nem kell odamenjek. S kellett azt a vizes ribancot Mária hozzám érintse… azzal dörgölte le az embereknek az orcájukat. S akkor azt mondta, hogy én ne álljak meg ott lent, mert nekem nem oda van az érdemem. De ki tudja. S ez volt. S én gondolkodom, vagy nagyobb szívvel imádkoztam, s azért álmodtam azt, vagy inkább ott volt a gondom. Vagy ki tudja. Máskor alszom el imádkozás alatt […] S mondom, hogy Mária egy olyan szép kék ingbe volt, hosszúba. (N40)

Az idézett szöveg amellett, hogy egy Magyarfaluban sokak által ismert purgatóriumábrázolás motívumait tartalmazza, jól mutatja az álombéli események lokalizálásának, a két világ összekapcsolásának a szándékát is. Az elbeszélő ugyanakkor az álmot isteni jeladásként értékeli. „Nekem az Isten megmutitotta!"

Szűz Máriával álmodtam, hogy én meghaltam és mentem utána. Ő ment elöl, s én is mentem utána fel a mennybe.
Milyen volt Szűz Mária?
Ilyen volt! Úgy, ahogy mutatják a képek: ment fel, emelkedett fel a mennybe, korona volt a fején, ilyen volt. [A képre mutat.] (N40) (Vö. Morgan 1998, 157.)

[594] Egyik tanulmányában Lengyel Ágnes is megjegyzi, hogy a paraszti víziókban megjelenő képek gyakran hasonlítanak a ponyvafüzetek illusztrációira. Lengyel. 2006, 216.

A felszentelt képek – a hozzájuk kapcsolódó képzetek szerint – a szakralitás szimbólumai. Egy helyi, egyedülálló és egyedül élő nő egyetlen szobából álló otthonában rendkívül sok vallásos kép látható. A nő kezdetben azt mondta, a kihelyezett képek ajándékba kapott vagy számára fontos élethelyzetekben vásárolt képek, később az is kiderült, hogy a képek konkrét funkciót töltenek be, olyan szimbolikus „társaságot", környezetet alkotnak, ami ellensúlyozza valamelyest a magányt, ami körülveszi.

> *Tudod, én velük vagyok. Én velük élek egy házban. Ha csak valamire gondolok, akkor is mintha velük beszélgetnék. Nem a képek szólnak a falról, de no, meg vannak szentelve, s akkor az szent dolog.* (N55)

Ez a fajta kommunikáció nemcsak a magányosan élőkre jellemző. A családi problémákért mondott imádkozások során sokan úgy viszonyulnak a képekhez, mint „szemmel és füllel" rendelkező „valóság"-hoz.

> *Enser bánom, hogy hogy tudott megtörténni […] volt egy képünk, era făcători de minuni [csodatevő] […] régi dolog volt, többször fel volt szentelve, nagyobb érdeme lett lesz vagy mi […], de az, mint egy ember, úgy meghallgatott! Amit kértél, azt megadta! Mámám egy rendet [egy alkalommal] kenegetett [meszelt], s szegénynek nem volt rámába az a képe, hanem csak tette fel úgy, ahogy volt a papíros, s bement J.-unk [ti. a kistestvér], meglátta, s elhasította. Mámám addig búsulta!* (N72)

A történelem során – a képrombolás (VIII., illetve IX. század) és a reformáció (XVI. század) idején különösen – a képek *a hit anyagi szimbólumai* voltak, s mint ilyenek, a vallási tradícióban a kontinuitás, a vallásos identitás jeleinek számítottak (Belting 2000, 2). Ezt a tényt napjaink magyarfalusi gyakorlata is igazolni látszik. A helyi római katolikus ikonográfia sok tekintetben különbözik a vele érintkező szomszédos ortodox hagyománytól. Az ortodox képek motívumvilága, arany- és fényszimbolikája jóval gazdagabb. A magyarfalusiak – bár nem vonják kétségbe más vallások képeinek szakrális voltát/jegyeit – otthonaikban nem vagy nagyon ritkán helyeznek ki nem „katolikus" szentképet.

A keresztény kultúrában az ikonográfia a folytonosság – de nem a változatlanság – egyik megjelenítője. A vallásos ember számára azt a bizonyosságot nyújtja, hogy a tegnap és a ma vallási kultúrája hasonló eszközöket ismert és használt. Ez a történelmileg kimutatható „megfelelés" egyfajta biztonságot nyújt vagy sugall. A képek további egyedi funkciója éppen ezért az *emlékezés*hez kapcsolódik. Magyarfaluban a vallásos képeknek a vallásos ismeretek hagyományozásában, a képi emlékezés továbbadásában is szerepük van. Ebben az emlékezési folyamatban a képek az egyén számára „látható" formában megjelenített, képpé konvertált „elbeszélést" jelképeznek.

Talán ezzel magyarázható a Máriát a gyermek Jézussal, a keresztre feszített Krisztust, valamint egy-egy erényt megjelenítő szentképek viszonylag nagy elterjedtsége is. Ezek a képek a gondviselésre, a megváltásra, az erények fontosságára, tehát valamilyen *eszmé*re utalnak, valamilyen eszményi állapotra emlékeztetnek. A már idézett Morgan a képek szerepét a következő három funkcióban jelölte meg: 1. a képek a szakralitás időbeli artikulációját nyújtják; 2. segítik a szakrális, vallásos információk egybegyűjtését és a bibliai interpretációkkal való megfeleltetést; 3. a kereszténységet segítik abban, hogy megtalálják helyüket ebben a (memória)térben. A képek segítik az embert a saját életében megtapasztalt és a tanulás útján szerzett népi és hivatalos eredetű bibliai történetek értelmezésében, az értelmezések összehangolásában.[595] Fontos tényező, hogy a képek kettős irányban fejtenek ki emlékező vagy emlékeztető hatást. Egy részük bibliai eseményeket jelenít meg, s mint ilyen retrospektív jellegű, másik részük jövőre orientált, tehát prospektív jellegű, az ígéretek beteljesülését jeleníti meg (Belting 2000, 10). Ez utóbbiak, minthogy két alternatívát ábrázolnak – éspedig az elrettentő kárhozat látványát és a dicsőséges mennyországot –, a vallásosság didaktikai segédeszközeinek is számítanak. A mindennapok vallásosságában az egyéb szentelményekhez (víz, gyertya, virág stb.) képest a szentképekkel való interakció ritkább és a többi szent tárgy használatához hasonlóan szituációfüggő. Ugyanakkor az egyén vagy a család életében többnyire periférián álló szentképek adott esetben a vallásgyakorlat középpontjába kerülhetnek. Krízis esetén kortól és társadalmi státustól függetlenül felerősödik a szentképek előtt történő imádkozás gyakorlata. A kép perszonifikációja, *képmás* funkciója – az emberélet-fordulók rítusai mellett (Barna 1987a, 232) – különösen a kisméretű, pénztárcában, személyi igazolványban, zsebben hordozott vagy párna alá helyezett képek esetében mondható gyakorinak, valamint azokban a helyzetekben (kórházi vizsgálat, hosszú utazásra való készülődés stb.), amikor az érintettek magukkal visznek valamilyen szentképet (leggyakrabban Szent Antal- vagy Mária-képet) vagy valamilyen szentelményt (leggyakrabban rózsafüzért vagy szentelt barkát).[596]

A *képnyelv* retorikája a változó társadalommal együtt változik. Az írásbeliség térnyerése a képi ábrázolások jelentőségét valamelyest háttérbe szorította, mindazonáltal a képek vallási életben betöltött szerepe továbbra is meghatározó. Bár a modernizálódó lakberendezési szokások az esztétikai ízlés és a gazdasági presztízs nyilvános megjelenítésére nagy hangsúlyt fektetnek, Magyarfaluban a reprezentatív

[595] Monográfiájában Morgan egész fejezetet szentel a szakralitás- és a memóriakérdésnek. Morgan 1998, 47, 48, 181–202, 184–185. A memória meghatározó szerepét a vallásos hagyományok közvetítésében az archaikus imákkal kapcsolatos vizsgálatai során Tánczos Vilmos is kimutatta. Tánczos 2001.

[596] Morgan idéz egy amerikai asszonyt, aki szaúd-arábiai útja során az ott lakó „sötét szellemek" elleni védekezés céljából magával vitte a Krisztus arcát ábrázoló ikont. Morgan 1998, 159.

tárgyak közt ma is kívánatos a vallásos tárgyak jelenléte, akkor is, ha a hozzájuk való viszonyulás valamelyest módosult. E jelenség mögött csak fenntartással feltételezhető a vallásosság intenzitásának a csökkenése vagy a szekularizáció hatása. Véleményem szerint a képek és az egykori vallásos formák háttérbe szorulása inkább a vallásosság intézményesülésének a folyamatával van összefüggésben; a helyiek – szoros értelemben vett – vallásos élete a plébános által vezetett kultuszokon való részvételben, a vallásos ponyvák olvasásában sűrűsödik, csúcsosodik. Ezenkívül pedig az olvasáskultúra elterjedése felszámolta a templomi vallásos rítusok kizárólagosságát, relativizálta valamelyest a szakrális tér (templom) és a pap meghatározó szerepét a vallásos életben. Gyakorlatilag nincs olyan központi, hivatalos kultuszforma, amit a moldvai katolikus püspökség ne tett volna közre különböző nyomtatványok formájában, tehát ami ne volna olvasható. A liturgia, a liturgikus szertartások (keresztút) stb. többsége, otthon, a betegágyon, pihenés közben a mezőn, mindenki által olvashatóvá vált, és e két aktus – a helyiek értelmezésben – *vallási* szempontból egyenlő értékű.

Az otthonokba kihelyezett képek száma látványosan csökken. Az örökölt, füst- és koromrétegektől alig felismerhető szentképeket sokan a padláson őrzik még egy ideig. A régi képek esetén nem merül fel a szakralitás kérdése, ami – elvileg – akadályozhatná mellőzésüket vagy elpusztításukat. Sokan indokoltnak látják a „régi" képek leváltását azzal a magyarázattal, hogy

> *Már nem szépek, milyen szép képek vannak ma, én azt a csúfot tegyem ki? Meglássa valaki, megmondja: nem vagyok ura [nem vagyok képes arra, hogy] vegyek egy képet!* (N65)

Elképzelésükben a régi képek nem méltó kifejezői az istenségnek, másrészről pedig a helyi norma is azt követeli, hogy a közösségi ízlésnek megfelelő, korszerű képeket szerezzenek be. Nem kevés azonban azoknak a száma sem, akik éppen az új, modern képekkel szemben elégedetlenek. Arra is van példa, hogy a már ismeretlen felmenőktől örökölt képeket újrarámázzák és odaadó figyelemmel őrzik. A profán témájú képek, szobrok megjelenése az utóbbi évekre jellemző, elterjedésük főként a módosabb családok otthonában figyelhető meg (vö. Barna 1987a, 233). Ugyancsak terjedő divat a csupasz falfelület, amit legfeljebb egy-egy profán képpel, festménnyel, szőttessel, esetleg családi fényképpel díszítenek.

XI. SZENTELMÉNYEK

A római katolikus vallás tanítása szerint a *szentelmények* a *szentségek*hez hasonlóan szent jelek, amelyek „előkészítik az embereket a szentségek sajátos hatóerejének befogadására; egyúttal megszentelik az élet különféle megnyilvánulásait" (KEK 1994, 341; Bárth 2010, 101). A szentelmények lehetnek *tárgyak* vagy *cselekmények*, céljukat tekintve pedig *áldások* vagy *tisztító/ördögűző* jellegűek (Mihályfi 1926, 418). Az egyházi törvénykönyv leszögezi, hogy a szentelmények létrehozása meghatározott célból történt, nevezetesen, hogy biztosítsák bizonyos egyházi szolgálatoknak, életállapotoknak, és az ember számára fontos dolgoknak a *megáldás*át. Az egyház a szentelmények több formáját ismeri. Ilyen például az *áldás*,[597] ami értelmezésében az Isten dicsérete és az Isten kegyelmének elnyeréséért mondott könyörgés/ima. Az áldások lehetnek *tartós* hatásúak (például az Istennek szentelt *személy*),[598] vagy olyan tárgyakra, terekre irányulnak, amelyek szigorúan és kizárólagosan *liturgikus* rendeltetésűek.[599] Figyelemre méltó, hogy az egyház a bizonyos megáldott vagy meg nem áldott tárgyakhoz, terekhez kapcsolódó kultuszokat, mint például az *ereklye*-, a *szentélytisztelet*, a *zarándoklat*, a *körmenet*, a *keresztút*, a *rózsafüzér*, az *érmék* viselése stb., a *népi vallásosság* megnyilvánulásának tekinti. Annak ellenére, hogy az egyház maga is részt vállal e vallásos események lebonyolításában, végső soron önálló, a hivatalos kultusz mellett működő jelenségekként értékeli azokat. E népi gyakorlatokban az egyház a *liturgia kiterjesztésé*nek a szándékát látja megnyilvánulni, és leszögezi, hogy a szentelményes eljárások *nem helyettesíthetik a liturgiát*, sőt alkalmazkodniuk kell a liturgikus időhöz/rendhez, azzal összhangban kell lenniük, maradniuk (KEK 1994, 343). A katolikus hagyományban vannak ugyan önálló szentelmények (pl. *szentelt virág, szentelt gyertya* stb.), ám a szentelmények (pl. *szenteltvíz*) sok esetben a szentségeket (pl. *keresztség*) kifejező vagy előkészítő eszközök is egyben. A hivatalos tanítás szerint az egyházi/papi áldásban részesített tárgyak bármelyike betölthet szakrális funkciót.

---

[597] Ti. személy, élelem, tárgy, tér megáldása.

[598] Ezek nem a papok, hanem olyan személyek, akik szerepet vállaltak az egyház tevékenységében (pl. szüzek megáldása).

[599] Pl. templom vagy oltár felszentelése, szent olajok, liturgikus öltözetek, edények, harangok megáldása stb.

A katolikus egyház *áldás*- és *átok*gyakorlatának előzményeit nehéz feltérképezni. A történeti néprajzi kutatások kimutatták, hogy „a pozitív előjelű *benedikciók* és a negatív irányultságú *exorcizmusok* a korai középkorban a misén kívüli rítusok fontos alkotóelemei lettek: egyrészt beépültek a szentségek kiszolgáltatásának szertartásrendjébe, másrészt a szentelmények elsődleges szövegháttérévé váltak" (Bárth 2010, 11). A kutatások azt is kimutatták, hogy a középkori egyház „fehér mágiájának" eszközvilága az emberek *különféle igény*einek a kielégítését szolgálta,[600] és ez, miként a fent idézett egyházi álláspontból is kitetszik, ma sincs másként. Az egyház *benedikció*s gyakorlatának kora újkori átalakulását Magyarországon legutóbb Bárth Dániel,[601] az egyházi benedikció és a paraszti ráolvasás kapcsolatát, majd szétválását pedig Pócs Éva vizsgálta meg (Pócs 1984, 109–137). Pócs Éva kimutatta, hogy a „a középkor századaiban a hivatásos varázsló, a tudós mágia gyakorlójának szerepét nagy mértékben az egyház, illetve a papság töltötte be" (uo. 111). A szentségekkel ellentétben a szentelmények – és az azokhoz szorosan kapcsolódó szövegek, rituálék egy része – a nép használatába kerültek; a tárgyakat az egyházi szentelés vagy áldás révén a népi gyakorlatban mágikus és természetfeletti célok elérésére használták (termékenység, gyógyítás, varázslás stb.).[602] A hivatalos-félhivatalos egyházi benedikciógyakorlat és a laikus, „népies" ráolvasás-gyakorlat egymás mellett élt (néhol egészen a 18. századig), mindaddig (uo. 111, 115), míg az egyház meg nem változtatta álláspontját az akkorra meglehetősen szerteágazó benedikciós gyakorlatról, végső soron a mágiáról. A kutatások szerint a szentelmények végül „szimbolikus magyarázatot nyertek; megszűnt a közvetlen – mintegy fizikai – hatásukba vetett hit", ezáltal csökkent az egyház és a papság közvetlen kapcsolata a mágikus úton befolyásolható objektumokkal, így a parasztság mindennapi életének színtereivel is (uo. 122). A benedikciós gyakorlatot egy ideig még egyházi személyek (pap, szerzetes, barát, apáca) végezték, mígnem ez a hagyomány a varázskönyvekbe majd pedig a paraszti ráolvasás területére került át.[603]

A világban és az emberi életben jelen lévő *rossz/gonosz* elleni védekezés, valamint az élet pozitív eseményeinek a növelését célzó eljárások több formája ismert Magyarfaluban, amelyek szinte mindegyikéhez kapcsolódik valamilyen *szentelmény*. Ebben az áttekintésben csak a *népi gyakorlat*ban használt szentelményes eljárásokról lesz szó, az egyház (egyéb) benedikciós tevékenységéről a pap szerepe kapcsán ejtettem

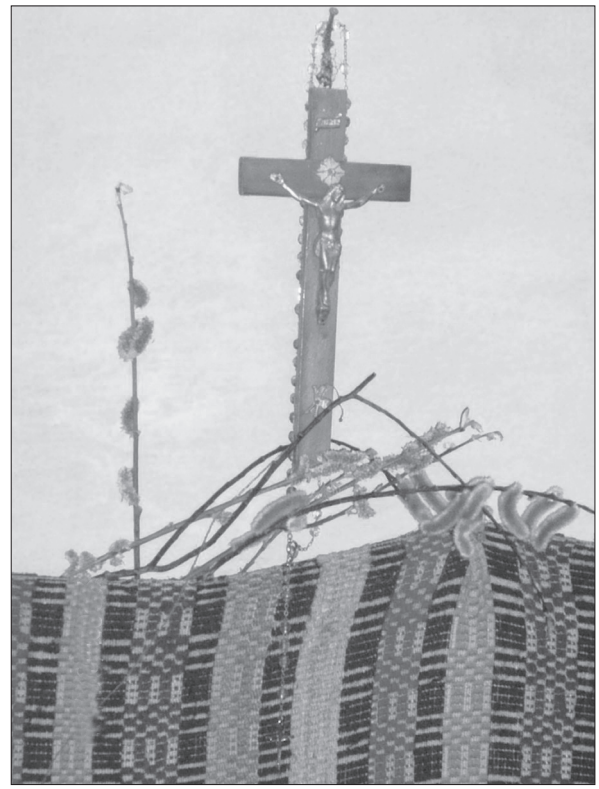
[600] A kérdésről részletesebben lásd Pócs 1984, 109–134; 1986b, 213–218. Lásd még Bárth 2010; Franz 1909/I, 1–42; Thomas 1971, 29–30, 48–49.

[601] Az átalakulásban közrejátszó legfontosabb tényezők: a reformáció; a vallás és mágia határainak kiszélesedése; az eretnekmozgalmak; továbbá a római katolikus egyház „reformlépései"; stb. Bárth 2010, 23–29.

[602] A szentelmények néprajzi vonatkozásairól lásd Bálint 1943; Filep 1979, 359; Lengyel–Limbacher 1997, 25; Pócs 1981d, 650–652; Szendrey Zs. 1938, 34–36.

[603] A kérdésről részletesebben lásd Bálint 1943, 120; Pócs 1984, 127–134; 1986b, 213–244.

szót. A *szentelmények* használata révén végbevitt magyarfalusi eljárásokban ma már nehezen lehetne szétválasztani egymástól *a hivatalos* és *a népi elemek*et. Annyit azonban bizton állíthatunk, hogy ez az a területe a *helyi vallás*nak, ahol a hivatalos és a népi szféra egészen egybeolvad, továbbá ez az a terület, ahol az egyházi elemek teljes mértékben laikusi felhasználást nyernek. Ezen a téren mutatkozik meg a vallás tulajdonképpeni funkciója is, hiszen a vallás egyéb jelenségeivel szemben (pl. mise, gyónás, hitoktatás stb.) a szentelmények használatát semmiféle egyházi és vallási törvény nem írja elő, azok igénybevételét kizárólag az egyéni igények indukálják. A különböző eredetű és természetű bajok elhárításához a leghatásosabb eszköz a *szentségek* és a *szentelmények* rituális használata, amelyek az azokat igénybe vevő adatközlők szerint nem pusztán a rossz ellen védenek, hanem az embert a *jó erők* hatalma alá helyezik. Talán éppen a szentelmények használatában nyilvánul meg a legmarkánsabban a *mágikus* és a *vallásos* tudat összefonódottsága is, hiszen az adott cél érdekében (például gyógyítás esetén) a rendszerek elemei keverednek, ez pedig azt is mutatja, hogy a mágikus és vallásos hiedelemcselekvések, valamint a vallásos és mágikus eljárások egyazon hitvilág/hitrendszer részeiként funkcionálnak.[604] A megfigyelések során feltűnő volt, hogy a szentelmények használata elsősorban *védekezés* céljából történik, tehát az áldás mintegy a védekezés következménye; az áldáshoz vezető út és az ördögtől való védekezés útja ugyanaz.



Szent tárgyak, szentelmények

Minek hinti meg a kertet szenteltvízzel?
Azét, hogy a rosszat elhajtsam.
Áldást hoz a termésre a szenteltvíz?

[604] Ez a jelenség az archaikus imák terén is kimutatható. Lásd Tánczos 2001, 64.

Hát nem es árt neki! De elébb el kell hajtani az ördögöt, hogy ne dugja bé az orrát, oda kell ajánlani Istennek, s akkor lesz áldás es. (N62)

A szentelmények használatának *spontán* és *rituális* formái is ismertek. A közösségi visszaemlékezések szerint korábban nagyobb hangsúly volt az eljárást végrehajtó személy *testi–lelki* adottságain (úgymint: életkor, szüzesség, lelki tisztaság stb.), és kötöttebb volt a cselekmények *tér-* és *idő*kerete is. E körülményekre sokan ma is figyelmet fordítanak. Az egyik adatközlő például elmondta, *vízkereszt* napján ötéves gyermekét bízta meg azzal, hogy hintse körbe a gazdasági udvart *szenteltvíz*zel, mert az a meggyőződése, hogy a bűn nélküli gyermek által elvégzett rítus hatásosabb lesz. Amikor az egyik helyi nő „elfújta" a szomszéd fiatalasszony kisfiának a fejét, azaz meggyógyította az igézéstől, *szentelt gyertyá*t gyújtott és a rítus megkezdését megelőzően kikapcsolta a *televízió*t, mondván, „szent dógokkal járunk", ezt követően csendben, ám hallható módon elmondta a *Miatyánk*ot, majd behunyta szemét, s minthogy ajkát tovább mozgatta, feltételezhetően további, mások által nem hallható szöveget is elmondott. A gyermek homlokára keresztet rajzolt, majd a rítus végén megkérte, fújja el a gyertyát.

A szentelményekkel végzett rítusoknak ma is vannak kötelező és kötött elemei, azonban a hangsúly – megfigyeléseim szerint – a *rítusok*ról, tehát a cselekményről az azt kísérő *imá*ra tevődött át. Az adatközlők szerint a felszentelt, megáldott tárgyak *önmaguk*ban is hatékonyak, hatékonyságukat az imával fokozni lehet. A helyi pap ugyan bármilyen tárgyat, teret megáld, amire a helyeik felkérik, a prédikációban és a gyónásban sűrűn emlékezteti az embereket arra, hogy „nem szabad elkényelmesedni, a szentelmények szent tárgyak, de nem pótolják az imát, az embernek nem szabad ellustulnia, imádkoznia kell". Az, hogy a felszentelt tárgyak szentelmény jellege csökkeni látszik, abban is megmutatkozik, hogy egyszerre számítanak *szent* és *egyszerű* (vallásos vagy profán) tárgyaknak. Egy alkalommal a helyi kocsmában elszállt az áram, a dohányosok öngyújtóval világítottak a kocsmárosnak, míg előkereste a *gyertyá*t. Kiderült, a közönséges gyertya elfogyott, a kocsmában *csak* szentelt gyertya volt, amit a kocsmáros rendkívüli esetekre tartogatott. A helyzet néhány perces humoros és játékos „vitát" gerjesztett, ugyanis a kocsmáros nem kívánta „elpazarolni" a szentelt gyertyát, mondván, bármikor szükség lehet rá, a kocsmázók pedig nem akarták elhagyni a helyiséget, mígnem rábeszélték a kocsmárost, aki végül meggyújtotta a szentelt gyertyát. A meglehetősen vidám helyzet nem tartott sokáig, az áramszolgáltatás helyreállt, ekkor az egyik férfi megjegyezte: „immá lesz, miről prédikáljon vasárnap a pap".

Magyarfaluban a szentelmények használatára az emberi *pszichés*el kapcsolatos *betegségek* gyógyítása, a családi/társadalmi *krízisek*, álomélmények okozta *nyugtalanság* orvoslása esetén, valamint a hétköznapok *gazdaság*i ügyleteit és a *munkafolyamat*ok sikerességét célzó eljárások során kerül sor. A szentelmények tehát szorosan kapcsolódnak

a helyi *népi gyógyászat* hagyományához is, preventív, óvó-védő vagy éppen gyógyító cselekmények alapkellékei. A hivatalos „felszentelésben" részesített szentelmények a helyiek hite szerint puszta jelenlétükkel is pozitív hatást fejtenek ki.[605]

Régebben mai obszervám [még észrevettem], hogy rossz, hogy rosszakat álmodtam, nem is aludtam, jött egy-egy nehézség, hogy nem tudtam választani ki, nem tudtam, mi van! Nem úgy, hogy immá bolond voltam, tudtam, hogy élek, de nem tudtam, mi az, ami történik velem! Ej, most nem! Azok a szentelt virágok, szenteltvizek kivesztették [megszüntették]! (N72)

A leányomnak […] volt egy esztendős bikájuk, s mind árulták, de nem tudták eladni, aztán mondom neki, leánka, vidd csak le, cseppents egy kicsit reva [ti. szenteltvizet], cseppents egy kicsit a majorságok ételére, mert jó! S izé, adott, s jött is klientja [vevője], s el is adták! S drept [pont] ő mondta, hogy máme, milyen nagy az Isten ereje. (N70)

Pesztrálom [őrzöm] ott, hogy ne, mind a kicsike [ti. csecsemő] is, most megfüstölöm, szenteltvízzel is meghintem, Szent Antal es van [ti. fehér liliom]! Ez a páter tavaly is szentelt, idén is szentelt fehér krint [liliom], Szent Antal napján! S van drept [pont] be van téve egy pungába [zacskóba], s drept az volt la îndemână [kéznél], s azzal füstöltem meg. (N55)

Magyarfaluban minden vallásos tárgyhoz tisztelettel viszonyulnak, ám értelmezésük szerint csak a hivatalosan (egyházilag) megáldott tárgyak töltenek vagy tölthetnek be *szakrális* funkciót. A következőkben röviden áttekintem a helyi népi gyakorlatban fellelhető szentelményeket és azok funkcióit.

SZENTELTVÍZ

A hivatalos egyházi szentelmények közül elsőként a *szenteltviz*et kell megemlíteni,[606] amely szentelmény mind az egyházi, mind pedig a népi vallásos gyakorlatban jelen van.[607] A sóval szórt víz felett a pap áldást mond, ezáltal a vízből a hit szerint *szenteltvíz* lesz. A szenteltvíz sajátos tulajdonsága, hogy további szentelmények „előállításának" az alapja, legalábbis a magyarfalusiak vallásos gyakorlatában csak az a tárgy számít szentelménynek (helyi kifejezéssel: „szent dolognak"), amit *szenteltvíz* és *ima* révén *áld* meg a *pap*. A településen korábban csak *vízkereszt* napján (január 6.) került sor a víz hivatalos, papi megáldására, napjainkban a helyiek szinte minden keddi napon szenteltetnek vizet a pappal. A téma vizsgálata kapcsán Bárth Dániel kimutatta,

[605] Lásd még Halász 2005, 205.
[606] A vízszentelés egyháztörténeti hátteréről lásd Franz 1909/I, 193–199; Várnagy 1999, 537.
[607] A szentelmény liturgiatörténeti áttekintését lásd Bárth 2010, 136–141.

hogy „a megszentelt víz fő feladata kimondottan az volt, hogy […] »a szántóföldektől, rétektől, állatokról elhárítani minden csapást s az emberektől és az állatoktól minden betegséget«" (Bárth 2010, 136). Ez a kép rajzolódik ki a helyi visszaemlékezésekből is, miszerint a vízkereszt napján felszentelt vizet elsősorban az emberi környezet (ház, szántóföldek, gyümölcsösök) megszentelésére használták, ami természetesen magába foglalta a *rossz*tól való védekezést is.[608]

> *Vízkeresztkor szenteltek vizet, vittük haza, s megszenteltük a kasakot [kukoricagórét], a majorságokat, a fákat, a kerteket. Egy bisziók- [bazsalikom-] szállal egy edénykében, s öntöztünk meg mindent. Azért, hogy legyen áldás a földre, hogy legyen gazdag termése a földnek s a gyümölcsöknek.*[609] (N58)

Idővel a szenteltvíz az otthonokba került az ágyak fölé helyezett *szenteltvíztartó*ba, vagy egyszerű gyógyszeres dobozba, kisüvegbe. A szentelmény az *egyéni vallásos élet*, az egyéni imaélet egyik meghatározó eszközévé vált, intenzív használatát mutatja, hogy mint fentebb említettem, napjainkban a plébános szinte minden héten szentel vizet, ha igény van rá.

> *Szentelt vizem van drept [pont] hol én hálok, betettem egy margarinos kutiacskába [dobozba], mikor fekszem le, avval vetek keresztet, s avval vetek a párnára es. Reggel, mikor kelek fel, leghamarabb mind csak azzal vetek keresztet, mert azt mondják, erőst jó, erőst sokból kivesz az a szenteltvíz.* (N64)

A szenteltvizet különböző *pszichés* betegségek gyógyítására is használják (Bárth 2010, 403–405, 413, 429), súlyos betegség esetén egyesek ugyanebből a célból az *étel*készítés során is felhasználnak néhány cseppet. Az egyik adatközlő elmondta, alkoholista férje agresszív viselkedése ellen úgy próbált védekezni, hogy az ételébe és az italába *szenteltvíz*et csöpögtetett, és a ruháit és a szerszámait is meghintette szenteltvízzel. Kérdésemre, hogy ez a tény változtatott-e férje viselkedésén, azt válaszolta: „mindcsakes vert, vert az Isten nyugosztalja, de bár nem ütött [itt: nem ölt] meg".

> *Azt a vizet erőst jó megtartani, mert a betegség ellen erőst használ. Ha neked rossz, iszol egy cseppet, s jössz helyre. Vagy ha szombaton reggel, míg fel nem jő a nap, de ha nagy a baj, akkor nem muszáj megvárni a szombatot, máskor is lehet, de szombaton s vasárnap hasznos erőst, míg fel nem jő a nap. Egy bisziókkal [bazsalikommal] a tányérból, amibe kiöntötted, mész,*

[608] A szokás másutt is ismert volt a Kárpát-medencében. Lásd Bálint 1998/I, 199–200. Vö. Thomas 1971, 30.

[609] További magyarfalusi adatok lásd Halász 2005, 207.

a szobákat mind megöntözöd. Én használom most es. Veszed a sarkot, s ki az udvaron, s a kaput, s még hintesz az útra is, s hiszed-e, jobb! (N72)

A tapasztalatok szerint semmiféle rendkívüli eseménynek nem kell bekövetkeznie ahhoz, hogy az emberek bizonyos tárgyakat, tereket meghintsenek szenteltvízzel. Az otthon, az ágy, a ruhák, a kút, az állatok és az istállók, a gyümölcsösök, a mezők stb. megszentelése a *mindennapok* (vallásos) *gyakorlatá*hoz tartozik. Előfordul, hogy az elhalálozás helyszínét vagy a halottak, esetleg kísértetek megjelenésének a terét is meghintik szenteltvízzel. Ezen eljárások során a helyiek az egyházi tisztító, démon- vagy ördögűző eljárásokat *utánozzák*. Ugyanezt a célt szolgálja a rituális *füstölés* is, amihez szentelt növényeket vagy tömjént használnak fel.

Szentelt virág, szentelt növények

A növények, különösen a *gyógynövények* mágikus és vallási felhasználásának kereszténység előtti gyökerei vannak. Az egyház benedikciós gyakorlata révén fokozta a növények hatékonyságába vetett hitet, ugyanakkor csökkentette a hozzájuk kapcsolódó *mágikus* képzetek ismeretét s így jelentőségét.[610] Jó példa erre az alább idézett magyarfalusi példa is, miszerint a Nagyboldogasszony napján szedett gyógynövény önmagában is „varázserőt" hordoz, a papi áldás csak formai jellegű.[611]

Magyarfaluban három alkalommal kerül sor *virágszentelés*re: a húsvétot megelőző *Virágvasárnap*on, *Nagyboldogasszony ünnepé*n (augusztus 15.) és *Szent Antal nap*ján (június 13.), ám az emberek kérésére más alkalmakkor is.

Virágvasárnap, barka

A húsvétot megelőző *virágvasárnap*on az egyház Krisztus Jeruzsálembe történő messiási bevonulásának az emlékét ünnepli. A virágvasárnapi szertartás egyik sajátossága a gallikán liturgikus területről származó *barkaszentelés*.[612]

A magyarfalusiak a misét követő körmenet során megáldott barkát az otthonaikban nyilvános helyre helyezik, szőttesekre vagy szentképek mögé, s mint vallásos tárgyat tiszte-

[610] Lásd Franz 1901/I, 393–398; Bárth 2010, 279–282.

[611] Hasonló jelenségről számol be Pócs Éva, aki Gyimesben végzett kutatásai során azt tapasztalta, hogy a gyimesiek szerint „a közönséges kúti víz is szentelt lesz, ha vízkeresztkor a déli harangszó alatt merítik". Pócs 2005a, 151.

[612] A szentelmény liturgiatörténeti és néprajzi vonatkozásairól lásd Bálint 1998/I, 257; Bárth 2010, 290; Dömötör 1964, 104–107; Manga 1968, 120; Petercsák 1985, 51–57; Pozsony 2006, 222.

lik, a szakralitás képzetét társítják hozzá. „Azt mondtuk, hogy hol az a virág van [itt: szenteltbarka], ott van az Isten" (vö. Halász 2005, 205). Ugyanezt a képzetet találjuk meg az 1700-as egyházi szerkönyvekben is (Bárth 2010, 290).



Szárított szentelt virág

A szentelt barka funkciói szerteágazóak. *Egyházi* alkalmazására a hamvazószerdai *hamvazkodás* szertartáson kerül sor, ekkor a pap az előző évben felszentelt majd elhamvasztott barka hamujával jelöli meg kereszt alakban a mise végén az emberek homlokát, a világ és az élet mulandóságára emlékezetve és figyelmeztetve, illetőleg bűnbánatra serkentve. A *népi gyakorlat*ban a barka, a többi szentelményhez hasonlóan, a nyári *viharok* eloszlatására használt eszközök egyike. Ijedség okozta *betegség* gyógyítása esetén nemcsak a gyermekek, hanem a felnőttek körében is használt az ún. *barkafüstölés*. Az ijedség és a bú okozta szenvedések nyomát viselő beteget égő szénre helyezett szentel barka füstjével gyógyítják meg. Az eljárás során három alkalommal körbejárják, „megfüstölik" a beteget, miközben imát és/vagy ráolvasását mondanak. A szentelt barka *pszichikai* hasznosítására is van példa. Egyesek szerint, ha a búslakodó, szomorkodó ember a barka virágjából megeszik egy szemet, nyugalomra lel.[613] Mások *szerencsé*t hozó *varázstárgy*ként hasznosítják, ebből a célból visznek magukkal például a vásárba, kórházba indulók néhány szentelt bimbót vagy egyéb vallásos tárgyat.

Ha rossz a kedvem, keserű a szívem, akkor veszek egy szemet, egy darabocskát, s nyelem le úgy. Aztán még biztatódom [megerősödöm], el-eltelik egy-egy nap. Hát, a rossz jön! Még Jézust es megkísértette, akkor mik mit mondjunk? (N72) (Vö. Bálint 1998/I, 259.)

A páter tanított, amelyik elment, hogy betegségkor le kell nyelni pimpócskákat, soknak jó, de nem mertük nyeljük le, mondjuk, megakad a nyakunkba, milyen szőrös, milyen puffos! S akkor csak füstöljük! (N55)
Ha teszel pimpót a buzunáradba [zsebedbe], akkor az hoz szerencsét. (F34)

[613] Székelyvarságon a torokfájás ellen nyeltek le egy-egy barkavirágot. Lásd Bartha 2006, 43.

Nagyboldogasszony, virág

Az egyház augusztus 15-én Szűz Mária haláláról és *mennybevétel*ének dogmájáról emlékezik meg (Verbényi–Arató 1989, 170; Várnagy 1995, 447).[614] Ezen a napon a pap liturgikus keretek között különféle *virágok*at és *gyógynövények*et áld meg (Tátrai 1990, 198, 420).

Sajátos és ma még ritka elképzelésnek tekinthető az a magyarfalusi vélemény, miszerint a *Nagyboldogasszony napján* gyűjtött virágot maga *Mária* áldja meg, a papi, templomi szentelés pusztán formaság.[615]

> *Azon a napon, mikor leszedjük, akkor az meg van szentelve Szűz Máriától. A páter csak megcsinálja a formát, de az a virág, az Szente Máriától van azon a napon szentelve. A páter csak csinálja a formát, hogy szentel ő es […]. Ha nem is viszed a templomba, az meg van szentelve Szente Máriától. Úgy mondták az öregek, s így mondom én es.* (N62)

A képzetet magyarázó legendaváltozatok egyike szerint Mária akkor áldotta meg a növényeket, amikor a zsidók varázslással vádolták meg.

> *A zsidó leányok erőst irigyelték Szűz Máriát, hogy szép s szent volt. S volt immá, hogy várta Jézust, Szűz Mária, de ő örözködött, s azt mondták reva, hogy fermecătoriță [varázsló(nő)], egy hiábavaló. S akkor ő ezekből a virágokból megcsinálta azt, hogy nem találа meg [ti. mások rontása nem valósult meg rajta], de immá nem fog meg a fermek [varázs] mást sem. Nemhogy ő lett lenne az! Varázslóné! Hanem ő feláldja azokat a virágokat, hogy akármire használod, erőst jót teszen, nem rosszat! Nekem az emberem szentelt virággal jött helyre [ti. gyógyult meg].* (N75)

A Nagyboldogasszony napján szentelt virág funkciói ugyancsak sokrétűek. Az *időjárás* mágikus befolyásolására irányuló cselekmények mellett[616] ez a szentelmény is használt a *népi gyógyítás*ban, a *családi problémák* vagy a *szomszédsági, társadalmi viszonyok* javítását célzó és szolgáló eljárásokban. A *levegő* megáldásának, az *időjárás* befolyásolásának két módja ismert Magyarfaluban. Az egyik az aszály elleni (hivatalos) *processzió*, mely során a pap a közösség kíséretében körbejár egy meghatározott területet, általában a falu *határ*át, miközben meghinti szenteltvízzel a földeket, és áldást mond, a közösség pedig imádkozik és énekel. Az eljárás szerves része tehát a *határ*, azaz a szántóföldek

[614] Lásd még Bárth 2010, 279–282.

[615] A kérdés áttekintését lásd Bálint 1998, 210–212.

[616] Bárth Dániel kutatásaiból tudjuk, hogy „az időjárás pozitív befolyásolása az egyházi áldás-/átokgyakorlat egyik alapvető törekvéseként jelentkezett […] az egyházi benedikciós gyakorlat legrégebbi és legismertebb rétegéhez" tartozik. Bárth 2010, 176.

megáldása. Az elmondások szerint egykor sűrűbben tartottak *esőkérő* körmenetet (legutóbb az 1990-es évek elején). A körmenetre rendszerint vasár- vagy ünnepnapon került sor, a szertartás elején és a végén a harang is szólt, amiről egyébként is úgy tartják, hogy az időjárás befolyásolására alkalmas eszköz. Az időjárás befolyásolásának másik módja a *laikus*ok gyakorlatában lelhető fel. Érdekes, hogy míg az *egyházi rítus* az aszály ellen „hat", azaz *„esőkérő"* rítus, addig a *népi gyakorlat*ban használt eljárás éppen ellenkezőleg: a vihar eloszlatására, az árvíz/özönvíz bekövetkeztének a megakadályozására irányul. A következőkben röviden ismertetek egy, a terepmunkám során megfigyelt *viharűző* eljárást. A rítus megfigyelését az tette lehetővé, hogy miközben interjút készítettem egyik távoli rokonommal, B. M.-val, beborult az ég, halványon már a mennydörgést is hallani lehetett, egyértelműnek tűnt, hogy közeleg a vihar. B. M. kérésére felálltunk a tornácról, és a házba, a konyhahelyiségben folytattuk a beszélgetést. A vihar láttán B. M. elővette az ablakpárkányról a – mint később megtudtam – *szentelt gyertyá*t, meggyújtotta, keresztet vetett majd csendben, vélhetően, imádkozott. Néhány pillanat múlva megpróbálta asztalra tenni az égő gyertyát, ám az nem állt meg, így kezembe adta, ő maga pedig kilépett az udvarra, és az égre tekintett. Közben kikapcsoltam a diktafont, a jegyzeteimet táskámba pakoltam. Amikor B. M. visszajött a konyhába, láthatóan ijedt volt, kapkodva rakta az apró forgácsokat a tűzhelybe – miközben csak annyit mondott: „jaj, be csúf idő jő, Istenem!" – majd néhány csepp petróleumot öntött a farakásra, és tüzet gyújtott. Ismét kiment, és kis idő múlva egy marék száraz virággal érkezett meg, mint később kiderült: szárított szentelt virágot hozott. A virágot a tűzhely mellé tette, majd kivette kezemből a gyertyát, és a tűz elé térdelve egy ráolvasást mondott el, félhangosan, amit kérésemre később megismételt.

Boldogságos Szűz Mária,
Elindult az ő szent fiával, az ő szent ölébe.
Megtalálkozott a nagy záporesővel.
Merre mensz te, nagy záporeső?
Elindultam élőknek rantásikra.
Magad oda ne máj menj, me Szűz Mária tit![617]
Menj nagy erdőknek nagy teteikbe,
Nagy kőszikláknak nagy teteikbe,
Ott es oszoljál el hetvenhét felé,
Mind viasz a tűztől.

[617] Ti. tilt.

Az „imát" – ahogyan B. M. e ráolvasást nevezte – *három*szor mondta el, egymás után, mindhárom alkalommal tűzre dobott néhány darabot a *szentelt virág*ból, ami között *barka* is volt. Az imamondás előtt és után *kereszt*et vetett. Végül elfújta a gyertyát, ismét kiment az udvarra, és az égre tekintett. „Hadd el, me látom, harangoznak, immá nem ver lesz el a jég!" – kiáltotta felém, majd bejött. Közben megeredt az eső, sűrűn esett, villámlott és mennydörgött, és akkor valóban nem „vert el a jég". B. M. nem is a jégverés miatt aggódott igazán, bár az is nagy kárt tud okozni, hanem a fiai miatt, akik azokban az órákban az erdőben dolgoztak, és akiket a „villámveréstől" és a „mennykőtől" féltett. Kérdésemre elmondta, az öregektől azt tanulta, hogy a szentel virág *füst*je eloszlatja a felhőket.

Régebben ügyelték a harangokat, a pap nem eppe hagyta, hogy harangozzanak, de az emberek mindcsakes meg kellett ügyeljék a földjeiket a jégtől, s ne, látod-e, az Isten béveszi ezt es, tudom, ez nem rossz dolog, miféle rossz van ebbe? Szentelt dolgok, Máriát imádod [itt: közbenjárását kéred], nincsen semmi rossz benne.

A témában végzett néprajzi gyűjtéseim alapján elmondható, hogy a viharűzés ezen módja általános Magyarfaluban, azzal a különbséggel, hogy a ráolvasások már kevéssé ismertek, helyettünk a katolikus imák valamelyikét, rendszerint a Miatyánkat és az Üdvözlégy Máriát mondják el.

A szentelt virággal történő *füstölés*t sokan az *ijedség* vagy *bú* okozta betegség ellen és a *családi problémák* vagy a szomszédsági, társadalmi viszonyok rendezése céljából is hasznosítják.[618] Az egyik adatközlő elmondta, hogy „rossz" fiát, aki sem dolgozni, sem házasodni nem akart, többször „megfüstölte" szentelt virággal, amikor részegen aludt, hogy „hajtsa ki belőle a rosszat". Egy másik nő, miután egyik szarvasmarhája elpusztult, megfüstölte az istállót, hogy „bár a másik tehen megmaradjon".[619] A nővel folytatott beszélgetésen elhangzottak szerint az állat pusztulását nem rontás okozta; mint mondta, rendszeresen megfüstöli a gazdasági épületeket, véleménye szerint ennek köszönhető, hogy korábban nem történt baj. Ezekben a népi eljárásokban egyértelmű, hogy a cél a *rossz szellem* elűzése.

Ijedségtől! A rossztól! Menjen pusztaságra! A rossz, mind mondják: este peste tot [mindenütt van]! Menjen pusztaságra! S az ijedségtől, ha valamitől megijedett, az erőst jó neki, mondom, hogy avval füstöljük meg! […] Tegyük fel egy farázsra [szemétlapátra] a szenet, azt összetörjük aprócskába, teszem fel oda, s aztán a bubát [csecsemőt] veszem, teszem keresztelten

618 A szentelmények használatáról lásd még Bálint 1998/I, 259–261.

619 Az istállók áldását az egyház egykor nem önálló ceremónia keretében, hanem a házszentelés alkalmával végezte el, és ez szorosan kapcsolódott az állatok megáldásának a gyakorlatához is. Lásd Bárth 2010, 220, 236.

így s háromszor, s aztán veszem kereken [körben] háromszor. Én így csinálom, mámám nem is tanított, így csinálom, háromszor megkerítem, s annyi. Szenteltvizet vetek neki. (N55)

Szent Antal, liliom

Az utóbbi években Szent Antal napján (június 13.) *liliomszentelés*re is sor kerül. A szentelmény szervesen beépült a szentelmények helyi kultuszába, legfőképpen a *gyógyító* eljárásokban használt.

Most vette ki [ti. most vezette be a pap], de azt mondják, hogy sok mindenre jó. Fel van binekuventálva [megáldott]. […] Aztán megszárítom, urusságnak, ceai [gyógyszernek, tea]. Régebb ez volt az orvosság. (N72)

Úrnapja, zöld sátor

A következő alkalom, ahol szentelmények létesülnek, az *Oltáriszentség* ünnepnapja, azaz *Úrnapja* vagy *kilencedik csütörtök* (Verbényi–Arató 1989, 256). Az ünnephez kapcsolódó körmenethez a helyi fiatalok egykor négy sátrat állítottak fel, amit zöld ágakkal fedtek be. A körmenet élén vonuló, menyasszonyruhába öltözött kislányok rózsaszirmot szórtak az Oltáriszentséget hordozó pap és az őt követő (liturgikus) közösség elé. A processziót követően az asszonyok a felszentelt sátrat díszítő *zöld ágak*ból hazavittek, és a többi szentelménnyel együtt hasznosították, főként *viharűzés*kor.

Bazsalikom

A szentelmények jó példaként szolgálnak annak illusztrálására is, hogy a népi és a hivatalos vallásosság elemeinek az áramlása kölcsönös. A *bazsalikom* például – amit a pap a szentelés során használ – az ortodox gyakorlatból került át előbb a népi, majd onnan a helyi, hivatalos egyházi szertartások kellékei közé.

Hamarabb [kezdetben] csak az oláhok szenteltek bisziókkal [bazsalikom], nálunk nem! S egyszer eljött a püspök, hogy szentelje fel a templomot, s […] úgy nyargaltak [futkostak] a vatazsicák [templomszolgák], kerestek bisziókat. […] Avval szentelt! […] Most is azzal szentelnek. (N76)

Nem csak a pap, az emberek is ezzel a növénnyel végzik el otthonaikban a *laikus áldás*t. A bazsalikom ezenkívül a *halottkultusz*ban és a *lakodalmi* szokásokban töltött be önálló

szerepet. Sokan ma is hasznosítják a növény illatát, amit a ravatalra vagy a koporsóba helyeznek, és az is előfordult, hogy a halotti párnát is szárított bazsalikommal és más szentelt növényekkel, továbbá a koporsódeszkák gyalulása révén nyert forgáccsal töltik meg. Egykor az esküvői gyertyák díszítésére is használtak bazsalikomot. A növény mitikus eredetéről több monda ismert.

A bisziók [bazsalikom] szent virág, mert Jézusnak a véréből volt nőve! Az nem volt hamarább [ti. Jézus előtt]! Jézusnak, mikor felfeszítették, akkor folyt a szent vére le, a kereszt tövére, s a keresztfa tövére nőtt az a bisziók, s akkor azt az ő szent vére megszentelte. (N72)

A szentelményekkel kapcsolatos helyi szokásokat sokan a hivatalos *egyházi gyakorlat*ból vagy a (népi) Bibliából eredeztetik, nem azért, hogy a kutatót biztosítsák arról, hogy ezekben az eljárásokban semmiféle, a hivatalos egyház tanításával ellenkező elem nincs, hanem azért, mert az eljárások többsége valóban az *egyházi gyakorlatból származik*. A helyiek gyakran hangsúlyozzák a hivatalos vallásossághoz, az egyházhoz való tartozásuk tényét, ez azonban nem vonja magával a népi szokásvilág megtagadását. Ahogyan a helyi vallásos képzetekről szóló fejezetekben szó volt róla, a helyiek (viszonylag) keveset használnak fel abból a nagyszabású teológiai, dogmatikai műveltségből, kultúrából, amit az egyház felkínál a számukra, amit pedig elfogadnak, saját egyéni elképzeléseik, világképük keretein belül értik meg, illetőleg használják fel.

Én teszem fel a szénre [ti. a szentelt növényeket]. Tanított volt drept [éppen] egy pap, hogy a rossz cserkál meg [próbára tesz], azt akarja, a rosszat. Mai ales [főleg], ha látja, hogy az ember jó. S akkor mondta, hogy minden szombat reggel, jó reggel egy bisziokkal [bazsalikommal] szenteljem meg ott bent, a kaput is, hogy a rossz fusson el! Vagy bent szentelt virággal kifüstölöd! (N72)

A szentelmények kapcsán meg kell jegyezni végül, hogy Magyarfaluban csak a laikusok gyakorlatában fordul elő az *állatok* szentelmények révén történő védelme, a takarmány megáldása, ami éppen az előbb említett körülményekkel magyarázható, éspedig azzal, hogy ez a jelenség, tudomásunk szerint eredetileg sem volt jellemző a helyi római katolikus egyház benedikciós gyakorlatára.[620]

[620] Pócs Éva legújabb kutatásaiban kimutatta, hogy ez a gyakorlat azokon a területeken fordul elő, ahol az ortodox vallás mint ható tényező jelen van, például Gyimesben. Pócs 2005a, 155–161. Érdekes, hogy az ugyancsak ortodox vallású szomszédokkal körbevett Magyarfaluban ez a jelenség még nem mutatkozott meg. Jelen sorok írója nem rendelkezik pontos ismeretekkel arra vonatkozóan, hogy a gajcsánai ortodoxoknál például mi a helyzet ilyen téren.

SZENTELT GYERTYA

A szentelmények közül a *szentelt gyertya* funkcióit vizsgálom meg közelebbről, lévén, hogy tapasztalataim szerint a gyertya az emberi életfordulókhoz kapcsolódó rítusok és a közösségi vallásos cselekmények egyik meghatározó *vallásos tárgya*.[621]

A fényt árasztó gyertya a kultúra egyetemes szimbólumai közé tartozik. Nemcsak a transzcendencia, hanem az ember és az élet jelképe is (Dankó 2004, 169–170). Könnyen eloltható, ezért jelzi az élet bizonytalanságát, és az elenyészést. A katolikus liturgiába főként szimbolikus jelentése miatt emelték be,[622] bár bizonyos korokban világító eszközként hasznosították (uo. 168; Filep 1979, 356). A gyertya egyike a legrégebbi egyházi szentelményeknek, s mint ilyen, jelképes tartalma igen gazdag (Takács 1998, 294). Az egyház liturgikus keretek között általában *Boldogasszony ünnepnapjá*n (február 2.) szentel gyertyát.

Magyarfaluban a gyertya a *beavató rítusok*, a *paraliturgikus vallásos cselekmények*, a népi *büntető szokások*,[623] a különböző *mágikus cselekedetek* meghatározó vallásos tárgya. A gyertyahasználat alkalma (ideje és tere) részben meghatározott és kötött, részben kötetlen. Igénybevételét (a spontán esetektől eltekintve) voltaképp az *egyházi év* szokásai és az *emberélet fordulói* szabályozzák, használatának módját és idejét tovább fragmentálják a különböző, természetfeletti, természeti, társadalmi eredetű krízisek és ünnepek alkalmai is. A szentelmény pozitív hatóerejébe és hatékonyságába vetett hitet a vallásos tradíció működteti.

A gyertyahasználatban megkülönböztethető egy *nyilvános* és egy *privát* tér. A *nyilvános* tér – meghatározottságából fakadóan – kollektív jellegű, döntően a hivatalos rítusok színterére vonatkozik. A személyes igényt kielégítő, *privát* térben a gyertyahasználat differenciáltabb, heterogén képet mutat. A következőkben előbb a nyilvános tereken, majd a részben nyilvános és a nem nyilvános tereken használt gyertya funkcióit tekintem át.

Az 1960-as évekig a gyertya *világító eszköz* volt a templomban, bár az ún. *magyar mise*[624] *imaalkalmon liturgikus* szerepet is betöltött. Napjainkban a mise alatt a kötele-

[621] A kérdésről lásd még Iancu 2009b, 197–210.

[622] A kereszténységben elsősorban Krisztust, a világ fényét jelképezi. A nagyszombati gyertya Krisztus halálára és feltámadására utal. Az oltárgyertya Krisztus szűztől való születését jelképezi, mivel a viaszt a szűzies méhek készítik. Pál–Újvári 1997, 170–171. A gyertyát az egyházi szertartásokban, liturgiában a III. századtól említik a források, kezdetben a temetésen és a holtakról való megemlékezéseken, a IV. századtól pedig az újonnan megkereszteltek kezében találjuk. Az V. század közepén a jeruzsálemi Szent Sír-templomban húsvét éjszakáján a hívők égő gyertyát tartottak a kezükben. A XI. századtól a körmeneteken vitt gyertyákat az oltár köré állították, ettől kezdve a gyertyák helye az oltáron van. A liturgikus reform után az egyházi előírások szerint az oltáron legalább két gyertyának kell égnie. Takács 1998, 294; Verbényi–Arató 1989, 86.

[623] Moldvai kitekintés: Kotics 1997, 45; Ilyés 2004, 65.

[624] A deákok, kántorok által vezetett imaalkalom helyi megnevezése, ahol a rózsafüzér, litániák, egyházi népi énekek hangzottak el. Bálint 1938, 57; Tánczos 1995.

zően előírt oltáron égő két gyertyán kívül a gyertya megjelenik még Gyertyaszentelő Boldogasszony napján (február 2.), Szent Balázs napján (február 3.); a nagypénteki *Feszület-devóció*n (vö. Csoma 2000, 35), a húsvéti *új tűz* körmeneten; az *ádventi koszorú*n;[625] valamint a hívők beavató, elválasztó és emlékező rítusain.[626] Valamennyi *út menti kereszt*, szakrális kisépítmény köré a karácsonyi és a húsvéti időszakban *mécses*t helyeznek.

A hétköznapi életben a gyertyahasználat a következő alkalmakkor fordul elő: *világítás*, *tűzgyújtás, gyümölcsfaoltás*, továbbá: az *emberi élet fordulóinak* rítusai, a *rossz/ördög* távoltartása, *félelem-* és *viharűzés*, *Szent Márta-kilenced ima*mondás, *gyónás, házszentelés*. Az alábbi tipológiát a gyakorlatban használt, alkalomhoz kötött gyertyák különböző elnevezései alapján állítottam össze. Az elnevezés magába sűríti azt az eseményt vagy szituációt, amelyben a használók igénybe veszik a tárgyat, a gyertyák egymástól való megkülönböztetése ugyanis gyakran a rítusokhoz való társítás révén történik. A rítus neve alapján elnevezett gyertyát természetesen nem csak az adott rítuson használják, szükség esetén egyéb célra is felhasználható.

A *keresztelőgyertya* a keresztény beavató rítus elmaradhatatlan kelléke, az egyház tagjává vált személy így „kapja" meg szimbolikusan a *világosság*ot. A gyertyát a keresztszülő vásárolja meg. A rítust követően a keresztelő gyertya a templom/plébánia birtokába kerül, amit a későbbiekben a misék alatt égetnek vagy újabb gyertya előállítására használnak fel. Van, aki a gyertyát megtartja, saját célra használja, például óvó, védő célból az alvó csecsemő mellé vagy fölé helyezi (Bálint 1938, 85). Előfordul, hogy a tárgy később a felnőtté vált gyermek tulajdona lesz, későbbi hasznosítása azonban már nehezen követhető nyomon.

Az 1980-as évekig az *elsőáldozók* is tartottak kezükben egy fehér színű gyertyát, ami már nem szokás. Ellenben *bérmálkozógyertyá*val várják a bérmálás szentségében részesülendő fiatalok a püspök érkezését. Az egyforma színű és méretű gyertyát a plébános vásárolja, és az egyház felnőtt tagjaivá váltak tulajdona lesz. A gyertyát a fiatalok egy ideig őrzik, majd különböző profán helyzetekben (pl. áramszünet idején), vallásos eseményeken (pl. imádkozáskor) égetik.

A házasságkötés egyházi szertartásán használt *esküdtgyertyá*t a násznagyok vásárolják meg, ez a gyertya az esküvői szertartás és az azt követő lakodalom szakrális, mágikus tárgya. Egyes hiedelmek szerint, ha a násznagy által tartott gyertya lángja elalszik, a vele azonos nemű házasfél hal meg előbb (vö. Bosnyák 1980, 199; Balázs 1994, 188). Az esküdt gyertya másodlagos funkcióját a házasságkötést követő vasárnapon, az *asszonyavató* rítuson tölti be. A helyi néphit szerint a *viharűzés*re ez a legalkalmasabb gyertya vastag füstje és „kétszeresen megáldott" (házasságkötéskor,

[625] Az ádventi koszorú az utóbbi években jelent meg a falusi templomban, az otthonok vallásos tárgyai közé még nem került be.

[626] Keresztelés, elsőáldozás, bérmálás, esküvő, avatás, gyászszertartás, halottak napi megemlékezés.



Gyászmise, koporsó gyertyákkal

beavatáskor) mivolta miatt. Korábban létezett egy ún. *négyes gyertya* is, ami négy darab, összefont, majd feldíszített gyertyából állt, és a lakodalom egyik fontos dísztárgya volt (vö. Bosnyák 1980, 201). Az ágyhoz kötött, idős vagy beteg emberek szintén égő gyertyával várják otthonunkban a *betegek kenetét* és/vagy a *gyónás* szentségét kiszolgáló papot.

Önálló egységet alkot a *halottkultusz*ban használt gyertyaegyüttes.[627] A magyarfalusi hagyományban az emberi elmúlás folyamatának utolsó szakaszában a haldokló és környezete viszonyában a hangsúly a lélek gondozására tevődik át (Balázs 2001, 216). Ebben a kritikus helyzetben – az adatközlők elmondása szerint – segít a haldokló kezébe adott vagy a közelébe helyezett *égő gyertya*,[628] ami a haldokló lelkéért küzdő jó és rossz (Krisztus és a Sátán) szellemek harcát jelképezi, és a jó győzelmét,

[627] A római katolikus temetési szertartás záró mondata a *világosság* szimbolikájára épül: „Az örök világosság fényeskedjék neki!" Lásd Balázs 1995; Dankó 2004, 172; Kotics 1997; Mohay 1997; Nyisztor 1997b; Virt 2001.

[628] Tematikus monográfiájában Virt István írja, hogy a haldoklás kor a beteg kezébe fogott gyertyát halála után általában mellé teszik a koporsóba. Előfordul olyan eset is, amikor megőrzik a gyertyát, és rossz idő közeledtével meggyújtják, imádkoznak mellette, hogy a „nagy üdö" elkerülje a házat. Virt 2001, 22, 226, 240, 254.

azaz az üdvözülést segíti elő (Virt 2001, 170, 216–217).[629] Érdekes, hogy bár egyedül a szentelt tárgyaknak tulajdonítanak szakrális erőt, az elhalálozás körülményeit, a túlvilági sorsot nem befolyásolja, hogy a kéznél lévő gyertya felszentelt vagy sem. Ehhez a tárgyegyütteshez tartozik az ún. *ótár-*[630] vagy *kalácsgyertya*, amit többen még életükben elkészítenek. Az egyén két, saját testhosszának megfelelő méretű gyertyát mártott/öntött, amit csigaformában tekert föl. A kalácsgyertya egyik funkcióját a súlyos betegség, haldoklás körülményei között tölti be. Ilyen helyzetben a kalácsgyertyát friss vízben áztatják, a beteg iszik a vízből, majd megmosakszik. Az egyik *ótárgyertyá*t a kántor által elmondott búcsúimádság alatt (Szendrei–Tátrai 1979, 437–438),[631] a másikat a gyászmisén, a temetési szertartáson és a halotti toron égetik el. A fiatalon elhunytak számára korábban három ótárgyertyát készítettek, a harmadik darab az *esküdtgyertya* szerepét töltötte be, vagyis a temetési szertartáson szimbolikusan a halott társát jelképező gyertyát is elégették (Virt 2001, 47). A hazajáró halottól való félelmet egyesek úgy próbálják enyhíteni vagy megszüntetni, hogy az ótárgyertyát a „halottfürösztő" asszonynak adják, aki a temetés napján elégeti azt. A temetési szertartáson – különösen a mise alatt – égő és a halottal együtt eltemetett gyertyák száma és formája változó (vö. Bosnyák 1980, 222). A helyi hit szerint a halottal együtt eltemetett gyertya a túlvilágon fényt áraszt, a lélek útját *világít*ja (lásd Virt 2001, 295; vö. Balázs 2001, 266). Végül *práznyikgyertyá*t kap alamizsnába minden, a temetést követő halotti toron részt vevő ember.[632] 1989 után Magyarfaluban is megtartják a temetés utáni negyvenedik napon az ún. *pománát*,[633] a második tort, amire a rokonokat, hozzátartozókat, a temetésen egykor segédkezőket és a közösség szegényebb tagjait hívják meg. Előfordul, hogy a résztvevők ez alkalommal is kapnak gyertyát (Virt 2001, 88). Az élő hozzátartozók *mindenszentek* és *halottak napjá*n a temetőben *„liberát fizetnek"* (papi szabadító ima) elhunyt hozzátartozóikért.[634] A sírok

[629] Balázs Lajos a csíkszentdomokosi „megkerítésről" írt tanulmányában megjegyzi, hogy a megkerítésben használt gyertya kerül a halott kezébe. Ez az aktus a szerző szerint azon túlmenően, hogy a lelket átsegíti Krisztushoz, linearitást teremt a véges földi élet és a lélek idő nélküli, végtelen élete között. Lásd Balázs 2001, 266.

[630] Kérdés, hogy ez az elnevezés összefüggésben van-e a kántor által elmondott zsoltárimádsággal. Pusztinában ezt a gyertyát *testgyertyá*nak nevezik. Nyisztor 1997b, 119.

[631] A kántor által elvégzett halottbúcsúztató rítus neve: a halott „(z)ótára", amelynek elmondása alatt az említett, csigaformában felcsavart gyertyát elégetik. Kérdés, hogy a Kárpát-medencében az imakönyvek olvasását segítő világító eszközként használt *tekercsgyertya* (egyik) táji változata-e az *ótárgyertya*, vagy eredetét a moldvai (katolikus) hagyományokban kell keresni. Vö. Bálint–Barna 1994, 274.

[632] A práznyik a halotti tor helyi megnevezése, a práznyikgyertya a toron résztvevők számára a halott lelki üdvéért alamizsnába adott vékony gyertya. – Lásd még Bosnyák 1980, 224; Balázs 1995; Dankó 2004, 171; Kotics 1997; Mohay 1997; Nyisztor 1997b; Virt 2001, 76, 133.

[633] Román kifejezés: 'alamizsna'. Egyes vélemények szerint ez alatt a negyven nap alatt a halott bármikor visszajárhat, a gyász lejárta után azonban már nem vagy csak ritkán.

[634] Liberă, román kifejezés: 'váltság'.

felett mondott imáért és áldásért a pap meghatározott összeget és egy szál gyertyát kap. Előfordul, hogy alamizsna gyanánt az emberek egymásnak is adományoznak gyertyát (Virt 2001, 156; vö. Nyisztor 1997b).

Szentelt gyertyát Magyarfaluban *imádkozás* során csak kivételes esetben, a Szent Márta-imádság alatt, haldokláskor és viharűzéskor használnak. Égő gyertyával fogadja a családfő a vízkereszt idején *házszentelés*t végző plébánost és kísérőit. A papot kísérő megyebíró elfújja, majd begyűjti a gyertyákat. A *házszentelő gyertya* eredetileg az MGB (Menyhért, Gáspár, Boldizsár) monogram és az aktuális évszám mennyezetre történő füstölését szolgáló eszköz volt; ez a szokás napjainkra megszűnt, a plébános által begyűjtött gyertyát eladásra vagy újak készítésére használják fel. A feltámadást jelképező *húsvéti gyertya*t a húsvéti *új tűz* körmeneten, majd a hazaúton, ritkábban a húsvéti vacsorán égetik el. Vannak olyan alkalmak, ahol a gyertyák száma és alkalmazásuk módja a meghatározó.[635] Ilyen például a *kilenc gyertya*, amit ráolvasások, jóslások, fekete misék alkalmával készítenek és használnak (Bosnyák 1980, 147). Egyesek a rossz erők távoltartása céljából *keresztgyertya*t helyeznek annak az embernek az ágyába vagy párnájába (Bosnyák 1980, 222), akiről úgy vélik, hogy a rossz hatalmába tartja[636] vagy (meg)rontás áldozata. A gyertya a mindennapokban számos *profán* funkciót is betölt(het), ezek áttekintése itt nem indokolt.

A magyarfalusiak gyertyahasználatából levonható következtetések egyik része a gyertya népi szakrális értelmezéséhez kapcsolódik, a másik a hivatalos teológiai gondolkodás népi vallásosságban történő lecsapódásáról ad képet. Természetesen a gyakorlatban e két sík között éles határ nem vonható. A gyertya szakralitására, a fény szimbolikájára vonatkozó helyi értelmezések közül a következők emelendők ki. A második isteni személy megtestesülésének körülményeit elbeszélő magyarfalusi legenda szerint a gyertya azért szent tárgy, mert a viaszt a méh állítja elő, aki Jézus Krisztus fogantatásában is szerepet kapott.

> *A méh adta be Szűz Máriának Ézust. Szűz Mária bé volt rekesztve [börtönbe volt zárva]. S akkor odament egy méhe, Szűz Mária kiszúrta az ujját a kulcslukan – annyicska világja [fénye] volt – s megcsípte, s hagyott egy csepp mézet az ujján, s azt lenyalta, s abból fogta el Szűz Mária Jézust.*[637]

Egyesek úgy vélik, hogy a gyertya illata: „Krisztus illata", illatához sokan Krisztus jelenlétét társítják. A hivatalos tanításoknak megfelelően a gyertya a Jézus által meg-

[635] Az egykori büntető rítusokon, az öngyilkosok temetési szertartásain használt, valamint a gyertyával kapcsolatos szólásokra, átkokra, jóslásokra itt nem térek ki. Lásd Dankó 2004, 168.

[636] Például váratlanul szokatlanul sokat iszik, családtagjait bántja.

[637] Az inkarnáció körülményeiről számos legenda, apokrif narratívum és eredetmonda ismert. Lásd Bosnyák 2001, 42–45; Iancu 2002, 62–64; Lammel–Nagy 1995, 135–137.

jelenített isteni világosság *szimbóluma*, így lesznek Krisztus követői a „világosság fiai". Eszkatologikus víziót fejez ki az a hiedelem, miszerint a Jézus által megjelenített világosság (tkp. Jézus megtestesülése) a barbárságot, vadságot (tkp. egy korábbi kultúrát) megszüntető hatalom és tudás jelképe. A bűnre hajló emberi természet következtében azonban ez a tudás „újabb vakságot" eredményezett, lévén, hogy ezt a világosságot az ember „a világosság adományozója ellen használja fel".[638] A gyertyához mint tárgyhoz erkölcsi képzetek is társulnak. Eszerint, ki milyen erkölcsi életet élt, ahhoz mérten részesül a gyertya világosságából, kegyelemközvetítő erejéből.

A bűnös embernek a halált juttatja eszébe a gyertya, fél, de ha tiszta, akkor neki megnyugvást jelent.

A gyertya, akárcsak a tűz, ambivalens jelenség, hatalom és veszélyforrás:

Az embert erőst megsegíti, egy csepp fény nagy sötétséget megvilágít, de ha nem ügyeled: eléget […], amilyen nagy jót tesz, akkora kárt es tud okozni, ha nem ügyeled.

A magyarfalusiak többsége a fentiekben felsorolt elképzelésekről mit sem tudva a gyertyát szentelmény (felszentelt) mivolta miatt használja.

A gyertya, mint a természetfeletti erő és mint a szakrális fény szimbóluma (Tánczos 2001, 23), a világ teremtésétől és az ember születésétől a világ végéig és az ember haláláig tartó kontinuumot (peregrinációt) taglaló rítusok elmaradhatatlan eszköze. A gyertya közvetlenül a mulandóságra (halálra) emlékeztet, közvetve azonban a transzcendensre irányítja a figyelmet. A szentelmények sorában betöltött domináns szerepében, liturgikus kellék mivoltán túlmenően, minden bizonnyal az is közrejátszik, hogy más vidékekhez képest Magyarfaluban kevés az ún. szakrális tárgyféleségek száma (vö. Virt 2001, 65). Az egyéb (kegy)tárgyakkal szemben a gyertyának nincs presztízs- vagy reprezentációs értéke. A kultúra számos aspektusához hasonlóan a modern, szekularizálódó életkörülmények között a gyertya jelentéstartalma is megváltozik, esztétikai jellege felerősödik, vallásos funkcióinak a háttérbe szorulásáról azonban korántsem beszélhetünk.

[638] Lásd még Bosnyák 2001, 15.

XII. KULTUSZTEREK

A vallás minden megjelenési formája meghatározott környezeti és ökológiai feltételek között működik.[639] A tér birtokbavétele, belakása, jelekkel történő ellátása, vagyis az építészet a nyelvhez hasonló, fontos kommunikációs rendszer. A *vallás* és *tér*, a vallás és környezet kérdése vizsgálatával korábban a *néphit*,[640] újabban a *vallásökológia* foglalkozik.[641] A vallás környezeti integrációjára irányuló kutatások kimutatták: míg az agrártársadalmak vallási rendszerei szoros ökológiai meghatározottságban működnek, addig az urbanizált ipari társadalmakban már az épített, a szociokulturális és gazdasági környezet a meghatározó. A vallásos kultúrában élő ember környezetében számos, a vallásos értékekre, a szentre emlékeztető jelekként *is* funkcionáló „tárgyiasult üzenet" található. Julien Ries úgy vélekedik, hogy a vallásos ember e jelek alapján a szentség dimenziójával felruházott, láthatatlan hatalom „jelenlétéről" értesül (Ries 2003, 332).[642]

Terepmunkám során azt tapasztaltam, hogy a tér szakralitását elsősorban a benne zajló szakrális tartalmú *cselekmény*ek és a hozzájuk társított *szubjektív* tényezők adják, amelyek azonban nem minden esetben öltenek külsőleg is látható formát. A vallásos szimbólummal ellátott terek mellett egyéni, privát terek is betölthetnek szakrális funkciót (vö. Bartha 1995a, 12, 160). A vallás közösségi és nyilvános eseményei a templom köré szerveződnek, funkcióját tekintve azonban vallási központ lehet a temető is, és minden olyan tér vagy objektum, ahol szakrális célú és tartalmú események zajlanak. A szakrális térhez való viszonyulás más és más, és az egyén élete során gyakran módosulhat.

[639] A szent tér fogalmáról lásd Eliade 1987, 15–60; van der Leeuw 2001, 342–351. Lásd még Bartha 1992, 15, 159.

[640] A néphit tér- és idővonatkozásairól átfogó áttekintés lásd Pócs 1983, 177–206.

[641] Hultkrantz, idézi: Bartha 1993, 15.

[642] Lásd még Keményfi 2002, 141; Barna 1987a, 218; Bartha 1993, 75; 1992, 39.

LAKÓHELY, OTTHON

A vallásos tér alapeleme a hitélet tárgyi kellékeivel kialakított mikrokörnyezet: a *lakóhely*,[643] amely Magyarfaluban változó formát mutat. Az otthonokban fellelhető vallásos tárgyakról (képek, szobrok stb.) és funkciójukról már volt szó. A vallásos terek, tárgyak és cselekmények együttese bonyolult funkcióhálót alkot, ám a vallás szempontjából alapvetően az Istenre való nyitottságot, az imára való állandó késztetést, azaz a vallásos tudat „ébrentartását" szolgálják. Hangsúlyos, hogy bár a vallásos tárgyakkal berendezett otthonok nem önmagukban, hanem a bennük zajló cselekmények révén lesznek vallásos vagy szakrális jellegű terekké, a papi felszentelésben részesített tárgyak a vallásos cselekményektől függetlenül is vallásos tiszteletet kapnak.[644]

Ahogyan az ikonográfiáról szóló fejezetben már említettem, a magyarfalusi otthonokban fellelhető vallásos tárgyak alapját a *szentcsalád-kép* alkotja, amit az esküvő napján általában a vőlegény szülei ajándékoznak az új családnak. A templomhoz hasonlóan a *lakóház*, a *gazdasági épületek*, a *kút* használatba vételüket megelőzően egyházi vagy laikus áldást nyernek. Pap hiányában a család valamely tagja, leggyakrabban a menyasszony édesanyja, hinti körbe szenteltvízzel az új épületet, otthont. A lakóház szakralizációját és védelmét szolgálja az évente ismétlődő *házszentelés* és az esztendő egy-egy jeles napján elvégzett népi *mágikus cselekmények* sora. *Házszentelésre* korábban vízkereszt (január 6.) napját, újabban *újév* első napját követően kerül sor.[645] Újév elején a plébános és segédjei az egyházi adó és egyéb adományok begyűjtése alkalmával,[646] rövid ima és szenteltvíz hintése kíséretében rituális áldást mondanak a házra és lakóira. Az idősebbek emlékeznek a házszentelés alkalmával egykor elhangzó magyar nyelvű egyházi énekre, aminek a tartalma ma is visszaköszön a házszentelés fontosságát hangsúlyozó vélekedésekben. Az alább közölt, egyházi eredetű magyar népének szövegéből is jól látható, hogy a házszentelés a vallási élet szempontjából voltaképpen *gonoszűzés*.

Boldog ház, hol Krisztus lakik,
Onnét Sátán eltávozik,
Avval es az keserűség.

[643] Magyar néprajzi összefoglaló lásd Pócs 1990, 619–621; 1983, 178–179. Lásd még Lengyel–Limbacher 1997, 131–152.

[644] A vallásos tárgyak által közvetített szakrális tartalmakról, eszmékről, viselkedési mintákról lásd Barna 1987a, 221; Bartha 1992, 63–68.

[645] A házszentelés egyház- és liturgiatörténeti hátteréről lásd Bárth 2010, 202-204.

[646] Korábban egy tál kukoricát, búzát vagy sót is adományoztak az egyháznak, amibe apró pénzt is szórtak. Lásd Fazakas 1997, 329; Tátrai 1990, 115.

Jézus […][647] a földje,
Bűnösöknek nagy reménye,
Legyen e háznak őrzője,
Minden rossznak elűzője.

A „vadházasságban" élő és az egyházi adót huzamosan nem fizető családok otthonát nem részesítik egyházi áldásban. Az egyház rituális távolmaradással fejezi ki elmarasztaló véleményét azokkal szemben, akik (magán)életük alakításában a vallás és az egyház normáit figyelmen kívül hagyják.

A magyarfalusi *népi gyakorlat*ban élő, a ház védelmére szolgáló további cselekmények többsége szintén liturgikus eredetű vagy jellegű. A védő funkciót célzó cselekmények szinte minden esetben kétirányúak: a család (egyén) és az adott objektum védelmét célozzák meg. Mind a veszélyek eredetének és okának a magyarázata, mind pedig az azok elhárítását és orvoslását célzó gesztusok és rítusok keverednek, összetettek. A védő eljárások többsége két ártó tényező ellen szerveződik: a rossz természetfeletti erők és a természeti jelenségek/csapások ellen. A fenyegetettséget a hiedelemlények működésébe vetett hit és a rontástól való félelem okozza. A hiedelemlények működésének ma már nem igazán van hitértéke, a hiedelemmondákban elbeszélt, ismeretlen eredetű baj, betegség, csapás okozója az *ördög (rossz, nemtiszta)* alakjába sűrűsödik, ehhez a képzethez ellenben a többség ma is hittel viszonyul. Az állandó védekező gesztusok (ima, kereszt), szimbólumok (szentkép, szentelmények) hatékonyságába vetett hit mellett a sikeres védekezést az esztendő jeles napjaihoz kapcsolódó szokások is segítik, úgymint: a vízkeresztnapi *szenteltvíz* hintése, a Szent György-napi zöld ág vagy *gyeptégla* kapufélfára történő kihelyezése, az András-napi *fokhagymázás* és a télközépi *dramatikus köszöntő játék*ok némelyike (Halász 2005, 73, 123; Bosnyák 1980, 123).[648]

A lakóházat vagy a gazdaságot veszélyeztető természeti csapások elhárítására a legtöbb szentelmény alkalmas. Korábban már volt szó arról, hogy *vihar* és jégeső ellen gyakran használt szentelmény a virágvasárnapi körmeneten a *szentelt barka*, az úrnapi *sátrak zöld*je és a Nagyboldogasszony napján *szentelt* kerti és mezei *virág*. A helyiek szerint a szentelmények puszta jelenléte önmagában is védelmet nyújt a „rossz" ellen, ám rendkívüli vagy kritikus helyzetekben *(rontás, betegség, családi krízis, vihar)* rituális *füstölés*t alkalmaznak. A lakóházat óvó, védő szakrális és/vagy mágikus cselekmények többsége ma már kevesek – főként az idősek – körében ismert és használt. Mindez a szokások eredetére és gyakorlásuk okára irányuló kérdésekre adott válaszokból is kiolvasható. A szokások rutinszerű, formális gyakorlását fokozatosan váltja fel a könyvekből olvasott (egyházi) ima.

[647] Érthetetlen rész.
[648] Vö. Bartha 1984b, 72. Lásd még Iancu 2011, 82–85, 102–104.

Az egyházi eredetű, az otthon védelmét célzó vallásos szimbólumok és rítusok mellett Magyarfaluban ismert képzet a *házikígyó*, ami egyesek szerint a ház védőszelleme, és amiről a helyiek úgy vélekednek, hogy minden házalapításnál megjelenik.[649] A magyarság és a balkáni népek körében egyaránt ismert hiedelemmel megegyező helyi hit szerint minden háznál van házikígyó, ami a falban vagy a talajban tartózkodik (Bartha 1984, 58). Magyarfaluban egyesek úgy tartják, hogy a házikígyó fehér, mások szerint világosbarna és/vagy sárga, de sokan úgy vélik, a házikígyó soha nem mutatkozik meg, tehát nem látható, leginkább vagy egyedül a jól hallható „ketyegő" hangjáról ismerhető fel.[650] Esetleges azonosítása mégis lényeges, mert a hozzá kapcsolódó hit szerint a házikígyót nem szabad elpusztítani, az ugyanis valamely családtag halálát vonná maga után.

Az otthon a *vallásos nevelés alapközege,* a vallásos élet *személyes* (intim, privát) *dimenzió*jának a tere. Az otthonokban elhelyezett vallásos *objektumok*, a vallásos *magatartás* és a *szokások* együttesen alkotják meg azt a *mintá*t, amely a legfiatalabb generáció vallásosságának (családi) magvát képezi (Morgan 1998, 158). A vallási szocializáció folyamatában a vallásos tárgyaknak és a vallásos térnek meghatározó szerepe van, hiszen az iskoláskorban kezdődő rendszeres hitoktatás a családi közegben kialakított hagyományra épül. Az özvegyek és az idősek vallási tárgyakkal gazdagon díszített otthona pedig bizonyos értelemben a templom funkcióit tölti be, hiszen a legtöbben idővel teljesen kimaradnak a templomban zajló kultuszból, eseményekből.

> *Én magacskámra [egyedül] vagyok. Velük vevődöm [a képekkel társalog]. Úgy beszélek velük, parcă [mintha] emberek lennének! S hiszed-e, mintha meghallgatnának. Megszoktam. Immá kell legyen tizenöt esztendeje, hogy nem jártam ott le, nem jártam a misére, nem hagy a lábam, hogy menyjek. Immá mikor visznek, akkor elvisznek gyitót [románul: de tot, azaz végleg].* (N78)

A képek/tárgyak embert vagy természetfeletti lényt „helyettesítő" funkcióját fejezi ki az alábbi példa is, ahol az elbeszélő arról vall, hogy egy sírni és nevetni egyaránt tudó műanyag játék vásárlását tervezi, aki a saját életében zajló eseményekre reagál valamit. Ez azonban azt is mutatja, hogy a magány okozta hiányt a *spirituális* erő, a *természetfeletti lények* jelenlétébe vetett hit nem pótolja maradéktalanul.

> *Higgy meg, úgy jóllaktam [elegem lett], hogy azt mondtam, veszek egy papusét [műanyag babát], melyik sír es, kacag es, nyomjam meg a butont [gombot], s kacagjon, hogy legyen, kivel*

[649] A kérdés kutatástörténetéhez lásd Bartha 1984, 57–66; Erdész 1984; Honko 1962; Pócs 1990, 561–562; Róheim 1925; Szendrey 1933; Újváry 1980.

[650] A házikígyóról a magyar néphitben lásd Erdész 1984, 65–97.

kacagjak, mert én szeretem, hogy vigasságos legyek! S én magamra [egyedül] nincs akivel! S azt mondták [ti. a gyermekei], jaj, hogy én szégyelltetem őket! Ha veszek papusét, akkor ők nem lépnek be még a kommunába [községbe] sem. Mondom: din contra [csak azért is] veszek, fiam, veszek, mert én nem neveltem egy esztenát,[651] *hogy legyen, akihez szóljak!* (N76)

TEMPLOM

A római katolikus egyház értelmezésében a *templom* valamelyik isteni személy vagy egy szent tiszteletére szentelt „szent épület, amelyben [a] papság áldozati liturgiát végez, s ahová a hívők istentiszteleti szándékkal járnak" (Ruzsiczky–Varga–Szuromi 2008, 820).[652] A katolikus templom sajátossága annak művészeti díszítése, ami az orális kultúrákban a vallásos elmélyülést, a hit tételeinek és tanainak megértését szolgálta s



Templombelső egykor

[651] Tizenegy gyermeket szült, tízet felnevelt, most egyedül él.

[652] A templom néprajzi, társadalom-néprajzi jelentőségéről lásd Bárth 1990, 343–349; Filep–Diószegi 1995, 248–251.

szolgálja ma is. Az ábrázolások szimbolikája révén az emberek emlékezetébe vésődtek a katolikus vallás legfontosabb *jelkép*ei és *fogalma*i.[653]

A település központjában álló templom a katolikus Magyarfaluban is meghatározó épület; történetéről a helyi egyháztörténet kapcsán korábban már írtam. A templom mind külső, mind pedig belső jellegét tekintve a közösség történeti, gazdasági és vallásosságbéli állapotát tükrözi. A *főoltár*on ma Mária látható, a templombúcsú Kisboldogasszony (szeptember 8.) napján van. Az oltártól jobbra Jézus és Szent József, balra pedig Mária és Szent Antal szobra áll. A templom belső terét a keresztút stációit ábrázoló festmények töltik ki. A mennyezeten *bibliai jelenet*ek, néhány *apostol* és *szent* ábrázolása (galamb, Jézus születésének hírül adása, Szentcsalád, tékozló fiú, Stabat mater, Mária megkoronázása, Péter és Pál apostol, Szent Ferenc, Maria Goretti, Szent Domonkos, Szent Cecilia, Szent Ágnes); *liturgikus* és *bibliai szimbólumok* (hárfa, fáklya, Veronika kendője, szőlőfürt és búzakalász, átszúrt és tövissel koronázott [Jézus-]szív, oltáriszentség, bárány, áldozópap, Szentírás, angyalok); *feliratok* („Eu sunt pâinea vieții"; „Pâinea vieții"; „Aceasta vă poruncesc: să vă iubiți unii pe alții",[654]) valamint a mindenkori *pápa* rámába keretezett fényképe látható. A főbejáratnál a szenteltvíztartó mellett a katolikus *naptár* és az egyetemes egyház fő eseményeit és híreit közreadó *hirdetőtábla* áll. A két *gyóntatóhely*iség közül évközi időben csak az egyiket használják. A templomot díszítő textíliák előállítása és rendben tartása, valamint a templombelső gondozása, évközi és ünnepi díszítése az ún. *vatazsicák*, a *templomszolgák* feladata, akik ezt a munkát önként végzik el, és akiket ebben a munkájukban a helyi fiatalok is segítik. A templom főbejáratánál található gyóntatófülkék melletti sarokban állnak a templomi *lobogók* és *zászlók*, amelyeket egy-egy temetési szertartás – ritkábban körmenet – alkalmával használnak. A Krisztust, Máriát, Szent Pétert, Mihály arkangyalt, boldog Ieremia Valahult[655] és az utolsó ítéletet ábrázoló lobogókat a közösség adományaiból vásárolta a pap. A helyiek mind az egy-, mind pedig a háromszárú lobogókat egységesen *kereszt*ek nek nevezik.

Magyarfaluban a templom az a hely, ahol a papság áldozati liturgiát végez, ahová az emberek istentiszteleti szándékkal járnak. Liturgikus funkciója mellett más vallásos alkalmaknak is teret nyújt, hiszen a közösségi ájtatosságok, a szentségek felvételére történő előkészületek, a szentségek kiszolgálása (keresztelő, esküvő, temetési szertartás), a vasárnapi hittanórák és katekézisek is itt zajlanak. A templomban folyó vallásos életet voltaképpen a liturgikus év, a szakrális esztendő és az emberélet fordulóinak rendje ütemezi. Az utóbbiak szokásrendjében betöltött szerepénél fogva a templom a

[653] Lásd Ruzsiczky–Varga–Szuromi 2008, 820; Császár 2008, 23. Lásd még Lengyel–Limbacher 1997, 63–78.

[654] „Én vagyok az élet kenyere"; „Az élet kenyere"; „Ez az én parancsom: szeressétek egymást".

[655] Bukovinai román (moldován) származású, boldoggá avatott katolikus pap, aki 1556–1625 között élt; ma az emigránsok védelmezője.

társadalmi folyamatok fontos „küszöbét” is jelképezi, kultikus, így áldozatbemutató funkciója mellett fontos szerepe van a társadalmi élet szervez(őd)ésében is. A keresztelő a helyi társadalomba való beavatást, az esküvő a házasok csoportjába való átlépést, a gyászmise pedig az élők társadalmából való szimbolikus kivezetést jelképezi. A térbeli folyamatok valójában társadalmi folyamatokat jelenítenek meg, és fordítva: a társadalmi folyamatok térben is megjelennek.

Magyarfaluban szigorú normák szabályozzák – liturgián kívüli időben is – a templomi viselkedést. A templom takarítása alatt például tilos a hangos beszéd, a „közönséges” dolgokról való csevegés, tilos az étel- és italfogyasztás, tilos a mobiltelefon használata, és az öltözködésnek is megvan az elfogadott és elvárt formája. A legutóbbi időkig a templomban nem engedélyezték a profán és kulturális jellegű rendezvények (koncertek, zenés, dramatikus előadások) megtartását sem, ilyen események ma is csak a pap beleegyezésével tarthatóak. A templom magáncélú használata sem jellemző, a helyiek egyedül a hivatalos liturgikus események ideje alatt tartózkodnak a templomban. Ezzel szemben sokan elmondták, hogy a városi ügyintézéseik során gyakran felkeresik a helyi katolikus templomokat, ahol imádkoznak vagy misét fizetnek.

> *A városik még szentebbek! Én, ne, jártam Bákóba is, Ádzsudra nu am apucat [nem volt alkalmam], hogy elmenjek, de Bákóba sokszor, meddig kinyitsák az izéket [ti. a rendelőintézeteket, boltokat], mert 8-kor nyissák ki, máskor van kedvem, máskor nem, elmegyek a templomba, s van reggel mise, s fél óra van, még meddig aztán még mondják a rozariut [rózsafüzért]! Hát én úgy tudom, hogy a városon több az ortodox, mint a katolik. De akkor honnan van az a sok világ [ember], hogy menen mind a két misére? S délbe is van, mert volt, hogy elvégeztem a dolgom, mintsem hogy üljek igyam egy bérét [sört] – elmegyek oda is, megiszom egyhamar a bérémet, megeszem az ételemet – s egy 10-15 minuntra [percre] mind csak elmegyek egy kicsit a templomba, s akkor is annyi világ ott van! S akkor honnan az a sok ember? Inkább mennek, mint itt nálunk, mert itt nálunk menjenek be, én sem jártam, de azt hiszem, ha valaki bemenne délbe a templomba, kacagnának vagy meresztgetődének, hogy mit kerestem be a templomba délbe! Vagy reggel immá azt mondjuk, messze van, de vaj egyszer be lehetne menni, de ha beménsz, akkor meresztgetődnek: Jaj, hát minek jársz be a templomba? Vagy van amelyik, mondta a pap a templomba, hogy tett ki oda íráskákat a templomba, s ott lehetett fizetni, nem kellett lemenni hozzá, s lopták el! Lopták el vagy a pénzt, vagy az írást! S menjek be, hátha bement valaki előttem, megmondják, hogy én loptam el! S akkor inkább őrizkedik ki s ki, hogy inkább ne essék be a rosszba!* (N28)

Az elbeszélő által felsorolt reális okok mellett a helyi templomtól való távolmaradás további oka a városi-falusi idő érzékelésének és értékelésének a különbözőségével is összefügg, hiszen a városon várakozással eltöltött időt a faluban hasznos munkára lehet fordítani.

HARANG

Visszaemlékezések szerint az első és egy ideig a második templom mellett is *harangláb* állt. A harangokat 1967-ben helyezték a jelenlegi templom tornyába. A toronyban lévő két harang jelzi az időt, továbbá a vallásos kultusz és a halotti szertartások fontos kelléke, a rendkívüli események (vihar, tűzvész, háború stb.) hírüladója. Magyarfaluban hétköznapokon három alkalommal harangoznak: „Máriának" reggel hat órakor, délben és este (hat vagy hét órakor). Emellett az esti mise előtt is harangoznak ugyancsak három alkalommal, félóránként. A helyiek hite szerint a harang *szentelmény*, amely védelmet nyújt.[656]

A harangozói státus hosszú idők óta öröklődik. Az elmúlt évszázad gyakorlata szerint ezt a feladatot három-négy évtizeden át ugyanaz, a templom szomszédságában lakó család látta el. A harangozó a harangozás mellett *fizetség* ellenében egyéb feladatokat is végez (a templom és a templomudvar rendbetartása, temetőgondozás stb.).

KÖZTÉRI VALLÁSOS ÉPÍTMÉNYEK

Témában írott tanulmányában Friedrich Heiler különbséget tesz a *nyílt* és a *zárt* tér szakrális objektumai között. Előbbihez a temetőt, az út menti kereszteket és a kultikus terek egyéb objektumait, utóbbihoz pedig a templomot sorolja.[657] A különbségtétel abból a szempontból lényeges, hogy a terek felügyelete és a bennük zajló események irányítása eltérő, hiszen míg a zárt tér működése felett az egyházi vezető őrködik, addig a nyílt tér az egyének használatára van bízva.

A vallásos objektumok térbeli megjelenítése Moldvában és Magyarfaluban is jellemző. A Magyarfalu közterein álló út menti *keresztek*, *szobrok* története szorosan összefonódik a közösség egyháztörténetével. Az objektumok állításának oka, ideje és körülményei, a tárgyak funkciója és a helyiek hozzájuk való viszonya változó és sokrétű.[658] A vallásos kisépítmények gondozása az állító (tíz esetben az egyház, három esetben magánszemély) feladata, sőt kötelessége.

> *Ide jő egy idegen, megmondja, miféle emberek élnek itt, hogy nem urák [nem képesek] bár egy keresztet rendbe tartsanak?*[659] (N52)

[656] A harang néprajzi vonatkozásairól lásd Bárth 1990, 349–351.
[657] Idézi Császár 2008, 22. Lásd még Lengyel–Limbacher 1997, 121–126.
[658] A magyarfalusi út menti szakrális kisépítményekről részletesebben lásd Iancu 2008b, 325–338.
[659] A tér identitás- és „világképszerkesztés"-funkcióiról lásd Barna 2000c, 702.

A szakrális térnek megfelelő vallásos magatartás értelmében az építmények környezetében tartózkodók kapcsolatot létesítenek az objektummal. Nem törvényszerű és általánosnak sem mondható, de jellemző, hogy sokan keresztet vetnek és/vagy rövid fohászt mondanak el akkor, amikor egy vallásos kisépítmény mellett haladnak el. A köztereken jelenleg a következő, hivatalosan felszentelt építmények állnak: öt feszület, két szobor, három emlékkereszt, három határkereszt, két halálos baleset helyszínét jelző keresztjel, összesen tehát tizenöt objektum. Érdekes, hogy a magyar nyelvterületen (és Európában másutt is) honos patrónusok (Szent Donát, Szent János, Szent Vendel, Szent Orbán, Szent Flórián, Szentháromság stb.) szobrai nincsenek jelen a település közterein,[660] és ismereteim szerint a többi moldvai katolikus faluban is elvétve fordulnak elő, aminek az oka – egyebek mellett – az lehet, hogy a patrónus szentek elterjedése viszonylag új keletű jelenség Európában, terjesztésükben jelentős szerepe volt a jezsuitáknak, a Habsburgoknak, valamint további, a katolikus újjászerveződést előmozdító tényezőknek, amely folyamatok azonban nem érintették a moldvai katolikus egyház területét.[661] A helyiek emlékezete szerint korábban a település minden jelentősebb határpontján állt legalább egy, de gyakran három, fából ácsolt, nagyméretű kereszt, amelyek a települést és a közösséget védő szimbolikus funkciójuk mellett a körmenetek állomáshelyeinek is számítottak (vö. Barna 1987a, 218). A falu bejáratánál, 2002-ig, ugyancsak egy egyszerű fakereszt állt, amit az akkori B. P. plébános a modernizáció szellemében újra cserélt. Az ide tervezett feszület a már kiöntött betonkeresztnél nagyobb méretűre sikeredett, így egy fakeresztet ácsoltak hozzá, és a kultúrház mellé állították fel. A falu bejáratához pedig Petrás Mária keramikus alkotása került, amelynek a beszerzésében és finanszírozásában a településről elszármazott vendégmunkások működtek közre. A templom mellett álló, *Szent István*t ábrázoló köztéri szobrot 2005. október közepén állította föl alkotója, Csoma Gergely szobrászművész. Ebben az akcióban az etnikai, nemzeti jegyek megjelenítése is hangsúlyos volt. A műemlék költségeit a budapesti székhelyű Magyar Máltai Szeretetszolgálat Csángó Koordinációs Irodája, valamint a '40-es években a Baranya megyei Egyházaskozárra áttelepültek fedezték.[662]

Közösségi szinten az objektumok bizonyos *paraliturgikus* cselekmények esetén kapcsolódnak a helyi vallásos eseményekhez. A falu bejáratánál álló korpusz körül várakoznak például a bérmálás szentségének kiszolgálására érkező *püspökre,* valamint

[660] Kivétel a Szent György-szobor.

[661] Köszönetet mondok Mohay Tamásnak a kérdés megfejtését segítő észrevételeiért.

[662] A szoborállítás előzménye és oka az, hogy a magyarfalusi templom oltárképén egykor Szent István magyar király állt. Az egykori oltárképnek nyoma veszett. A fából faragott emlékmű kétnyelvű, a következő felirat olvasható rajta: „Szent István Sfinte Ştefan roagă-te pentru noi. Szent István imádkozz érettünk. E fát faragta a Szent Király emlékére Gergely a Pózás 2005. Emelte e fát Európa a Csángókért Alapítvány, Ládás József, Magyar Máltai Szeretetszolgálat. Segítette: a Bogdán, Fodor, Kozsán, Turbuk család és bácsi Zoli".



Út menti kereszt a falu főbejáratánál. Petrás Mária alkotása

az újmisés, azaz az újonnan felszentelt, helyi származású pap érkezésére, aki első miséjét szülőfalujában mutatja be. A szertartás a templomba tartó énekes körmenettel folytatódik. Erre az alkalomra a főutca kerítéseit szőttesekkel és olajnyomatokkal díszítik fel. Vallásos funkciói miatt az így kidíszített utca *ideiglenes vallásos építmény*nek is tekinthető.

A helyi vallásos identitás lényegét jól kifejezi, hogy a közösség a faluközpontban álló, betonból öntött keresztet az állami hatóságok megsemmisítő terve elől 1979-ben a jelenlegi helyére, a II. János Pál pápáról elnevezett kultúrotthon mögötti dombra menekítette.[663] Az esetből az is kiviláglik, hogy a vallásos objektumok fölállítását motiváló tényezők közt meghatározó a vallási és etnikai identitást formáló vagy erősítő szándék is. Ezt jelzi a templomi patrocínium megváltoztatása is (1968), amely során az etnikai hangsúllyal bíró szimbólum (István király) helyére egyetemes keresztény szimbólum (Kisboldogasszony) került. Az is jellemző, hogy az etnikai szimbólumokat is tartalmazó térfoglalás a településtől távol élő – ám a közösséggel aktív kapcsolatot létesítő – magyarfalusiakra jellemző. Az objektumok által közvetített jelképek nemcsak a múlttal való folytonosság kifejezését, hanem a mindenkori önidentifikáció és -reprezentáció közösségi formáját is biztosítani látszanak.

A településközpontban lévő szakrális építmények különböző közösségi, *profán* események helyszíneként is funkcionálnak: csordavárás, vásártartás, találkozópont, továbbá kocsmák és buszmegállók helyszíne is egyben. A kisépítmények többsége *keresztes útban* (útkereszteződésben) vagy híd mellett vagy a falu határában áll.[664] A vallásos építmények állításának okai között visszatérő motívum a tér megszentelésének a szándéka.

> *Akkor régebben, hiszed-e, inapoialt [elmaradott] volt a világ! Annyi rosszaság volt, olyan vad vót minden, most jó látod-e, me van templom, van pap, ki tanítsa a világot. A pap fel lehet szenteljen minden helyt. Meg lehet szenteld magad es, me szentel vizet enser [mindig] a pap.*
> S ha felszenteli, oda nem megy többet a rossz?

[663] Jelenlegi ismereteim szerint ezen a helyen állt a falu első kápolnája.
[664] A kérdésről lásd Pócs 1983, 177–206; 1980, 328.

Há menen, de csak arra, aki bűnös. Má a rossz az enser ott van! Lesi, hogy ő nyerje meg a lelket. (N72)

A helyi hiedelmek szerint bizonyos időszakaszokban (például éjfélkor) az előbb említett tereken jelentek meg egykor a rossz szellemek és a halottak.[665] A vélemények szerint ezek a terek az egyházi felszentelés révén már nem számítanak veszélyes helyeknek. Az építmények közül ma a *Szent György-kereszt*hez kapcsolódnak sajátos képzetek és mágikus cselekedetek (Bartha 1995a, 21). Szent György napján (április 24.) a magyarfalusiak a szóban forgó objektumot és a családi portákat *zöld ágak*kal díszítik ki. A hiedelmek szerint az éjszaka házról házra járó Szent György áldást vagy átkot mér a családokra. Olykor ma is előfordul a „füves homp" (gyeptégla) kapufélfára való kihelyezése. Ahol a gyeptéglán a fű elszárad, ott a hiedelmek szerint az azt kihelyező embernek „a túlvilágon egy mély kútból szájban kell hordania majd a vizet, míg a fű újra zöld lesz". Sokan éppen e képzet okozta félelem miatt felhagytak a szokás gyakorlásával. „Ott ki tudja, milyen dolog még az is, inkább ott imádkozom, azzal biztos nem ártok semmit."

A település keleti *határá*ban, az ún. Ciganeászában egykor három fakereszt állt, amelyek a visszaemlékezések szerint az 1970-es években pusztultak el, a hatóságok nem engedélyezték pótlásukat, lévén, hogy ebben az időszakban ezt a földterületet az állami termelőszövetkezet használta, ahol vallásos szimbólumokat nem tűrtek meg.

TEMETŐ

A vallásos környezet további eleme a *temető*, amely a közösség halottainak nyugvóhelyéül szolgáló vízmentes magaslaton, a település középpontjából kimagasló dombon fekszik.[666] Az egyházi tanítás hatására a helyiek úgy vélik, hogy a temető a föltámadásra váró megszentelt test ideiglenes pihenőhelyéül szolgáló kultikus hely. A visszaemlékezések szerint a jelenlegi a falu harmadik temetője. Az első, *„a régi temető"* a kultúrotthon mögött lévő kápolna körül volt, a második a jelenlegi templom mellett, a ma szántóföldként hasznosított területen.

A temető gondozását (fűnyírás, gyümölcsfák tisztítása) a mindenkori *harangozó* végzi el, a javak (pl. gyümölcs, széna) felett is ő rendelkezik. A közösség egy része évente két alkalommal, tavasszal és a halottak napján, a többség csak ez utóbbi ünnepre teszi rendbe hozzátartozóinak sírját. A halottak napján a temetőben zajló események két részből állnak, éspedig a *közösségi imamondás*ból, amit az erre a célra

[665] Vö. Császár 2008, 22.

[666] Kunt Ernő szerint ez a gyakorlat a Kárpát-medence magyar vidékein általánosan jellemző. Kunt 1987, 217–235. A temető további néprajzi vonatkozásairól lásd Bárth 1990, 351.

szolgáló „nagykereszt” előtt végez a pap, illetve az emberek, valamint a hozzátartozók sírjánál történő *gyertyagyújtás*ból és csendes imából. Évközi időben a helyiek egy-egy temetési szertartás alkalmával fordulnak meg a temetőben.



Azonosíthatatlan sírjel

A gyümölcsfák, dísznövények közt szabálytalanul sorakoznak a kezdetben fából ácsolt, később vasból, napjainkban pedig kőből készített sírjelek. A síremlékek többségét a hozzátartozók a helyi ácsmestertől vagy kovácstól rendelték meg, a kőkeresztet városon vásárolták meg. A sírjelek motívumai alapján sajátos helyi stílus figyelhető meg a temetőben, amely a közösség ízlésvilágát is tükrözi. A sírjelek mérete az elhunyt életkorát is jelzi. A jeleken általában az elhunyt neve, születési és halálozási éve olvasható, ritkábban egy-egy rövid felirat, mint pl. „Să se odihnească în pace!” (Nyugodjon békében!). A sírokon sem szentkép, sem fénykép, sem egyéb szimbólum nincs, vagy csak elvétve fordul elő. A faalapú sírjelek elrothadt részét eltávolítják, ezáltal méretük folyamatosan csökken, a fémből készült jeleket pedig esetenként újrafestik. Ilyenkor ritkán kerül vissza a felirat, azaz a halott neve, ezért nemcsak az idegenekkel, hanem a közeli hozzátartozókkal is megesik, hogy idővel már nem tudják azonosítani hozzátartozóik sírját. Ilyen helyzetben az érintettek, a halottak napi szertartások során vagy egy idős embertől kérnek eligazítást, vagy a temető bejáratánál álló fakereszthez vonulnak, ahol a pap minden – névtelen – elhunyt hívő lelkéért imádkozik. Jelenlegi ismereteim szerint a temetőben csak helyben született vagy ide házasodott római katolikus vallású holttest nyugszik. Az öngyilkosok helye elkülönítve, a jobb oldali kerítés mentén van. A halottakat egymás szomszédságába temetik (vö. Kunt 1987, 217). Nem gyakori, de előfordul, hogy a családtagok igényt tartanak arra, hogy elhunyt hozzátartozójuk mellé temessék őket(?). A *gödörásók* minden új sír ásásakor vigyáznak arra, hogy a meglévő sírokat ne sértsék. Többen ismerik a képzetet, miszerint:



Sírjelek a magyarfalusi temetőben

Amikor temetik fel egyik a másikra a holtakat, akkor az, amelyik alatt van, rikoltozik, hogy: Kelj serényen [gyorsan], hogy én is menjek! Mondta tátám, fiam, ne temessétek egyik a másikra, mert amíg az legalulról feltámad, addig elhaladnak azok [ti. a feltámadtak dicső közössége]. De hát ki tudja, hogy hogy lesz ott a másvilágon, mert nem jött onnan vissza senki, hogy megmondja. Dor még prin vis [csak amit az álom révén megtudunk]. (N46)

A temetőben a viselkedést hiedelmek, képzetek és félelmek szabályozzák, amelyek leginkább a sírok, sírjelek, növények és kerítések épségét hivatottak óvni, védeni. Az idősek szerint a falusiak egykor úgy hitték, hogy éjszaka szellemek, sötét alakok jelennek meg a temetőben. A temető mágikus célú cselekmények helyszíne is. Például a rontás egyik sajátos formája a „csinálmány", ami különböző természetű és meghatározott számú anyagdarabból, valamint halott csontokból áll,[667] amit az átokmondás után nem a megrontandó személy környezetébe, hanem valamely sírba helyeznek el. Egyesek hite szerint a halott ember csontjával okozott rontás gyógyíthatatlan, tehát halált okoz (vö. Blum 1965, 129; Olteanu 2004, 12, 287).

[667] A csinálmányhoz kapcsolódó hiedelmekről lásd Graf 2001, 34; Keszeg 1999, 45. Vö. Vajkai 2003, 26.

VALLÁSOS HELYNEVEK, MENTÁLIS TÉR

Érdekes jelenségnek találom a vallásos *helynevek* hiányát a helyi helynévtárban. A földrajzi nevek vallásos rétegéhez sorolhatók a *temető*ről elnevezett utcarészek, dűlők, mint például: *régi temető, régi cintaram, hamarábbi cintaram, cintaram oldala, cintaram teteje*. Egy másik csoport az egyházi javadalmak, földek és egyéb birtokok megnevezése: *Pap-hegye, pap-fődje*. A legjelentősebb réteget az út menti vallásos objektumok alkotják, amelyek térmeghatározó funkciói révén gyakran helynév szerepet töltenek be, például: „a nagy keresztnél", „a Szent György-keresztnél" stb.[668]

A földrajzi térpontok *mentális térkép*ként is funkcionálnak.[669] E mentális térképek sajátossága, hogy nemcsak a helyi, hanem valamennyi megismert (külső) szakrális/vallásos teret is magukban foglalják. Bartha Elek a népi vallásosság areális tagolódásáról szólva három szintet különít el: a *lokális*, a *regionális* és az *univerzális* szinteket (Bartha 1992, 97). A közösségen kívüli vallásos térpontok a regionális (kegy)templomokhoz és zarándokhelyekhez kötődnek. A külső tér az onnan származó, ott beszerzett vallásos tárgyak révén (pl. kegytárgyak, vallásos könyvek) és élménytörténetek formájában jelenik meg, illetve hat. A szakrális központok hatása abban nyilvánul meg, hogy új viselkedési mintát, újabb kultusztárgyakat kínál a zarándokoknak, rajtuk keresztül pedig a faluközösségnek.

Én ott dolgoztam [ti. Kacsikában], ahol van a templom, a susé [úttest] választotta el az uzinát [gyárat] a templomtól. De én nem tudtam, mert polonézul [lengyelül] mondták a misét. S dolgoztuk ott, 100 métrára [méterre] volt a sóból a templom, s aztán még 300 métrára volt a Ştefan Cel Marénak a sala de dans [táncterem] voltak ott gunyái. Volt egy lámpa, azzal vezettek. Voltam egy lánnyal, ketten voltunk katolikok, onesti volt. S volt az az ember – jött volt a karácsony –, s azt mondja: ti mit csináltak karácsonykor? Mondjuk, hát mit csináljunk, nem tudunk bemenni más templomba, ha egyszer katolikok vagyunk. Ő megismerte, hogy katolikok vagyunk, mert volt olyan banut [érem] a nyakunkon, cu rozalia Maicii Domnului [Szűzanya rózsafüzérével]. S azt mondja, hát ne, itt a templom! Mondjuk, igen, de ez más templom, ez más nyelv, nem tudunk mi odamenni. Ne, azt mondja, én elmegyek, beszélek a pappal, hogy gyertek, gyónjatok meg, ahogy akartok. Tudta, hogy magyarul is tudunk. Azt mondta, ha nem tudsz oláhul, akkor magyarul, ahogy tudsz, úgy! Én Istenem, mikor bementünk! Szép nagy templom, kolorált [színes] ablakok! Szép detot [végtelenül]! S volt olyan grotta a templomnál hátul, a Maicii Domnului, s van egy kutacska, melyik forrlik enser [állandóan], hogy olyan csiprocskával veszel s iszol, s az o făcut minuni mari [nagy csodákat tett]! Az csinál minuneakat [csodákat]! (N72)

[668] Lásd Halász 1981. Vö. Lengyel–Limbacher 1997, 126–131.

[669] Vö. a szakrális táj fogalma: Bartha 2000, 507; 1995, 11; 1980, 21–22. Lásd még Barna 2000c, 693, 702; Keményfi 2003, 187.

A sok kérdést felvető történet közlésével itt elsősorban a tér és az azt alkotó elemek pontos rögzítésére, továbbá az emlék(ezés) fontosságára próbáltam felhívni a figyelmet. Az 1953-as látogatást az elbeszélő 2008-ban idézte fel.

Magyarfalu esetében – sőt a moldvai katolikus régió egészében – a vallás etnikai színezettséget is kap, ami fokozza a táj differenciáltságát. Ebből a szempontból a vallás kettős irányban tölt be meghatározó szerepet: a régió belső koherenciájának a megerősítésében és a többi (más vallású, más etnikumú) régiótól való elkülönítésben, tehát az integrációs és a szeparációs folyamatok lebonyolításában.

A vallás és a tér viszonyának vizsgálata során azt a tapasztaltam, hogy a helyi vallásban szakrális térről csak mint a tér szakralizációjáról beszélhetünk, azaz a vallásos objektummal ellátott tér azáltal válik szakrális térré, hogy a benne élő ember szakrális tartalmat társít hozzá, vagy vallási cselekményt visz végbe.[670] Eszerint a szent tér létrehozza a szent időt, és fordítva, a szakralitás megjelenése szakralitást kölcsönöz a térnek. A fejezet bevezetőjében említett koncepciót is megerősíthetem, hogy ti. a vallásos célból létrehozott objektumok, a szakrális térhálózat alapelemei a szent/szakralitás „tapasztalatára" emlékeztető jelek, amelyek mind a vallási szocializáció, mind a vallásgyakorlás, mind pedig a lokális identitás szempontjából meghatározó funkcióval bírnak. A vallás tárgyai és terei kapcsán valójában a benne élő vallásos emberre kívántam rámutatni. Nyitott kérdés, hogy a vallásos objektumokhoz kapcsolódó kultusz terén tapasztalható, napjainkban jellemző passzivitás[671] mögött a szekularizáció vagy a deszakralizáció jeleit vagy valami mást, például a vallásos tudat, világkép megváltozását kell-e feltételeznünk.

[670] Hasonló jelenségről számolt be Császár Krisztina is: „A szent tér felfedezése elsősorban az embertől függ, az ember kelti életre a helyben meglévő szentet". Császár 2008, 35.

[671] Például az úrnapi processzión, ami napjainkban átalakult, leegyszerűsödött, az utóbbi években már nem állítanak sátrat; négy, virággal díszített asztal alkotja a stációkat, a szertartáson pedig – a korábbiakhoz képest – igen kevesen vesznek részt.

XIII. ÖSSZEGZÉS

A moldvai Magyarfaluban végzett kutatásomat három területre összpontosítottam, éspedig: a hivatalos vallás és a népi vallásosság viszonyára, a hétköznapok vallásosságára, valamint az egyéni vallásosságra.

Az utóbbi években publikált román nyelvű szakkönyvek és az időközben feltárt levéltári források adatai révén a kutatás újabb adalékokkal bővíthette a Magyarfalu történetére és a népcsoport eredetére vonatkozó korábbi ismereteket, emellett több olyan kérdés vizsgálatával is kísérletezett (egyháztörténet, vallási szocializáció, ikonográfia, liturgia stb.), amelyeket Moldvában mindeddig nem kutattak.

A *helyi vallás* elemei, függetlenül attól, hogy egyházi közvetítéssel vagy más úton kerültek a közösségi tradícióba, egyazon vallási rendszerhez tartoznak, és szorosan kapcsolódnak a helyi kultúra többi intézményéhez. Ezt az egységet fejezi ki a kötetben használt *helyi vallás* fogalma. A helyi kultúrát (a) jelentéssel bíró szimbólumok és szabályok alkotják, amelyek a kultúrához tartozók számára *világkép*et, *értékrend*et és *viselkedésminták*at kínálnak. A kultúra egyszerre statikus és dinamikus (rugalmas) konstrukció, állandó jelleggel kodifikálja a valóságot a helyi közösség számára. A világkép a kultúra kognitív része, amely elképzelésekből, magyarázatokból és értelmezésekből áll, és amelyek keretén belül az ember a létét, a világhoz való viszonyulását meghatározza és kifejezi. A helyi értékrend a jó és a rossz, a megengedett (tehát követendő) és a tiltott (tehát kerülendő) polarizált (érték)struktúra mentén épül fel. A helyi értékrend sajátossága, hogy az egészében vallási/egyházi hatás, koordinálás és vezetés alatt van, továbbá, hogy nemcsak a transzcendenshez való viszonyulást, hanem a társadalmi interakciót is átfogja. Az értékrend végső soron normák formájában nyilvánul meg, amelyek az egyéni és a közösségi élet konzekvens működését biztosítják.

Tapasztalataim szerint a *vallásos hit* az ember és a természetfeletti között létesülő dinamikus *kommunikációs viszony*. A *természetfeletti lények* működéséről szerzett ismeretek egy része örökölt és tanult, másik része egyéni megfigyelések és tapasztalatok révén alakult ki, ami azt is jelenti, hogy a vallás(i élmény) egyéni artikulációk függvénye szerint változó. Isten a természet és az élet ura, Jézus Krisztus a társadalom ura, Szűz Mária, az angyalok és a szentek az üdvözülés megszerzésében meghatározó és a mindennapok vallásosságában segédkező lények. Minden Isten-, egyház-, vallás-,

tradíció-, normaellenes történés oka és okozója az *ördög*i kísértés és az emberi *bűn*. A *bűntudat* és a természetfelettinek való alárendeltség tudata a helyi vallásos magatartás legmeghatározóbb jegye, a vallásgyakorlás alapmotivációja.

A *lélek- és túlvilághit* egymással szorosan összefügg, a lélekről alkotott elképzelések voltaképpen a haldoklás körülményei kapcsán és a túlvilághitben nyernek jelentőséget. A helyi vallás üdvösségorientáltságát mutatja, hogy a túlvilágról alkotott közösségi elképzelések lényegesen gazdagabbak, mint amit az egyházi tanítás képvisel. Ugyanakkor fontos látni, hogy ebben a kérdésben a legmeghatározóbb formáló erő továbbra is az egyház. A megváltozott (modernizálódó) egészségügyi körülmények nagyban hozzájárultak a túlvilággal kapcsolatos népi elképzelések háttérbe szorulásához, sőt a halottkultusz átalakulásához is.

A helyi vallás központi kultusza a *mise*, amelynek vallási és társadalmi funkciói egyaránt meghatározóak. A kutatás tapasztalatai szerint a helyi vallás, sőt a helyi társadalom (szimbolikus) vezetője *a pap*, a helyi vallásos tudat legmeghatározóbb intézménye a *liturgia* és a *prédikáció*. A mise egyszerre a vallási élmény csúcspontja és a közösségi interakció egyedülálló fóruma. A vallásos ismereteket rögzítő és megújító közegek között a prédikáció számít a legmeghatározóbb médiumnak. A hivatalos *központi kultusz* mellett működnek a mikroközösségi és egyéni szinten zajló vallásos *áhítatformák*, melyek nem (elsősorban) a vallási kötelezettség teljesítését vagy annak tökéletesebb kifejezését célozzák meg, hanem az élettel szorosan összefüggő kérdések, problémák megoldásához kapcsolódnak. Míg a hétköznapokban az egyéni ima, a vallásos áhítat tárgya/motivációja a *kérés*, addig az ünnepnapi, kollektív kultuszon való részvétel oka a nyilvános *hálaadás*, a vallási előírások teljesítése – mindez azonban nem jelenti azt, hogy az imamondásnak és a liturgián való részvételnek egyszerre csak egy indítéka lehet.

Az egyéni vallásosságban meghatározó a szentek tisztelete, ami a helyiek értelmezésében *vallásos kötelezettség* is egyben. A *szenttisztelet* működését azonban az a hit adja, hogy a szentek – különösen Szűz Mária – az ember érdekét képviselő, befolyásos lényei az istenségnek.

A *vallásos tárgyak* (szentképek, szentelmények) a hozzájuk fűződő képzetek révén rendkívüli cselekedetek (varázslás, gyógyítás, csoda) elvégzésére alkalmas eszközök. A helyi vallásnak ez az a területe, ahol a közösségi elképzelések a legteljesebben érvényesülnek. A vallásos elemek térbeli, nyilvános megjelenítése – avagy a térbeli elemek szakrális jegyekkel történő felruházása – ugyancsak meghatározó eleme a helyi vallásnak.

A helyi vallásosság *világkép*, szellemi és spirituális jegyeket/értékeket ötvöző, érzelmileg is támogatott és megélt *hit*, a kultúra meghatározó szegmense vagy még pontosabban alapjegye. A helyi vallásosság *üdvösségorientált:* a vallási, morális értékeket maradéktalanul nem helyettesítik a profán, világi értékek. A helyi vallásosság lényegi

jegye továbbá a *közösség*i meghatározottság. A társadalmi struktúra napjainkban zajló átalakulása (népességcsökkenés, elvándorlás), a mobilizáció, az írás-olvasás képességének elsajátítása stb. magával hozta az individualizációt, az egyéni kultuszformák népszerűségét. A vallási élet és a vallási formák markáns átalakulását vélhetően hosszan tartó folyamat előzi meg, hiszen a vallás nyilvánossága egyéb társadalmi funkciót is betölt, amit jelenleg más fórum nem helyettesít.

A helyi vallásosság *egyházorientált:* az egyház nemcsak a vallási életet, hanem a társadalmi és az egyéni élet majd minden szegmensét átfogja és irányítja (Pozsony 2008, 292). Bár az egyház legitimációs és politikai szerepe ma is meghatározó, a térvesztés jele is megmutatkozik és ez várhatóan tovább fokozódik majd. Ezek a folyamatok a *vallási pluralizmus* megjelenésében is tetten érthetőek, ám lényeges, hogy vallási konverzió kizárólag a közösségből elszármazott személyek esetében fordul elő, Magyarfaluban néhány (idegen) ortodox tanár kivételével minden lakos római katolikus vallású.

A moldvai csángókról szóló etnográfiai, történeti írásokban elfogadott nézet, hogy a moldvai egyház fokozatosan veszít egykori feudális tekintélyéből, hatalmából.[672] Ha a történelmi körülményekből indulunk ki, azt látjuk, hogy az egyházi monopólium nem egészen egy évszázadra terjedt ki (1884–1960-as évek eleje), bár az kétségtelen, hogy ebben az időszakban meglehetősen intenzíven ügyködött az intézményhálózat kiépítésén és a vallásos élet egészének az átszervezésén. Moldva 1884-ig missziós terület, Magyarfalu 1960-ig a Valeni Plébánia filiája. Az a tény, hogy az egyház e körülmények ellenére hatást gyakorolt a közösségekre, átformálta a közösség kultúráját, elsősorban annak volt köszönhető, hogy a közösség erre igényt tartott. Úgy vélem, ezzel a tényezővel a kutatók nem számoltak kellően, pontosabban a jelenséget a csángók kiszolgáltatott helyzetével, átlagon felüli vallásosságával magyarázzák,[673] holott ennek a jelenségnek adott esetben közösségekként, korszakokként más-más oka lehetett, és ezek között a politikai, társadalmi tényezők akár meghatározóak is lehettek. Magyarfalu esetén megkockáztatom: a helyi egyház éppen az utóbbi két évtizedben, tehát a rendszerváltozás óta éli virágkorát, legalábbis ami a vallásos élet sokszínűségét, akadálymentes működését illeti. Nem mellékes, hogy a megyei zsinat (2005) határozatai értelmében az utóbbi években került sor a helyi intézmények/épületek renoválására, modernizálására. A helyi egyház történetéből is kitetszik, hogy az egyház állandósága nem azonos a változatlansággal, a vallás intézményei, kultuszai és ideológiái maguk is térben és időben létező, tehát *változó* jelenségek. A hagyományos keresztény, egyházias, intézményes vallásosság háttérbe szorulásáról csak fenntar-

[672] Lásd Kinda István, Peti Lehel, Pozsony Ferenc, Tánczos Vilmos és mások utóbbi években közölt tanulmányait. Peti 2008, 194.

[673] Van, aki úgy véli, ez az egyedülálló hitvilág, vallásosság annak köszönhető, hogy ezt a vidéket a különböző reformmozgalmak érintetlenül hagyták. Arens–Bein 2004, 133.

tásokkal beszélhetünk, hiszen maga a társadalom, a közösségi életkörülmények, az infrastruktúra stb., egyszóval a helyi kultúra egésze minden látványos és radikálisnak látszó változás ellenére ha nem is hagyományos, még nem is egészen „modern".

Arra a kérdésre nem tudok válaszolni, hogy vajon mennyiben érvényesek a tanulmány megállapításai a többi moldvai magyar közösség vallására nézve, hiszen kutatásom nem érinti ezt a kérdést, a tárgykörben megjelent tanulmányok pedig nem egy-egy település vallására, hanem többnyire egy-egy vallási jelenség (általános) feltárására és elemzésére vállalkoztak. Mi több, a tanulmányomban érintett témák többségének (egyháztörténet, hitrendszer, prédikáció, ikonográfia, vallási szocializáció, szentelmények stb.) semmiféle kutatástörténeti előzménye nincs (a csángó etnográfiában). Hangsúlyozni szeretném, hogy tudatosan kerültem mindenféle általánosítást, csak azokat a gondolataimat fogalmaztam meg, amelyekről úgy vélem, kellően megalapozottak, de ebben a formában sem kizárólagosak.

A kutatás folytatását illetően, a későbbiekben a helyi vallás rendszeréből itt kimaradt témák áttekintésére, valamint az egyes vallási jelenségek önálló, a tudományos kérdésekre jobban összpontosító összehasonlító elemzésére kell sort keríteni. A témák egyik része a vallás egyéb részterületeivel (vallásos nyomtatványok, népművészet, népi gyógyászat, mágia), másik része a helyi vallást érintő külső hatásokkal (írásbeliség, asszimiláció, ortodoxia, modernizáció, mobilizáció) kapcsolatos, ám az is világos, hogy a mai jelenségek történeti előzményeinek feltárása, azaz a levéltárakban és a plébániákon fellelhető források elemzése is nélkülözhetetlen.

HELYNÉVJEGYZÉK

Arad – Arad
Ádzsud – Adjud
Barát – Barați
Brailla – Brăila
Brassó – Braşov
Bákó – Bacău
Bogdánfalva – Valea Seacă
Căbeşti
Csíkfalu – Ciucani
Csíksomlyó – Şumuleu Ciu
Frumósza – Frumoasa
Futásfalva – Alungeni
Galac – Galați
Gorzafalva – Grozeşti, Oituz
Gyepece – Pajiştea
Hegyvége – Dealu Morii
Herló – Hîrlău
Jászvásár – Iaşi
Kacsika – Cacica
Kickófalva – Tețcani
Klézse – Cleja
Kolozsvár – Cluj Napoca
Kostelek – Coşnea
Külsőrekecsény – Fundu Răcăciuni
Lábnyik – Vladnic
Lészped – Lespezi
Lujzikalagor – Luizi Călugăra
Magyarcsügés – Ciughesul Unguresc
Magyarfalu – Arini
Nagyvárad – Oradea
Ploszkucény – Ploscuțeni
Pusztina – Pustiana
Románcsügés – Ciugheş
Románvásár – Roman
Somoska – Somuşca
Szabófalva – Săbăoani
Szágna – Sagna
Szerbek – Floreşti
Szitás – Nicoreşti
Szőkefalva – Seiuca
Szőlőhegy – Părgăreşti
Tamásfalva – Tămăşeni
Tekucs – Tecuci
Török-hídja – Podu Turcului
Trunk – Galbeni
Újfalu – Nicolae Bălcescu
Valén – Văleni

BIBLIOGRÁFIA

ALEXANDER, C. Bobby

1987 Ceremony. In Mircea Eliade et al. (eds.): *The Encyclopedia of Religion 1–13*. New York – London, Collier Macmillan, 179–183.

ALSZEGHY Zoltán

1991 Vádlottak padján. In Erdélyi Zsuzsanna (szerk.): *Boldogasszony ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Budapest, Szent István Társulat, 13–26.

ALTERMATT, Urs

2001 *A katolicizmus és a modern kor. A svájci katolicizmus 19. és 20. századi társadalom- és kultúratörténete.* Budapest–Győr, Osiris.

ANCSEL Éva

1978 Gondolatok az ünnepről. *Világosság* XIX, 8–9. sz. 466–468.

ANDRÁSFALVY Bertalan – DOMOKOS Mária – NAGY Ilona (szerk.)

2004 *Az idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára* I–III. Budapest, L'Harmattan.

ANTONEL Aurel Ilieş et al.

2009 *Monografia comunei Luizi-Călugăra*. Roman, Serafica.

ANTTONEN, Veikko

2004 *Kognitív fordulat a néprajzi valláskutatásban. Módszertani újítások.* /Vallástudományi tanulmányok, 5./ Budapest, Magyar Vallástudományi Társaság.

ARTNER Edgár

1923 *Az egyházi évnek, ünnepeinek és szertartásainak kimerítő leírása és magyarázata etc*. Budapest, Szent István Társulat.

AZARY Beatrix

2003 A hallállal és a halotti szertartással kapcsolatos terek, térképzetek. *Tabula* 6 (2), 242–252.

A. GERGELY András

2001 A helyi társadalom antropológiai kutatásának lehetőségei. In Kunszt Márta – Laczkóné Tuka Ágnes (szerk.): *Politikatudományi válaszok a XXI. század kihívásaira*. Pécs, Pécsi Tudományegyetem, 294–306.

BAHTYIN, Mihail

1978 A karneváli világszemlélet. *Világosság* XIX, 8–9. sz. 555–560.

2002 *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája.* Budapest, Osiris.

BALASSA Iván

1989 Magyarok a Kárpátokon kívül. In uő: *A határainkon túli magyarok néprajza*. Budapest, Gondolat, 221–241.

BALASSA M. Iván

1997 A magyar népi építészet táji tagoltsága a 18–20. században. Moldva. In Balassa Iván (főszerk.): *Magyar Néprajz nyolc kötetben.* 3. köt. *Életmód*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 284–286.

BALÁZS Géza
1994 Antropológia és nyelvészet. *Kétnyelvűség* II, 4–5. sz. 1–13.
BALÁZS Gusztáv
1992 Átok, eskü, cigánytörvényszék a nagyecsedi oláhcigányoknál. In Viga Gyula (szerk.): *Kultúra és tradíció II. Tanulmányok Ujváry Zoltán tiszteletére.* Miskolc, k. n. 629–639.
BALÁZS Lajos
1994 *Az én első tisztességes napom: párválasztás és lakodalom Csíkszentdomokoson.* Bukarest, Kriterion Kiadó.
1995 *Menj ki én lelkem a testből… Elmúlás és temetkezés Csíkszentdomokoson.* Csíkszereda, Pallas Akadémia.
1999 *Szeretet fogott el a gyermek iránt: a születés szokásvilága Csíkszentdomokoson.* Csíkszereda, Pallas–Akadémia.
2001 A haldokló megkerítése. A lélekmentés pogány és keresztény rítusa Csíkszentdomokoson. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* Budapest, Balassi Kiadó, 261–267.
2006 *A vágy rítusai – rítusstratégiák. A születés, házasság, halál szokásvilágának lelki hátteréről.* Kolozsvár, Scientia Kiadó.
2008 „Az öngyilkos az ördög cimborája". Az öngyilkosság mint feltételezett archetipikus cselekvés. In Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Tanulmányok a transzcendensről VI.* Budapest, Balassi Kiadó, 181–189.
BALLA Péter
1935 Népzenei gyűjtés a bukovinai magyar falvakban. *Ethnographia* XLVI, 126–141.
BALOGH Ferenc
2001 A húsvéti gyertya és fény. *Életet a léleknek*, április 15.
BANDINUS, Marcus
2004 *Codex Bandinus.* Csíkszereda, Hargita Kiadóhivatal.
BARNA Gábor
1978 Hiedelmek és szokások Nagykőrösön. Adatok a mezőváros folklórjához. In Novák László (szerk.): *Tanulmányok Nagykőrös történetéből és néprajzából.* Nagykőrös, Arany János Múzeum, 433–499.
1979 *Néphit és népszokások a Hortobágy vidékén.* Budapest, Akadémiai Kiadó.
1982a Ünnepi szokások és hiedelmek Csépán. In uő (szerk.): *Csépa. Tanulmányok egy alföldi palóc kirajzás népéletéből I– II.* Eger–Szolnok, Damjanich Múzeum, 363–412.
1982b Halottlátók a magyar néphitben. In Hoppál Mihály – Novák László (szerk.): *Halottkultusz.* /Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához, 10./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport, 199–211.
1983 Szokások és hiedelemvilág a Hernád völgyében. In Viga Gyula (szerk.): *Abaúj néprajza.* Miskolc, TIT – Borsod-Abaúj-Zemplén Múzeumok Igazgatósága, 39–46.
1985 Jeles napok szokásai a Tápió mentén. In Ikvai Nándor (szerk.): *Tápió mente néprajza.* Szentendre, Pest Megyei Múzeumok Igazgatósága, 737–825.
1986 Húsvéti köszöntők és locsolóversek. *Confessio* X, 2. sz. 67–102.
1987a A szakrális környezet tárgyai Kunszentmártonban. In Dankó Imre – Küllős Imola (szerk.): *Vallási Néprajz* 3. Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Folklore Tanszék, 218–233.
1987b A lokális szokás- és néphitkutatásról. In Kriza Ildikó – Erdész Sándor (szerk.): *Irányzatok*

a kortársi folklorisztikában. Emlékülés Ortutay Gyula születésének 75. évfordulóján. Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport, 45–58.

1991 Fejezetek a palóc néphitből. In Bakó Ferenc (szerk.): *Palócok IV.* Eger, Heves Megyei Múzeumok Igazgatósága, 595–677.

1993 Moldvai magyarok a csíksomlyói búcsún. In Halász Péter (szerk.): *„Megfog vala apóm szokcor kezemtül…" Tanulmányok Domokos Pál Péter emlékére*. Budapest, Lakatos Demeter Csángómagyar Kulturális Egyesület, 45–62.

1999 Egy változó ünnep szent és profán között. In Pusztai Bertalan (szerk.): *Szent és profán között a szeged-alsóvárosi búcsú*. Szeged, József Attila Tudományegyetem, Néprajzi Tanszék, 9–16.

2000a Ünnepi szokások. In D. Varga László (szerk.): *Elődeink élete. Csicser és Szirénfalva néprajza*. Csicser–Szirénfalva, Csicser Önkormányzat – Szirénfalva Önkormányzat, 99–103.

2000b Vendégkönyvek kegyhelyeken, kórházakban és szállodákban – a ritualizált viselkedés új írásos formái. In Kuti Klára – Rásky Béla (szerk.): *Azonosságok és különbözőségek*. Budapest, Osztrák Kelet- és Délkelet-Európa Intézet Budapesti Kirendeltsége – Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézete, 29–42.

2000c A világ megszerkesztése. Szimbolikus és valós világok. In Cseri Miklós – Kósa László – T. Bereczki Ibolya (szerk.): *Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón*. Szentendre, A Magyar Néprajzi Társaság és a Szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum közös kiadványa, 693–710.

2001 *Búcsújárók: kölcsönhatások a magyar és más európai vallási kultúrákban.* Budapest, Lucidus.

2003a *Egy szent raktár / A sacred depot. A tápai temetőkápolna inventáriuma / Inventary of the Cemetery Chapel Tápé.* /Devotio Hungarorum, 10./ Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológia Tanszék.

2003b Ritualizálás és kompenzáció. In Zsigmond Győző (szerk.): *Napjaink folklórja*. Bukarest, Magyar Köztársaság Kulturális Központja, 107–129.

2006 A rózsafüzér mint imaszámláló eszköz. In Selmeczi Kovács Attila (szerk.): *Lélek és Élet. Ünnepi kötet S. Lackovits Emőke tiszteletére*. Veszprém, Veszprém Megyei Múzeum Igazgatósága, 11–21.

BARNA Gábor (szerk.)

1982 Halottlátók a magyar néphitben. In Hoppál Mihály – Novák László (szerk.): *Halottkultusz.* Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 199–212.

1998 *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei*. Szeged, József Attila Tudományegyetem, Néprajzi Tanszék.

2001a *Boldogasszony. Szűz Mária tisztelete Magyarországon és Közép-Európában*. Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

2001b *Politics and Folk Religion*. Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

2001c *A szenttisztelet történeti rétegei és formái Magyarországon és Közép-Európában. A magyar szentek tisztelete. Historische Schichten und Formen der Heiligenverehrung in Ungarn und Mittel-Europa*. Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

2002 *„Mária megsegített". Fogadalmi tárgyak Máriaradnán I–II. Maria hat geholfen. Votivgegenstände in Maria-Radna I–II.* Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

2003 *„Oh, Boldogságos Háromság". Tanulmányok a Szentháromság tiszteletéről.* Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó.

2004 *Rítusok, folklór szövegek.* Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz.

2006a *Kép, képmás, kultusz*. Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

2006b *1956 – Emlékezés és emlékezet. Október 23-a megünneplése és a forradalom történelmi emléke-*

zetének megszerkesztése napjainkban. Egy kutatószeminárium tanulságai. Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

2009 *Érzékek és vallás*. Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

BARNA Gábor et al. (szerk.)

2003 *Egy szent raktár. Tárgyak, szimbólumok, kommunikáció. / A Sacred Depot. Objects, Symbols, Communication*. Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

BARTHA Csilla

1999 *A kétnyelvűség alapkérdései*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó

2000 A kétnyelvűség fogalma: tudománytörténeti vázlat. In Borbély Anna (szerk.): *Nyelvek és kultúrák érintkezése a Kárpát-medencében*. Budapest, MTA Nyelvtudományi Intézetének Élőnyelvi Osztálya, 25–36.

BARTHA Elek

1980 *A hitélet néprajzi vizsgálata egy zempléni faluban*. Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem.

1984 *Házkultusz. A ház a magyar folklórban*. Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem.

1991 A népi vallásosság. In Gesztelyi Tamás (szerk.): *Egyházak és vallások a mai Magyarországon*. Budapest, Debreceni Egyetem Klasszika Filológia Tanszék, 188–201.

1993 *Vallásökológia. Szakrális ökoszisztémák szerveződése és működése a népi vallásosságban.* Debrecen, Ethnica.

1995a A szakrális tér néprajza. In Lőrincz Zoltán (szerk.): *A szakrális építészet ma hazánkban*. Szombathely, Berzsenyi Dániel Tanárképző Főiskola, 11–24.

1995b *Halotti búcsúztatók a dél-gömöri falvak folklórjában.* I–II. Debrecen, Ethnica.

1998 Néphit, népi vallásosság. In Voigt Vilmos (szerk.): *A magyar folklór.* Budapest, Osiris, 470–504.

2000 A szakrális tér koncepciói az ezredforduló folklorisztikájában. In Cseri Miklós Kósa László – T. Bereczki Ibolya (szerk.): *Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón*. Szentendre, A Magyar Néprajzi Társaság és a Szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum közös kiadványa, 505–521.

2005 Hitélet a görög katolikus lakóházban. In Szabó Sarolta (szerk.): *Hagyomány és változás a népi kultúrában. Tanulmányok a 60 éves Dám László tiszteletére.* Nyíregyháza, Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Múzeumok Igazgatósága, 491–502.

BARTÓK Béla – KODÁLY Zoltán (szerk.)

1953 Jeles napok. *Magyar Népzene Tára II.* Budapest, Akadémiai Kiadó.

1966 Siratók. *Magyar Népzene Tára V.* Budapest, Akadémiai Kiadó.

BATE, Barbara

1995 Oral Communication in Preaching Concise. In William H. Willimon – Richard Lischer (eds.): *Encyclopedia Of Preaching.* Westminster, John Knox Press, 352.

BÁLINT Sándor

1937a Húsvéti vallásos népszokásaink. *Ethnographia* XLVIII, 54–56.

1937b Karácsonyi vallásos népszokásaink. *Írott kő* 1. sz. 12–20.

1937c *Népünk imádságai*. Regnum Egyháztörténeti Évkönyve, Budapest, 19–47.

1938a A magyar vallásos néprajz körvonalai. In uő: *Népünk ünnepei*. Budapest, k. n., 5–85.

1938b *Népünk ünnepei. Az egyházi év néprajza*. Budapest, k. n.

1942a *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza*. Budapest, Franklin.

1942b *Az esztendő néprajza*. Budapest, k. n.

1944 *Sacra Hungaria. Tanulmányok a magyar vallásos népélet köréből.* Kassa.
1972 Az aranyos mise. Az éjféli mise és a vele kapcsolatos népszokások. *Vigilia* XXXVII, 12. sz. 815–817.
1974 Szent György kultuszának maradványai a hazai néphagyományban. *Ethnographia* LXXXV, 212–230.
1977 *Ünnepi kalendárium I–II.* /A Mária-ünnepek és jelesebb napok a hazai és közép-európai hagyományvilágból./ Budapest, Szent István Társulat.
1979 Jézus Krisztus. *Magyar Néprajzi Lexikon II.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 640.
1987 A magyar vallásos népélet kutatása. In Dankó Imre – Küllős Imola (szerk.): *Vallási néprajz III.* Budapest, *ELTE Folklore Tanszék,* 8–66.
1998 *Ünnepi kalendárium I–III.* /A Mária-ünnepek és jelesebb napok a hazai és közép-európai hagyományvilágból./ Budapest, Mandala Kiadó.

BÁLINT Sándor – BARNA Gábor
1994 *Búcsújáró magyarok: a magyarországi búcsújárás története és néprajza*. Budapest, Szent István Társulat.

BÁLINT Zsolt
1990 Újmise a moldvai Somoskán. *Igen* III, 16. sz.15–18.

BÁRTH Dániel
2005 *Esküvő, keresztelő, avatás. Egyház és népi kultúra a kora újkori Magyarországon.* Budapest, MTA – Eötvös Loránd Tudományegyetem Folklór Szövegelemzési Kutatócsoport.
2007 Szempontok a bérmálkozás történeti néprajzi vizsgálatához. In *Néprajzi Látóhatár* VI, 3–4. sz. 187–207.
2010 *Benedikció és exorcizmus a kora újkori Magyarországon*. Budapest–Pécs, L'Harmattan – Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.

BÁRTH Dániel (szerk.)
2005 *Ünneplő. Írások Verebélyi Kincső születésnapjára*. Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Folklore Tanszék.

BÁRTH Dániel – Laczkó János (szerk.)
2004 *Halmok és havasok. Tanulmányok a hatvan esztendős Bárth János tiszteletére*. Kecskemét, Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezete.

BÁRTH János
1990 A katolikus magyarság vallásos életének néprajza. In Hoppál Mihály – Barna Gábor (szerk.): *Magyar Néprajz*. VII. köt. *Népszokás. Néphit. Népi vallásosság.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 331–424.
1995 Temető. *Magyar Néprajzi Lexikon V.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 246.
2006 *Jézus dicsértessék! A székelyvarsági hegyi tanyák népének vallási hagyományai*. Kecskemét, Bárth Bt. – Cumania Alapítvány – Bács-Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezete.

BĂLTEANU, Valeriu
2001 *Dicţionar de divinaţie populară românească.* Bucureşti, Paidea.

BELTING, Hans
2000 *Kép és kultusz. A kép története a művészet korszaka előtt*. Budapest, Balassi Kiadó.

BENDA Kálmán
1989 *Moldvai csángó-magyar okmánytár I–II*. Budapest, Magyarságkutató Intézet.

BENEDEK Fidél
2005 *Ferenczes kolostorok. Tanulmányok*. Csíkszereda, Pallas Akadémia Könyvkiadó.

BENEDEK H. Erika
1998 *Út az életbe. Világképelemzés csángó és székely közösségek születéshez fűződő hagyományai alapján*. Kolozsvár, Stádium Könyvkiadó.
BENEDEK Katalin – IANCU Laura
2002 *Johófiú Jankó. Magyarfalusi csángó népmesék és más beszédek*. Velence, Somhegyi Kft.
2005 *Magyarfalusi emlékek*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet.
BENEDICT, Ruth
1938 Religion. In F. Boas (ed.): *General Anthropology*. New York, 627–664.
BENŐ Attila
2004 Kölcsönszóhasználat, kódváltás a moldvai kétnyelvű beszélők megnyilatkozásaikban. In Kiss Jenő (szerk.): *Nyelv és nyelvhasználat a moldvai csángók körében*. Budapest, Magyar Nyelvtudományi Társaság, 23–36.
BERTA Péter
2001a Hatalom, halálkép, normativitás. Megjegyzések a magyar paraszti halálkép evilági normatív jellegéről. In uő (szerk.): *Halál és kultúra. Tanulmányok a társadalomtudományok köréből I.* Budapest, Janus–Osiris, 117–142.
2001b A túlélők teendői. A posztmortális szolgálatok rendje késő középkori városaink vallásos közösségeiben. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág.* /Tanulmányok a transzcendensről, II./ Budapest, Balassi Kiadó, 213–238.
2001c A halál előjeleinek funkciói Csíkkarcfalva és Csíkjenőfalva paraszti közösségeinek halálközeli rítusaiban. In Pócs Éva (szerk.): *Sors, áldozat, divináció*. Budapest, Janus–Osiris, 244–293.
BIHARI Anna
1980 *Magyar hiedelemmonda katalógus.* /Előmunkálatok a magyarság néprajzához, 6./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet.
BIRLEA, Ovidiu
1981 *Folclorul obiceiurilor calendaristice.* /Foclorul românesc, I./ Bucureşti, Minerva.
BLOS-JÁNI Melinda
2005 Ki kicsoda a hiedelemszövegekben? Egy moldvai vallásos narratíva gyűjtésének kommunikációelméleti és társadalomtudományos megközelítése. *Tabula* 8, 1. sz. 49–69.
BLUM, Richard – BLUM, Eva
1965 *Health, and Healing in Rural Greece.* Stanford, Stanford University Press.
1970 *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece.* London, Random House.
BOGLÁR Lajos
1970 A vallás és mitológia strukturalista vizsgálatáról. *Népi Kultúra – Népi Társadalom 4.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 323–331.
BOGLÁR Lajos et al.
1995 *Vallás és antropológia. Bevezetés*. /Szimbiózis kötetek, I/4./ Budapest, ELTE BTK Kulturális Antropológia Szakcsoport.
2005 (2007) *A tükör két oldala. Bevezetés a kulturális antropológiába.* Budapest, Nyitott Könyvműhely.
BORBÁTH Erzsébet
1996 A moldvai csángó gyermekek székelyföldi iskoláztatásának tapasztalatai. In Csernicskó István – Váradi Tamás (szerk.): *Kisebbségi magyar iskolai nyelvhasználat*. Budapest, Tinta Könyvkiadó, 69–74.

BORBÉLY Éva
1993 „Fényes vót, úgy rebegett…” Csíkfalusi búcsújárók Csíksomlyón. In Lukács János (szerk.): *Változás diákszemmel.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 59–62.
1999 Templombúcsúk Moldvában. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Csángósors. Moldvai csángók a változó időkben.* /Magyarságkutatás könyvtára, XXIII./ Budapest, Teleki László Alapítvány, 113–118.
BOROS, Amedeo
2001 *Csónakutazás a halál után. Kultúrantropológiai és etnológiai közelítések a szatmárcsekei csónak alakú fejfák tárgykörében*. Fehérgyarmat, Kölcsey Társaság.
BOROSS Balázs
2004 Csángó identitás(ok) Pusztinán. Vallás és etnicitás összefüggései Moldvában egy antropológiai esettanulmány tükrében. In Kozma István – Papp Richárd (szerk.): *Etnikai kölcsönhatások és konfliktusok a Kárpát-medencében*. Budapest, Gondolat Kiadó, 262–279.
BORSÁNYI László
1988 A megfigyelési technikák az etnológiai terepmunkában. *Ethnographia* XCIX, 53–82.
BOSNYÁK Sándor
1973 A felkelő nap köszöntése a csángó népcsoportoknál. *Ethnographia* LXXXIV, 559–563.
1977 *A bukovinai magyarok hitvilága.* /Folklór Archívum, 6./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport.
1982 *A gyimesvölgyi magyarok hitvilága*. /Folklór Archívum, 14./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport.
1980 *A moldvai magyarok hitvilága.* /Folklór Archívum, 12./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport.
1991 Édesanyám fejtse meg. In Halász Péter (szerk.): *A Duna menti népek hagyományos műveltsége. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére.* Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 605–612.
1992a Égbe vivő út. Az ég köldökéről, a föld köldökéről s az égigérő fáról. *Örökség* 1, 2–6.
1992b Szem megnézte, szű megszerette. Az igézés a moldvai, gyimesi s bukovinai magyaroknál. *Örökség* 2, 1–5.
1993a Benedik doktor élete és halála. *Örökség* 1, 16–19.
1993b Égbe vivő út. In Péterbencze Anikó (szerk.): *„Moldovának szíp táiaind születtem…”.* Jászberény, Papp Imre kiadása, 44–54.
2000a A lészpedi látóleán, aki Isten csókját hordozza az arcán. *Kharón* IV, 1–2. sz. 62–90.
2000b *Mit láték álmomban: népi álomfejtés és hiedelemtörténetek.* Budapest, Európai Folklór Intézet – Osiris.
2001 *Magyar Biblia*. Budapest, Európai Folklór Intézet.
BOWKWE, John (ed.)
2009 *Világvallások*. /Akadémiai Lexikonok./ A magyar kiadást szerkesztette: Görföl Tibor – Máté-Tóth András. Budapest, Akadémiai Kiadó.
BÓDÁN Zsolt
2008 *„Nem szabad a szentelt földbe bétenni”. Az öngyilkossághoz kapcsolódó attitűd viselkedésben megnyilvánuló elemei Gyimesközéplokon.* Csíkszereda, Csíki Székely Múzeum – Pro-Print Könyvkiadó, 101–125.
BÓNA László
2001 Kép. In Diós István (főszerk.): *Magyar Katolikus Lexikon VI.* Budapest, Szent István Társulat, 521.

BRANDES, Stanley
1990 Conclusion: Reflections on the Study of Religious Ortodoxy and Popular Faith in Europe. In Ellen Badone (ed.): *Religious Ortodoxy and Popular Faith in European Society*. New Jersey – Princeton, Princenton University Press, 185–200.
BRETTELL, B. Caroline
1990 The Priest and His People. The Contractual Basis for Religious Practice in Rural Portugal. In Ellen Badone (ed.): *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society.* New Jersey – Princeton, Princenton University Press, 55–75.
BROWN, Peter
1993 *A szentkultusz: kialakulása és szerepe a latin kereszténységben.* Budapest, Atlantisz. [1981 *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity.* Chicago, The University of Chicago Press.]
BUDAI Pal
2005 *A' Köznép babonái és Balvélekedései ellen való Prédikációk.* Pécs–Budapest, Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan Kiadó.
BULTMANN, Rudolf
1994 *Történelem és eszkatológia*. Budapest, Atlantisz.
BURKE, Peter
1991 *Népi kultúra a kora újkori Európában.* Budapest, Századvég. [1978 *Popular Culture in Early Modern Europe.* Cambridge, University of Cambridge Press.]
CACIOLA, Nancy
2002 Test és a szellemek a középkorban. In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz – makrokozmosz.* / Tanulmányok a transzcendensről, III./ Budapest, Balassi Kiadó, 117–131.
CANTEMIR, Dimitrie
1973 *Moldva leírása*. Bukarest, Kriterion. [1716 *Descriptio Moldaviae*.]
CIPOLLONI, Ulderic
2003 *Calea cerului. Carte de rugăciuni*. Roman, Editura Serafica.
CIUBOTARU, Ion H.
1998 *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare.* I. *Architectura tradiţională. Textile de interior. Portul popular de sărbătoare*. Iaşi, *Presa Bună.*
2002 *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare.* II. *Obiceiuri familiare şi calendaristice.* Iaşi, *Presa Bună.*
2005 *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare.* III. *Poezia obiceiurilor tradiţionale. Literatura populară. Folclorul muzical.* Iaşi, *Presa Bună.*
CHRISTIAN, William A.
1981 *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princenton, New Jersey, Princenton University Press.
1989 *Person and God in a Spanish Valley.* Princeton, Princeton University Press.
CHRISTIAN, William A. Jr.
2008 Az ördög Ezkiogában. In Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek.* /Tanulmányok a transzcendensről, VI./ Budapest, Balassi Kiadó, 455–475.
CLIFFORD, James
1999 Bevezetés. Részleges igazságok. *Helikon* 4, 494–513.
COHN, Norman
1970 *The Pursiut of the Millenium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. St. Albans, Paladin.

1994 *Európa démonai. A boszorkányüldözés története.* Budapest, Corvina.

COLLINS, J. John

1987 Apocalypse. In Mircea Eliade et al. (eds.): *The Encyclopedia of Religion 1–13.* New York – London, Collier Macmillan, 334–336.

COUDER, Allison

1987 Angels. In Mircea Eliade et al. (eds.): *The Encyclopedia of Religion 1–13.* New York – London, Collier Macmillan, 282–286.

COŞA, Anton

2007a *Catolicii din Fărăoani.* Oneşti, Editura Magic Print.

2007b Comunitatea Catolică din Arini. *Almanahul Presa Bună.* Iaşi, Editura Presa Bună, 223–242.

2009 *Monografia comunei Gioseni.* Iaşi, Sapientia.

CSELÉNYI István Gábor – ERDŐ Péter – GÁL Ferenc

2000 Ítélet. In *Magyar Katolikus Lexikon V.* Budapest, Szent István Társulat, 501–505.

CSOMA Gergely

1991 A moldvai csángómagyarok szerelmi varázslásáról. In Csoma Zsigmond – Halász Péter et al. (szerk.): *Duna menti népek hagyományos műveltsége.* Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 643–647.

1992 A moldvai magyarok varázslásairól. *Néprajzi Látóhatár* I, 1–2. sz. 139–142.

1993a Jóslás a moldvai csángóknál. In Péterbencze Anikó (szerk.): *„Moldvának szíp táiaind születtem…".* Jászberény, Papp Imre kiadása, 55–59.

1993b Egy csángó legenda nyomában. In Halász Péter (szerk.): *„Megfog vala apóm szokcor kezemtül…"* Budapest, Lakatos Demeter Csángómagyar Kulturális Egyesület, 101–107.

1994 A somoskai ráolvasófüzet. *Néprajzi Látóhatár* III, 1–2. sz. 253–259.

1997 A moldvai csángó magyarok szerelmi varázslása. In Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében II.* Veszprém–Debrecen, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, 180–222.

2000 *Varázslások és gyógyítások a moldvai csángómagyaroknál.* Pomáz, Kráter.

2001 Varázslások és gyógyítások. *Turán* XXXI. 3. sz. 109–111.

2004 *Elveszett szavak.* Budapest, Etnofon.

CSŰRY Bálint

1930 A Csángó Miatyánk. *Magyar Nyelv* XXVI, 5– 6. sz. 170–172.

1934 Úti benyomások a moldvai magyarok (csángók) közt. *Debreceni Szemle* VIII, 6. sz. 241–244.

CZÉGÉNYI Dóra

2004 A román pap alakja egy szilágysági közösség hiedelemrendszerében. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság.* /Tanulmányok a transzcendensről, IV./ Budapest, Balassi Kiadó, 382–394.

2008 Kollektív hagyományok az egyén hiedelemtudásában. In Pócs Éva (szerk.): *„Vannak csodák, csak észre kell venni." Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben 1.* /Studia Ethnologica Hungarica, VIII./ Budapest, L'Harmattan Kiadó – PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék, 77–92.

CZÖVEK Judit

1987 *Halottlátók a magyar néphagyományban.* Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem.

2002 *Ha mi meghalunk… Zoborvidéki virrasztóénekek.* Pozsony, Kalligram.

2006 Angyalok a ponyvában. *Ethno-lore,* /Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve, 22./ Budapest, Akadémiai Kiadó, *439–470.*

2011 Angyalok az archaikus imákban. *Székelyföld* 15, 1. sz. *130–142.*

CZÖVEK Judit (szerk.)

2003 *Imádságos asszony. Tanulmánykötet Erdélyi Zsuzsanna tiszteletére.* Budapest, Európai Folklór Intézet.

DACZÓ Árpád

1980 *A gyimesi Babba Mária. Népismereti Dolgozatok.* Bukarest, Kriterion, 231–239.

1981 A gyimesi rekegő. In Dr. Kós Károly – Dr. Faragó József (szerk.): *Népismereti dolgozatok.* Bukarest, Kriterion, 197–201.

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

2007 *Csíksomlyó titka. Mária-tisztelet a néphagyományban.* Csíkszereda, Pallas-Akadémia Könyvkiadó.

DANIÈLOU, Jean

1997 *Az angyalok és küldetésük az egyházatyák szerint*. Budapest, Jel Kiadó.

DANKÓ Imre

2004 A gyertya szerepe a mai magyar protestáns vallásgyakorlatban. *Néprajzi Látóhatár* XIII, 3–4. sz. 163–195.

DANTE, Alighieri

1982 *Isteni színjáték*. Budapest, Európa.

DAVIS, Natalie Zemon

1975 „Strikes and Salvation at Lyons". In uő: *Society and Culture in Early Modern France.* Standford, Stanford University Press. (Magyarul uő: *Társadalom és kultúra a kora újkori Franciaországban.* Budapest, Balassi, 2001.)

DÁVID Katalin

1989 A magyar ikonográfiai kutatás problémái. In Cséfalvay Pál – Ugrin Emese (szerk.): *Ipolyi Arnold emlékkönyv*. Budapest, Szent István Társulat, 76–81.

DEÁKY Zita

2001 A medicina pastoralis és a papok egészségügyi felvilágosító tevékenysége a XVIII. század végétől a XIX. század közepéig. In S. Lackovits Emőke – Mészáros Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében II.* Veszprém, Veszprém Megyei Múzeum Igazgatósága, 343–359.

DEÁKY Zita (szerk.)

2006 *Temetkezési szokások az erdélyi románoknál, 1817.* /Néprajzi Látóhatár Kiskönyvtára, 10./ Kolozsvár, Györffy István Néprajzi Egyesület.

2008 *Erdély orvosi szemmel a 18–19. században*. /Néprajzi Látóhatár Kiskönyvtára, 11./ Kolozsvár, Györffy István Néprajzi Egyesület.

DEMÉNY István Pál

1994 A hejgetés meg a sámánének. *Néprajzi Látóhatár* III, 1–2. sz. 135–150.

DERJANECZ Anita

2000 A sors és megismerésének lehetőségei két csíki falu hiedelmeiben. In Pócs Éva (szerk.): *Sors, áldozat, divináció.* Budapest, Janus–Osiris, 308– 329.

DEVLIN, Judith

1987 *The Superstitious Mind. French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century.* New Haven – London, Yale Haven Press.

DIACONESCU, Marius
2005 A moldvai katolikusok identitáskrízise a politika és a historiográfiai mítoszok között. In Pozsony Ferenc – Kinda István (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 9–20.
DIMÉNY Erika
2002 Siratás és halottbúcsúztatás a mezőségi Magyarszováton. In Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 155–166.
DINZELBACHER, Peter
1981 *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter.* Stuttgart, Hiersemann.
DIÓSZEGI László – POZSONY Ferenc
1996 A moldvai csángók identitásának összetevőiről. In Diószegi László (szerk.): *Magyarságkutatás 1995–96.* Budapest, Teleki László Alapítvány, 105–111.
DIÓSZEGI Vilmos
1977 Babvetés. In *Magyar Néprajzi Lexikon I.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 181–182.
DOBOŞ, Dănuț et al.
2003 *Sagna. File de monografie istorică.* Iaşi, Sapientia.
2005 *Adjudeni. Şase veacuri de prezență catolică pe valea Siretului*. Iaşi, Sapientia.
DOBOŞ, Dănuț – VĂCARU, Silviu
2004 *Hălăuceşti. Sat de veche tradiție cultural-religioasă.* Iaşi, Sapientia.
DOBSZAY László
1983 *A siratóstílus dallamköre zenetörténetünkben és népzenénkben*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
1997 *Gregorián énekek és balladák a csángóknál*. Budapest, Hungaroton Classic Ltd.
DOMOKOS Mária
2001 Gáspár Simon Antal halottas énekei. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág.* /Tanulmányok a transzcendensről, II./ Budapest, Balassi Kiadó, 383–395.
DOMOKOS Pál Péter
1931 *A moldvai magyarság.* Csíksomlyó, Péter Ferenc Tip.
1973 Mit adott Moldva magyarsága a magyar kultúrának? *Katolikus Szemle* XXV, 2. sz. 247–265.
1974 Dies concussionis ovorum. *Ethnographia* LXXXV, 384–389.
1979 *„Édes hazámnak akartam szolgálni…"* Budapest, Szent István Társulat.
1986 A moldvai magyarság történeti számadatai. *Honismeret* XIV, 3. sz. 16–22.
2001 *A moldvai magyarság.* Budapest, Fekete Sas.
DOMOKOS Pál Péter – RAJECZKY Benjámin
1956 *Csángó népzene* I. Budapest, Zeneműkiadó Vállalat.
DOUGLAS, Mary
1966 *Purity and Danger.* London, Routledge.
DÖMÖTÖR Tekla
1972 *Magyar népszokások*. Budapest, Corvina.
1974, 1983 *A népszokások költészete*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
1977 Áldozat. In *Magyar Néprajzi Lexikon I.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 61–62.
1978 Magyar gonoszjáró napok. *Világosság,* XIX, 8–9. sz. 539–541.
1980 Kultusz. In *Magyar Néprajzi Lexikon III.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 351–354.
1981a Rítus. In *Magyar Néprajzi Lexikon IV.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 216–217.
1981b *A magyar nép hiedelemvilága*. Budapest, Corvina.

1983 *Naptári ünnepek – népi színjátszás.* Budapest, Akadémiai Kiadó.
1984 Interetnikus kapcsolatok a népszokások tükrében. In Kunt Ernő – Szabadfalvy József – Viga Gyula (szerk.): *Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon*. Miskolc, Herman Ottó Múzeum, 53–61.
1988 A népszokások költészetének definíciója. In *Magyar Néprajz.* V. köt. *Népköltészet*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 566–583.

DÖMÖTÖR Tekla – SZENDREI Janka
1981 Siratóének. In *Magyar Néprajzi Lexikon IV.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 448–451.

DUBY, Georges
2005 *A katedrálisok kora. Művészet és társadalom. 980–1420.* Budapest, Corvina Kiadó, 566–583.

DUMA Dániel
2005 A húsvéti ünnepkörhöz tartozó szokások a moldvai magyaroknál. *Moldvai Magyarság* XV, 3. sz. 7–10.

DUMA ISTVÁN András
2005 *Csángó mitológia.* Târgu-Secuiesc, Havas Kiadó.

DUMEA, Claudiu
2002 *Religii, biserici, secte*. Iaşi, Sapientia.

DUNDES, Alan (szerk.)
1981 *The Evil Eye. A Folklore Casebook.* New York – London, Granland Publishing.

DURKHEIM, Émile
2003 *A vallási élet elemi formái: a totemisztikus rendszer Ausztráliában.* Budapest, L'Harmattan. [1912, 1961 *The elementary forms of religious life*. New York, Collier Books.]

D. TÖRÖK Zsuzsa
1990 Kultúra és szakralitás a moldvai csángóknál. *Szociológia* 1–2. sz. 223–236.

ELIADE, Mircea
1987 *A szent és a profán.* Budapest, Európa Kiadó.
1998 *Az örök visszatérés mítosza avagy a mindenség és a történelem*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
2001 *A samanizmus. Az eksztázis ősi technikái*. Budapest, Osiris.
2002 *Az eredet bűvöletében. Vallástörténeti kutatás és módszertan 1912-től napjainkig.* Budapest, Cartaphilus Kiadó.
2006 [1994] *Vallási eszmék és hiedelmek története I–III.* Budapest, Osiris–Századvég.

ELIADE, Mircea et al. (eds.)
1987 *The Encyclopedia of Religion 1–13*. New York – London, Collier Macmillan.

EIRE, Carlos M. N.
2006 The Concept of Popular Religion. In Martin Austin Nesving (ed.): *Local religion in Colonial Mexico*. New Mexico, University of New Mexico Press, 1–35.

EKLER Andrea – MIKOS Éva – VARGYAS Gábor (szerk.)
2006 *Teremtés. Szövegfolklorisztikai tanulmányok Nagy Ilona tiszteletére*. Budapest, L'Harmattan.

ELLEN, Roy
1993 Introduction. In Watson, C. W. – Ellen, Roy (ed.): *Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia.* Honolulu, University of Hawaii Press, 1–26.

ELŐD István
1980 *Vallásosság és vallás. Katolikus teológiai főiskolai jegyzet*. Budapest, k. n.

ENTZ Géza
2001 Képtisztelet. In *Magyar Katolikus Lexikon VI.* Budapest, Szent István Társulat, 532–533.

ERDÉLYI P. Zoltán
1997 A vallás és identitás formáló szerepe néhány, a néprajzi érdeklődés perifériájára szorult csángó faluban. In Halász Péter (szerk.): *Csángó sorskérdések. Az újkígyósi tanácskozás előadásai 1994. október 28–30.* Budapest, Lakatos Demeter Csángómagyar Kulturális Egyesület, 72–77.
ERDÉLYI Zsuzsanna
1974, 1999 *Hegyet hágék, lőtőt lépék… Archaikus népi imádságok.* Kaposvár, k. n. – Pozsony, Kalligram.
1985 A parasztbiblia elé. In Lammel Annamária – Nagy Ilona (szerk.): *Parasztbiblia. Magyar népi biblikus történetek*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó, 15–35.
1991 Az archaikus népi imádságzáradékok történeti kérdései. In uő (szerk.): *Boldogasszony ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Budapest, Szent István Társulat, 51–142.
1994 A Mária-kultuszról. *Iskolakultúra* 15–16, 22–27.
1996 A paraliturgia vallásfenntartó szerepe. In Juhász András (szerk.): *Szembenézve önmagunkkal.* Budapest, k. n., 31–34.
1998 Népi hit és Istentapasztalat. In *Quo vadis Domine? A Magyar Pax Romana Fórum 39. kongresszusa Pannonhalmán, 1997-ben.* Budapest, 275–295.
2000 Szűz Mária alakjának szemléletmódja az archaikus népi imádságokban. (Paradigmaváltás a verbális ikonográfiában). In Tarbay Ede (szerk.): *Az anya és a szűz paradigmája.* Zsámbék, A Hét Szabad Művészetek Könyvtára, 37–56.
2001 „Hegyet hágék, lőtőt lépék…" In Hoppál Mihály (szerk.): *Elbeszélés és emlékezet. Tanulmányok Istvánovits Márton emlékezetére.* Örökség IV. Budapest, Európai Folklór Intézet – Osiris Kiadó.
ERDÉSZ Sándor
1984 *Kígyókultusz a magyar néphagyományban.* Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem.
ERDŐ Péter
1993 Böjt. In *Magyar Katolikus Lexikon II.* Szent István Társulat, Budapest, 18–19.
é. n. *Egyházjog.* Budapest, Szent István Társulat.
ERIKSEN, Thomas Hylland
2006 *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálantropológiába*. Budapest, Gondolat Kiadó.
EVANS, G. R.
2002 *Hit a középkor világában*. Budapest, Scolar Kiadó.
EVANS-PRITCHARD, E. E.
1937 Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande. Oxford, Clarendon Press. 1965 *Theories of Primitive Religion.* Oxford, Clarendon Press.
2000 Nuer idő. In Fejős Zoltán (szerk.): *Idő és antropológia.* Budapest, Osiris, 69–84.
FARAGÓ József
1979 A magyar folklór gyűjtése Moldvában. *Művelődés* 32. 11. sz. 29–31.
1980 A mai romániai magyar folklórgyűjtés vázlata. In Kós Károly – Faragó József (szerk.): *Népismereti dolgozatok*. Bukarest, Kriterion, 14–25.
1997 Újév a moldvai Gyoszényban. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 286–302.
2001 Uzoni betlehemes 1942-ben és 1943-ban. A *Kriza János Néprajzi Társaság Értesítője,* XI. évf. 1–2. sz. Kolozsvár.
2005 A moldvai csángómagyar népköltészet gyűjtése. In uő: *Ismét a balladák földjén. Válogatott tanulmányok, cikkek.* Kolozsvár, Kriterion, 183–188.

FARAGÓ József – JAGAMAS János – SZEGŐ Júlia
1954 *Moldvai csángó népdalok és népballadák*. Budapest, Szépirodalmi Kiadó, Bukarest, Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó.
FARKAS Judit
2009 *Ardzsuna dilemmája. Reszocializáció és legitimáció egy magyar Krisna-hívő közösségben*. Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.
FAZAKAS István – SZÉKELY Sz. Magdolna
1990 *Igézet ne fogja… Szendrey Zsigmond és Szendrey Ákos „babonaszótára"*. Budapest, Magvető.
FAZAKAS M. Izabella
1996 *Szakrális tér és idő Bogdánfalván*. Kolozsvár, Babeş–Bolyai Tudományegyetem – Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék.
1997 Az egyházi év ünnepei Bogdánfalvában. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 324–341.
FEHÉR Zoltán
2003 *Boszorkány a forgószélben: Szank és Móricgát néphite, népi gyógyászata*. Budapest, Európai Folklór Intézet – L'Harmattan.
FEJŐS Zoltán
1979 Az átmeneti rítusok. *Ethnographia* XC, 406–414.
1985 *Hiedelemrendszer, szöveg, közösség I–II*. Budapest, Múzsák.
FEJŐS Zoltán (szerk.)
2000 *Idő és antropológia*. Budapest, Osiris.
FÉL Edit
1983 „A maga kultúráját vizsgáló kutató: tapasztalatok és módszer". *Ethnographia* XCIV, 477–478.
1991 A saját kultúrájában kutató etnológus. *Ethnographia* 102. 1–7.
1993 „Egy istenes, egy ugrós" – Gari Margit. In Fülemile Ágnes – Stefány Judit (szerk.): *Emlékezés Fél Editre*. Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 217–243.
FÉL Edit – HOFER Tamás
1997 *Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban*. Budapest, Balassi Kiadó.
2001 Vasárnapi istentisztelet – az átányiak képe saját társadalmukról. In Fél Edit – [Hofer Tamás szerk.]: *Régi falusi társadalmak. Fél Edit néprajzi tanulmányai*. Pozsony, Kalligram, 256–261.
2010 *„Mi, korrekt parasztok…". Hagyományos élet Átányon*. Budapest, Korall.
FILA Béla
1992 *A kegyelem beteljesedése*. Budapest, Printorgan Kiadó.
FILA Béla – JUG László (összeáll.)
1997 *Az Egyházi Tanítóhivatal megnyilatkozásai*. Kisterenye–Budapest, Örökmécs Alapítvány.
FILEP Antal
1979 Gyertya. In *Magyar Néprajzi Lexikon II*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 356.
1981 Római katolikusok. In *Magyar Néprajzi Lexikon IV*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 365–366.
FILEP Antal – DIÓSZEGI Vilmos
1995 Templom. In *Magyar Néprajzi Lexikon V*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 248.
FORRAI Ibolya
1994 *Csángók a XX. században. Élettörténetek*. Budapest, Néprajzi Múzeum.
FOSTER, Georg M.
1965 Peasant Society and the Image of Limited Good. *American Anthropologist* 67. 293–215.

FOSZTÓ László
1999 Csíksomlyó és Barát. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Csángósors. Moldvai csángók a változó időkben*. Budapest, Lakatos Demeter Csángómagyar Kulturális Egyesület, 103–111.
FRANK Tibor – HOPPÁL Mihály (szerk.)
1980 *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat*. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont.
FRANZ, Adolf
1909 *Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter I–II*. Freiburg i. Breisgau, Herder Verlag.
FRAZER, James G.
1890 (1994) *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Oxford, Oxford University Press.
[1965] 2005 *Az aranyág*. Budapest, Osiris.
FREUD, Sigmund
1938 *Totem and Tabu*. Harmondsworth, Penguin. (Magyarul: *Totem és tabu*. Budapest, Göncöl Kiadó, 1990.)
FRÖHLICH Ida
2008 Teológia és démonhit a kumráni közösség irodalmában. In Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek*. /Tanulmányok a transzcendensről, VI./ Balassi Kiadó, Budapest, 28–50.
FUKUYAMA, Francis
1992 *A történelem vége és az utolsó ember*. Budapest, Európa Kiadó.
FÜLEMILE Ágnes – STEFÁNY Judit (szerk.)
1993 *Emlékezés Fél Editre*. Budapest, Magyar Néprajzi Társaság.
GABOR, Iosif
1995 *Dicţionarul comunităţilor catolice din Moldova*. Bacău, Editura Conexiuni, 12–15.
GAGYI József
1996 *Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön*. Csíkszereda, KAM Regionális Antropológiai Kutatások Központja – Pro-Print Könyvkiadó.
2008 „Az egy szent testület…" A kalugerek társadalmi szerepe egy székelyföldi faluban. In Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek*. /Tanulmányok a transzcendensről, VI./ Budapest, Balassi Kiadó, 380–394.
2010 *Amire vágyunk, amitől félünk, amit remélünk*. Marosvásárhely, Mentor Kiadó.
GAZDA Enikő – BENEDEK H. Erika
1997 Pusztinaiak csíksomlyói búcsújárása 1993-ban. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 257–285.
GAZDA József
1991 A moldvai csángók kántorkodásáról. In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében I*. Veszprém, Veszprém Megyei Múzeum Igazgatósága, 225–227.
1993 *Hát én hogyne síratnám. Csángók sodró időben*. Budapest, Szent István Társulat.
GAZDA Klára
1991 Vallásos élet, vallásos nevelkedés Esztelneken. In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében I*. Veszprém, Veszprém Megyei Múzeum Igazgatósága, 159–177.
2000 Keresztény jelképek a népi díszítőművészetben? In Czégényi Dóra – Keszeg Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 8*, Kolozsvár, 100–142.
2001 A román halotti rítusok tárgyi kellékei és a lélek túlvilági útja. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág*. /Tanulmányok a transzcendensről, II./ Budapest, Balassi Kiadó, 302–310.
2005 A moldvai csángó textil- és viseletkultúra jelentései. *Székelyföld* IX, 10. 89–96.

2006 Tárgyi kultúra és identitás a moldvai katolikusoknál. In Diószegi László (szerk.): *A moldvai csángók.* Budapest, Teleki László Alapítvány, 227–259.
2007 Nemzetségi település a moldvai magyaroknál. In Cseri Miklós – Füzes Endre (szerk.): *Ház és ember 20.* Szentendre, Szentendrei Szabadtéri Múzeum, 129–157.
2008 A húsvéti tojás mint jelképes tárgy. In Pócs Éva (szerk.): *Tárgy, jel, jelentés. „Tárgy és folklór." Konferencia Vaján, 2005. október 7–9-én.* Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék, 73–121.

GAZDA László
2005 *Codex.* /Bibliotheca Moldaviensis./ Csíkszereda, Hargita Kiadóhivatal.
2009–2011 *Csángómagyar falvak I–III.* Budapest, Nap Kiadó.

GÁL Ferenc
1993a Áteredő bűn. In *Magyar Katolikus Lexikon I.* Budapest, Szent István Társulat. 441–443.
1993b Bűn. In *Magyar Katolikus Lexikon II.* Budapest, Szent István, 129–132.
1993c Áldozat. In *Magyar Katolikus Lexikon I.* Budapest, Szent István Társulat, 132–136.
2000a Isten. In *Magyar Katolikus Lexikon V.* Budapest, Szent István Társulat, 384–388.
2000b Jézus Krisztus. In *Magyar Katolikus Lexikon V.* Budapest, Szent István Társulat, 788–795.
2000c Imádság. In *Magyar Katolikus Lexikon V.* Budapest, Szent István Társulat, 248–257.
2002a Lélek. In *Magyar Katolikus Lexikon VII.* Budapest, Szent István Társulat, 733–737.
2002b Közbülső állapot. In *Magyar Katolikus Lexikon VII.* Budapest, Szent István Társulat, 401.
2007 Szentháromság. In *Magyar Katolikus Lexikon XII.* Budapest, Szent István Társulat, 968–974.
2008a Szentmise. In *Magyar Katolikus Lexikon XIII.* Budapest, Szent István Társulat, 106–108.
2008b Szentlélek. In *Magyar Katolikus Lexikon XIII.* Budapest, Szent István Társulat, 93–95.

GÁL Ferenc – ERDŐ Péter
1993a Bérmálás. In *Magyar Katolikus Lexikon I.* Budapest, Szent István Társulat, 776–779.
1993b Bűnbánat szentsége. In *Magyar Katolikus Lexikon II.* Budapest, Szent István Társulat, 132–136.
1997 Eucharisztia. In *Magyar Katolikus Lexikon III.* Budapest, Szent István Társulat, 385–391.
2001 Keresztség. In *Magyar Katolikus Lexikon VI.* Budapest, Szent István Társulat, 653–656.

GÁL Ferenc – ERDŐ Péter – BERLÁSZ Jenő
1998 Házasság. In *Magyar Katolikus Lexikon IV.* Budapest, Szent István Társulat, 668–676.

GÁL Ferenc – GÁL Péter
2005 Ördög. In *Magyar Katolikus Lexikon X.* Budapest, Szent István Társulat, 324–328.

GÁL Péter – GÁL Ferenc – PÓCS Éva
2005 Ördögűzés. In *Magyar Katolikus Lexikon X.* Budapest, Szent István Társulat, 328–332.

GÁL Ferenc – IGLÓI Endre
2005 Pap. In *Magyar Katolikus Lexikon X.* Budapest, Szent István Társulat, 533–535.

GÁL Ferenc – IGLÓI Endre – VICZIÁN János
1993 Antikrisztus. In *Magyar Katolikus Lexikon I.* Budapest, Szent István Társulat, 315–317.

GÁL Ferenc – VICZIÁN János
1993 Angyalok. In *Magyar Katolikus Lexikon I.* Budapest, Szent István Társulat, 283–286.
2000 Imádság. In *Magyar Katolikus Lexikon V.* Budapest, Szent István Társulat, 248–257.

GÁLFFY Mózes – MÁRTON Gyula – SZABÓ T. Attila (szerk.)
1991 (1992) *A moldvai csángó nyelvjárás atlasza.* Budapest, Magyar Nyelvtudományi Társaság.

GEARY, J. Patrick
1987 Cult of Saints. In Mircea Eliade et al. (eds.): *The Encyclopedia of Religion 1–13.* New York – London, Collier Macmillan, 172–175.

GEERTZ, Clifford
[1988, 1994] 2001 *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Budapest, Osiris.
GÉMES Balázs
1979 A népi orvoslás kutatás aktuális problémái Magyarországon. In Antall József – Buzinkay Géza (szerk.): *Népi gyógyítás Magyarországon*. Budapest, Medicina Kiadó, 15–33.
GIDDENS, Anthony
2003 Vallás. In uő: *Szociológia*. Budapest, Osiris, 435–465.
GILL, D. Sam
1987 Prayer. In Mircea Eliade et al. (eds.): *The Encyclopedia of Religion 1–13*. New York – London, Collier Macmillan, 489–494.
GINZBURG, Carlo
1991 *A sajt és a kukacok. Egy XVI. századi molnár világképe*. Budapest, Európa Kiadó.
GOMBOSI Beatrix
2008 *„Köpönyegem pedig az én irgalmasságom…" Köpönyeges Mária ábrázolások a középkori Magyarországon. „Mein weiter mantel ist meine Barmherzigkeit…" Schutzmantelmadonnen aus dem mittelalterlichen Ungarn*. Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológia Tanszék.
GOODY, Jack
1962 *Death, property and the Ancestors*. London, Tavistock.
GOUNELLE, André – VONGA, François
2008 *Mi van a halál után? Keresztény elgondolások a túlvilágról.* Pannonhalma, Bencés Kiadó.
GÖRFÖL Tibor – MÁTÉ-TÓTH András (szerk.)
2009 *Világvallások. Akadémiai lexikon a–zs*. A kötet szerkesztője: Bowker, John. Budapest, Akadémiai Kiadó.
GRAF Orsolya
2001 A hiedelmek szerepe. In Pócs Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen*. Budapest, Európai Folklór Intézet – Osiris, 13–80.
GRANCEA, Mihaela
2007 *Reprezentări ale morții in România epocii comuniste. Trei studii de antropologie funerară*. Cluj Napoca, Casa Cărții de Ştiință.
GREARY, Patrick
1994 *Living with the Dead in the Middle Ages*. London, Cornell University Press.
GRYNAEUS Tamás
1977 Csuma. *Magyar Néprajzi Lexikon I.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 540.
1981 Nyavalya. *Magyar Néprajzi Lexikon IV.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 51.
1990 A magyar boszorkány egyes vonásainak szociálpszichológiai értelmezése. *Ethnographia* CI, 467–474.
1996 *Isa por… A honfoglalás és Árpád-kori magyarság betegségei és gyógyításuk*. Budapest, Fekete Sas Kiadó.
1999 Szépasszonyok és tudósok Dávodon. In Benedek Katalin – Csonka-Takács Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára*. Budapest, MTA – Néprajzi Kutatóintézet, 189–204.
2000 *Előadások az ethnopsychiatria területéről.* /Folklorisztikai olvasmányok, II./ Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológia Tanszék.
2002 *Szent Antal tüze*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
2008 *Köztéri szakrális kisépítmények.* Szeged–Budapest, Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszék.

GRÜN, Anzelm
2005 *Böjt. Test és lélek imája*. Pannonhalma, Bencés Kiadó.
GUNDA Béla
1961 *A társadalmi szervezet, a kultusz és a magyar parasztszoba térbeosztása*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
1984 A moldvai magyarok néprajzi kutatása. In Máté Szabó Mária Rózsa (szerk.): *A határainkon kívüli magyar néprajzi kutatások*. Budapest, TIT, 66–112.
1989a A moldvai magyarok kutatásának újabb eredményei. In Petercsák Tivadar (szerk.): *A határainkon kívüli magyar néprajzi kutatások II.* Budapest, TIT, 59–78.
1989b A moldvai magyarok kutatásának újabb eredményei. *Alföld* XL, 6. sz. 58–69.
GUREVICH, Aron J.
1974 *A középkori ember világképe.* Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
1987 *A középkori népi kultúra*. Budapest, Gondolat.
GUSTAVSSON, Anders
1994 The Role of Religion in Everyday Swedish Folklife. In Bringéus, Nils-Arvid (ed.): *Religion in everyday life.* Stockholm, Coronet Books Inc. 37–50.
GWYNDAF, Robin
1994 Religion in Everyday Life in Wales. In Bringéus, Nils-Arvid (ed.): *Religion in everyday life.* Stockholm, Coronet Books Inc. 164–185.
GYIVICSÁN Anna
1993 *Anyanyelv, kultúra, közösség.* Budapest, Teleki László Alapítvány.
2000 A nyelv és a hit. In L. Imre Mária (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében III.* Pécs, k. n., 30–35.
GYÖRFFY István
1925 A bűbájolás a moldvaiaknál. *Ethnographia* XXXVI, 169.
GYÖRGYDEÁK Anita
2001 A rontás szociálpszichológiája. In Pócs Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen.* Budapest, Európai Folklór Intézet, Osiris, 372–418.
HABERMAS, Jürgen
1985 *A kommunikatív cselekvés elmélete.* Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem.
HAJDÚ Demeter Dénes
1988 A moldvai magyarság védőszentjei. *Új Ember,* január 24. 5.
HALÁSZ Albert
1999 *Jeles napok, népi ünnepek a Muravidéken*. Lendva, Stúdió Artis.
HALÁSZ Péter
1981 *Magyarfalu helynevei.* /Magyar Névtani Dolgozatok, 19./ Budapest, ELTE Magyar Nyelvészeti Tanszékcsoport Névkutató Munkaközössége.
1991 Egyházi jövedelmek a Román környéki csángó falvakban a századfordulón. In Halász Péter – Csoma Zsigmond et al. (szerk.): *A Duna menti népek hagyományos műveltsége.* Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 545–553.
1993 Egyházi jövedelmek a Román környéki csángó falvakban a századfordulón. *Moldvai Magyarság* IV, 42, 1–2.; 43, 3–4.; 44, 3.; V, (1994) 45, 3.
1994 Eredmények és feladatok a moldvai csángók néprajzi kutatásában. *Néprajzi Látóhatár* III, 1–2. sz. 1–37.
1996 *A moldvai magyarság bibliográfiája*. Budapest, Lakatos Demeter Csángómagyar Egyesület.

1998 A moldvai csángó falvak társadalmának néhány sajátossága. In Novák László (szerk.): *Az Alföld társadalma.* Nagykőrös, Az Arany János Múzeum Közleményei, 423–433.
2001 A húsvéthoz kapcsolódó vallási népszokások a moldvai csángóknál. In S. Lackovits Emőke – Mészáros Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 5.* Veszprém, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, 315–322.
2002a Eredmények és feladatok a moldvai csángó néprajzi kutatásában. In uő: *Bokrétába kötögetem vala. A moldvai magyarok néprajzához.* Budapest, Európai Folklór Intézet, 19–45.
2002b Szent István király templomai a régi Etelközben. In uő: *Bokrétába kötögetem vala. A moldvai magyarok néprajzához.* Budapest, Európai Folklór Intézet, 49–55.
2002c A protestáns vallások szerepe Moldvában. In uő: *Bokrétába kötögetem vala. A moldvai magyarok néprajzához.* Budapest, Európai Folklór Intézet, 57–67.
2002d A moldvai csángó falvak társadalmának néhány vonása. In uő: *Bokrétába kötögetem vala. A moldvai magyarok néprajzához.* Budapest, Európai Folklór Intézet, 139–146.
2002e „A templomot a nép tartja el". Egyházi jövedelmek a Románvásár környéki csángó falvakban a XX. század elején. In uő: *Bokrétába kötögetem vala. A moldvai magyarok néprajzához.* Budapest, Európai Folklór Intézet, 147–156.
2002f A leányság, a házasélet és a terhesség. In uő: *Bokrétába kötögetem vala. A moldvai magyarok néprajzához.* Budapest, Európai Folklór Intézet, 333–346.
2002g A csángók kecskemaszkos játékáról. In uő: *Bokrétába kötögetem vala. A moldvai magyarok néprajzához.* Budapest, Európai Folklór Intézet, 347–353.
2002h A tavaszi ünnepkör. In uő: *Bokrétába kötögetem vala. A moldvai magyarok néprajzához.* Budapest, Európai Folklór Intézet, 355–388.
2002i A „vízbevető hétfő". In uő: *Bokrétába kötögetem vala. A moldvai magyarok néprajzához.* Budapest, Európai Folklór Intézet, 389–396.
2004 *Nem lehet nyugtunk…* Budapest, Magyar Napló.
2005 *A moldvai csángó magyarok hiedelmei.* Budapest, General Press.
2006 *A moldvai magyarok hagyományos állattartása.* Budapest, General Press.

HALMOS István
2004 Egy inaktelki sirató tulajdonságai. In Andrásfalvy Bertalan – Domokos Mária Nagy Ilona (szerk.): *Az idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára I–III.* Budapest, L'Harmattan, 201–226.

HALLER, Dieter
2007 *Etnológia Atlasz.* Budapest, Athenaeum 2000 Kiadó.

HAMILTON, B. Malcolm
1998 *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia.* Budapest, AduPrint.

HANESCH Sarolta
1990 Rontás és gyógyítás a hajdúhadházi cigányság körében. In Gyergyói Sándor (szerk.): *Kirekesztéstől a beilleszkedésig.* II. Debrecen, Mozaik, 425–434.

HARANGOZÓ Imre
1992 *„Anyám, anyám szép szűz Márjám…" Régi imádságok a moldvai magyaroktól.* Újkígyós, Ipolyi Arnold Népfőiskola.
1997a „Óh Szent István dicsértessél…" Szent István király tisztelete Moldvában. *Keresztény Nap* II, 7. 1.
1997b „Áldja meg az Isten ez háznak gazdáját…" Adalékok a moldvai magyarok karácsonyi és újévi szokásainak vizsgálatához. In Buka László (szerk.): *Válogatott írások a regölésről.* Debrecen, Magányos Kiadó, 153–156.

1998 *„Krisztus házé arangyosz…" Archaikus imák, ráolvasásos, kántálók a gyimesi és moldvai magyarok hagyományából.* Újkígyós, Ipolyi Arnold Népfőiskola.
2000 „Fălnézăk a napkelăt felé…". Adalékok hagyományos műveltségünk keleti elemeinek vizsgálatához. *Turán* XXX, 3. 59–65.
2001a „Úgy ment keresztül a világ…" Adalékok a moldvai magyarok lélekképzetének és temetési szokásainak a vizsgálatához. *Turán* IV, 3. 63–78.
2001b „Jertek kössünk Máriának, szűz fejére koszorút…". A csíksomlyói búcsújárásról. *Turán* XXXI, 3. 79–83.
2001c „Mászvilágra nem kell menjenek át a vizenken?" A halott körüli szokások kapcsolata a túlvilágról alkotott felfogással az észak-moldvai magyarok hagyományában. In uő (szerk.): *„Ott hul éltek vala a magyarok…" Válogatás az észak-moldvai magyarság népi emlékezetének kincsestárából.* Újkígyós, Ipolyi Arnold Népfőiskola, 158–180.
2001d *Elmentem a Szent Están templomba. Kalandozások népi hitvilágunk forrásainál I.* Budapest, Masszi.

HATOS Pál
1995 A moldvai magyarság kutatása a kilencvenes években. *Protestáns Szemle* IV, 3. 236–245.
2002 Szempontok a csángókutatás kulturális kontextusainak értelmezéséhez. *Pro Minoritate*, Budapest, 5–16.

HÁLA József – SZARVAS Zsuzsa – SZILÁGYI Miklós
2001 *Számadó. Tanulmányok Paládi-Kovács Attila tiszteletére.* Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet.

HEILER, Friedrich
1932 *Prayer. A Study in the History and Psychology of Religion.* Oxford, Oxford University Press.

HEGEDŰS Lajos
1952 *Moldvai csángó népmesék és beszélgetések.* Budapest, Közoktatásért Kiadó.

HEGEDŰS Rita
2007 Újabb adatok a magyar „egyházias vallásosság" társadalmi megjelenéséről. In Hegedűs Rita – Révay Edit (szerk.): *Úton… Tanulmányok Tomka Miklós tiszteletére.* Szeged, Szegedi Tudományegyetem, Vallástudományi Tanszék, 283–296.

HEGYELI Attila
2004 Moldvai katolikus gyermekek nyelvhasználatáról. In Kiss Jenő (szerk.): *Nyelv és nyelvhasználat a moldvai csángók körében.* Budapest, Magyar Nyelvtudományi Társaság, 113–124.

HELMAN, G. Cecil
2003 *Kultúra, egészség, betegség.* Budapest, Melania Kiadó Kft.

HESZ Ágnes
2001 Kapcsolat a halottakkal. In Pócs Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen.* Budapest, Európai Folklór Intézet – Osiris, 217–242.
2005 Álom halottakkal, mint élők és holtak közti kommunikáció. *Ethnographia* CXVI, 3. sz. 349–363.
2007 A változás „tagadása". Halotti rítusok és közösség Gyimesben. In Pócs Éva (szerk.): *Maszk, átváltozás, beavatás.* /Tanulmányok a transzcendensről, V./ Budapest, Balassi Kiadó, 306–320.
2008 Néphit vagy helyi vallás: lélek- és túlvilág-képzetek Hidegségen. In Pócs Éva (szerk.): *„Vannak csodák, csak észre kell venni". Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben 1.* Budapest–Pécs, L'Harmattan – Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék, 15–75.

HETÉNYI János
2000 *A győri vérrel könnyező Szűzanya kultusztörténete*. Veneration of the Bleeding/ Exuding Picture of the Virgin Mary Győr. Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.
2004 Népi vallásosság. In *Magyar Katolikus Lexikon IX*. Budapest, Szent István Társulat, 742–751.
2005 *„Gyönyörű nagy vonzalom". A Karancs-hegyi kistáj Mária-kultuszt ihlető szerepe.* Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.
2011 *A magyarok Máriája: Mária-tiszteletünk teológiája és néprajza*. Budapest, Szent István Társulat.
HOFER Tamás
2009 *Antropológia és/vagy néprajz. Tanulmányok két kutatási terület vitatott határvidékéről*. Budapest–Pécs, MTA Néprajzi Kutatóintézete – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan.
HOFFMANN Tamás
2001 A hús, a böjt és a hal. In Bali János – Jávor Kata (szerk.): *Merítés. Tanulmányok Szilágyi Miklós tiszteletére*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet – ELTE BTK Tárgyi Néprajzi Tanszék, 205–223.
HOLM, Jean – BOWER, John (eds.)
1994 *Picturing God*. London – New York, Printer Publishers.
HONKO, Lauri
1997 Zur Klassifikation der Riten. Temenos, II., 61–77. (Magyarul: A rítusok osztályozásához. In Barna Gábor [szerk.]: *Folklorisztikai olvasmányok*. Szeged, József Attila Tudományegyetem Néprajzi Tanszék, 31–51.)
HOPPÁL Mihály
1969 A magyar lidérc-hiedelemkör szemantikai modellje. *Ethnographia* LXXX, 402–430.
1979 Jóslás. In *Magyar Néprajzi Lexikon II*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 686.
1980 Mágia. In *Magyar Néprajzi Lexikon III*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 484–485.
1981 A mindennapi folklór-tények tipológiája. In Niedermüller Péter (szerk.): *Folklór és mindennapi élet*. Budapest, Népművelési Intézet, 7–30.
1990 Népi gyógyítás. In *Magyar Néprajz VII*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 693–724.
1992 A hiedelem, mint nyelvszokás. In Novák László (szerk.): *Hiedelmek, szokások az Alföldön II*. Nagykőrös, Arany János Múzeum, 607–619.
HOPPÁL Mihály – MANGA János
1977 Böjt. In *Magyar Néprajzi Lexikon I*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 361–362.
HOPPÁL Mihály – JANKOVICS Marcell – NAGY András – SZEMADÁM György (szerk.)
1997 *Jelképtár*. Budapest, Helikon Kiadó.
HORVÁTH Antal
1994 *Strămoşii catolicilor din Moldova. Documete istorice, 1227–1702*. Sfăntu Gheorghe, Trisedes Press.
HORVÁTH Pál
é. n. *Vallásismeret*. Budapest, Calibra Kiadó.
HORVÁTH-SZABÓ Katalin
2007 *Vallás és emberi magatartás*. Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar.
IANCU Laura
2007a A fotográfia és változó hagyománya a moldvai Magyarfaluban. In Szemerkényi Ágnes (szerk.): *Folklór és Vizuális Kultúra*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 411–422.

2007b Élő Rózsafüzér Társulat a moldvai Magyarfaluban. In Schoblocher Judit (szerk.): *Cool-túra képekben. A Kárpát-medence néprajz és kulturális antropológia szakos hallgatóinak konferenciája.* Szolnok–Mezőkövesd, Fiatal Kultúrakutatók Szervezete, 357–367.
2008a Kalendáris szokások a moldvai Magyarfaluban. *Erdély Társadalma* 5, 2. sz. 145–166.
2008b Út menti keresztek, szobrok a moldvai Magyarfaluban. In Grynaeus Tamás (szerk.): *Köztéri szakrális kisépítmények.* Szeged–Budapest, Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszék, 325–338.
2009a Télközépi dramatikus játékok, énekes szokások Magyarfaluban. In Szemerkényi Ágnes (szerk.): *Folklór és zene*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 429–444.
2009b „Édesanyám nem használ gyertyát! Ő nem lát! A gyertya, mint a világosságtól a Fényig tartó peregrináció szentelménye. In Barna Gábor – Gyöngyössy Orsolya – Bodosi-Kocsi Nóra (szerk.): *Érzékek és vallás*. Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológia Tanszék, 197–210.
2010a Midwinter dramatic plays and singing customs in Magyarfalu. *Acta Ethnographica Hungarica,* 55. (1). Akadémiai Kiadó, Budapest, 57–68.
2010b Olvasásszokások a szóbeli kultúrában. Biblia(használat) Magyarfaluban. *Kortárs* LIV, 10. sz. 38–46.
2010c Kép és kultusz Magyarfalu vallásában. Ikonográfiai jegyzetek. In Mód László – Simon András (szerk.): *Olvasó. Tanulmányok a 60 esztendős Barna Gábor tiszteletére*. Szeged, Gerhardus Kiadó, 196–208.
2011 *Jeles napok, ünnepi szokások a moldvai Magyarfaluban*. Budapest, Lucidus Kiadó.

ICHIM, Dorinel
1999 Commemorating the holy patrons of the orthodox and catholic churches from the Moldvaian villages. In Eperjessy Ernő – Grin Igor – Krupa András (szerk.): *Az együttélés évezrede a Kárpát-medencében.* Békéscsaba–Debrecen, Magyar Néprajzi Társaság, 390–396.

ILYÉS Sándor
2004 Változás a hiedelmek tükrében. Gyűjtés és narratíva. In Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 3. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 252–272.
2005a Magyarországi élmények román nyelven. Egy szitási napló tanulságai. In Jakab Albert Zsolt – Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok* 4. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társság, 101–123.
2005b A megesett leány büntetőrítusai a moldvai csángóknál. In Pozsony Ferenc – Kinda István (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 57–91.
2006 Fekete kereszt alatt. A megesett leány büntetőrítusainak szimbolikája a moldvai csángóknál. In Tánczos Vilmos (szerk.): *Képek a folklórban. Tanulmányok az archetipikus szimbolizáció köréből.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 59–80.

ILYÉS Sándor – PETI Lehel – POZSONY Ferenc (szerk.)
2008 *Lokális és transznacionális csángó életvilágok.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.

ILYÉS Sándor – POZSONY Ferenc – TÁNCZOS Vilmos (szerk.)
2006 *A moldvai csángók bibliográfiája*. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.

IPOLYI Arnold
1854 *Magyar Mythologia*. Budapest, Heckenast.

ISTVÁN Anikó
2003 *„Most segíts meg, Mária…" A futásfalvi Sarlós Boldogasszony-napi búcsú szövegrepertóriuma.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.

2004 A somoskai vartyogó hiedelemtörténetének ezredfordulói emlékezete. *Moldvai Magyarság* XIV, 5. sz. 17–19.; 6. sz. 18–19.

JAGAMAS János

1977 Adatok a romániai magyar népzenei dialektusok kérdéséhez. In Szabó Csaba (szerk.): *Zenetudományi írások*. Bukarest, Kriterion, 25–51.

JAHODA, Gustav

1975 *A babona lélektana*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Kiadó.

JAKAB Attila

2006 *Csángóság és katolicizmus. Az identitástudat változásai*. /Műhelytanulmány, 18./ Budapest, Európai Összehasonlító Kisebbségkutatások Közalapítvány.

JANKUS Kinga

2001 A visszajáró halottak. In Pócs Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen.* Budapest, Európai Folklór Intézet – Osiris, 137–216.

2004 A halotti hiedelmek szerepe egy csíki közösségben. In Pócs Éva (szerk.): *Múlt és jelen. Tudományos konferencia a Pécsi Tudományegyetem Néprajz Tanszékének 10 éves jubileumán 2001. szeptember 17–18-án.* Budapest–Pécs, L'Harmattan – Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék, 125–150.

2008 A lélek túlvilági útja a gyimesbükki ortodox hiedelmek alapján. In Pócs Éva (szerk.): *„Vannak még csodák, csak észre kell venni." Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben I.* Budapest, L'Harmattan, 93–112.

JÁKI Sándor Teodóz

1991 Csángóföldi hét igaz történet. In Halász Péter (szerk.): *Duna menti népek hagyományos műveltsége.* Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 655–659.

2001 Csángómagyar Aranymiatyánk. In S. Lackovits Emőke – Mészáros Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 5.* Veszprém, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, 147–164.

JÁVOR Kata

2000 Az egyház és a vallásosság helye és szerepe a paraszti társadalomban. *Magyar Néprajz.* VIII. köt. *Társadalom*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

JERNEY János

1851 (1844–1845) *Jerney János keleti utazása a magyarok őshelyeinek kinyomozása végett 1844. és 1845.* I. Pest, Szerzői kiadás.

JUNG Károly

1997 A rosseb démon. In uő: *Összefüggések és kapcsolatok*. Újvidék, Fórum Könyvkiadó, 184–189.

1994, 2003 *A Katolikus Egyház Katekizmusa (KEK).* Budapest, Szent István Társulat.

A Katolikus Egyház Katekizmusa (KEK)

1994, 2003 Budapest, Szent István Társulat.

1994, 2003 Budapest, Szent István Társulat.

KAIVOLA-BREGENHØJ, Annikki

1998 Az álom mint folklór. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás*. /Tanulmányok a transzcendensről, I./ Budapest, Balassi Kiadó, 351–365.

KAJÁRI Gabriella

2008 Az imaéletbe való belenevelődés Gyimesközéplokon. In Pócs Éva (szerk.): *„Vannak csodák, csak észre kell venni." Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben 1.* Pécs–Budapest, Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan, 183–221.

KALLÓS Zoltán
1951–1959 Csángó bájoló imádságok. (Bákó és Román megye). *Ethnológiai Adattár,* 5540.
1958 Hejgetés Moldvában. *Néprajzi Közlemények* III, 1–2. sz. 40–50.
1959–1960 Ráolvasások, hiedelmek Gyimesből, Moldvából és Mezőségről. *Ethnológiai Adattár,* 5606.
1966 Ráolvasás a moldvai és a gyimesi csángóknál. In Gunda Béla (szerk.): *Műveltség és hagyomány*. Debrecen, Tankönyvkiadó, 137–157.
1968 Hejgetés Moldvában. *Művelődés* XXI, 12. sz. 42–43.
1970 *Balladák könyve*. Bukarest, Kriterion.
2003 *Világszárnya. Moldvai magyar népmesék*. Kolozsvár, Stúdium.
KAMARÁS István
2003 *Kis magyar reliográfia*. Budapest, Pro Pannonia.
KORPICS Márta – P. SZILCZL Dóra (szerk.)
2007 *Szakrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása.* Budapest, Typotex.
KARÁCSONY MOLNÁR Erika
2003 Jeles napi és ünnepi szokások Gyepecén, Kosteleken, Magyarcsügesen. In Tomisa Ilona (szerk.): *Hárompatak. Egy ismeretlen néprajzi kistáj Erdély és Moldva határában*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet.
KARÁCSONY MOLNÁR Erika – TÁTRAI Zsuzsanna
1997 *Jeles napok, ünnepi szokások*. Budapest, Planétás.
KAREN LOUISE, Jolly
1996 *Popular religion in late Saxon England*. United States of America. The University of North Carolina Press.
KARSAI Géza
1937 A vallásos néprajz fellendülése. *Pannonhalmi Szemle* XII, 1. sz. 65.
KAST, Verena
2002 *A gyász: egy lelki folyamat stádiumai és esélyei*. Budapest, Park Kiadó.
KATONA Imre
1980 Népi vallásosság. In *Magyar Néprajzi Lexikon III.* Budapest, Akadémiai Kiadó.
KATONA Lajos
1982 *Folklór kalendárium*. Budapest, Gondolat.
KÁDÁR Zsolt
2005 *Kommunikáció – theologia*: *a kommunikáció, mint teória és módszer a mindennapok kommunikációs szituációjában a református keresztyén theologiában.* Szeged, DRHE Szegedre kihelyezett Vallástanári Tanszék Ethelbert Stauffer Teológiai Kutatóintézet.
KÁLMÁNY Lajos
1893 *Világunk alakulásai nyelvhagyományunkban*. Szeged, k. n.
1919 Rontóige és ráolvasás. *Ethnographia* XXIX, 105.
KÁROLY Sándor László
1977 „Jaj nekem, szomorú életem”. A szövegformulák főbb típusai siratóénekeinkben. *Népi Kultúra – Népi Társadalom IX*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 307–328.
K. CSILLÉRY Klára
1981 Szentsarok. In *Magyar Néprajzi Lexikon IV.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 670–671.
1991 Képek a szentsarokban. In S. Lackovics Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében.* Veszprém, VEAB Néprajzi Munkabizottság – Caritas Transsylvania, 30–43.

KEMÉNYFI Róbert
2002 Lokális vallási térmodellek szerkesztési lehetőségei. *Néprajzi Látóhatár* 1–4. sz. 137–156.
2003 A térhasználat mint mentális élmény, mint jelrendszer az etnikai és a vallási vizsgálatokban. In Viga Gyula – Holló Szilvia Andrea – Cs. Schwalm Edit (szerk.): *Vándorutak – Múzeumi örökség. Tanulmányok Bodó Sándor tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából*. Budapest, Archaeolingua, 183–196.
KERÉNYI György
1953, 1963 *Jeles napok dalai*. Budapest, EMB.
KESZEG Vilmos
1996 A román pap és hiedelemköre a mezőségi folklórban. *Ethnographia* CVII., 333–369.
1997 *Jóslások a Mezőségen: etnomantikai elemzés*. Sepsiszentgyörgy, Bon Ami.
1999 *Mezőségi hiedelmek*. Marosvásárhely, Mentor Kiadó.
2000 Elhárítható-e a megjósolt jövő? In Pócs Éva (szerk.): *Sors, áldozat, divináció*. Budapest, Janus–Osiris, 294–307.
2002 A romániai magyar néprajzkutatás egy évtizede 1990–2001. In Tánczos Vilmos – Tőkés Gyöngyvér (szerk.): *Tizenkét év. Összefoglaló tanulmányok az erdélyi magyar tudományos kutatások 1990–2001 közötti eredményeiről*. Kolozsvár, Scientia, 119–170.
2003 Tájban élő ember: hiedelem és biográfia. In Viga Gyula – Holló Szilvia Andrea – Cs. Schwalm Edit (szerk.): *Vándorutak – Múzeumi örökség. Tanulmányok Bodó Sándor tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából*. Budapest, Archaeolingua, 133–150.
2004 *Aranyosszék népköltészete. Népi szövegek, kontextusok. Monográfia*. I–II. Marosvásárhely, Mentor.
KESZEG Vilmos – PETI Lehel – PÓCS Éva (szerk.)
2009 *Álmok és látomások a 20–21. századból*. Budapest, L'Harmattan – Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.
KESSLER, Hans
2008 Hol marad az Isten, amikor teremtményei szenvednek? A természeti csapások és az Isten cselekvését firtató kérdés. *Mérleg* 1–2. sz. 13–34.
KINDA István
2003 „Hagyjátok el, me meghejetlek én tiktököt". A pap közösségi kontroll-szerepe. *Korunk* XIV, 9. sz. 51–57.
2004 Egy szőke, szép leány. A Végzet Asszonyának archetípusa. In Tánczos Vilmos (szerk.): *Képek a folklórban. Tanulmányok az archetipikus szimbolizáció köréből*. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 81–93.
2005a A papi státus deszakralizációja a moldvai csángó falvakban. *Székelyföld* IX, 4. sz. 133–145.
2005b A társadalmi kontroll és intézményei a moldvai falvakban. In Kinda István – Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 21–56.
2006 A pap helye a lokális társadalom életében. In Diószegi László (szerk.): *A moldvai csángók*. Budapest, Teleki László Alapítvány, 147–155.
2007 Archaikus büntető szokások a moldvai csángóknál. In Ilyés Sándor – Peti Lehel – Pozsony Ferenc (szerk.): *Lokális és transznacionális csángó életvilágok*. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 357–383.
2008 Átok, népítélet, gyalázás. Archaikus büntetések a moldvai csángóknál. *Ethnica* X, 4. sz. 111–119.

2009 Vétek és erőszak a moldvai csángóknál. *Ethnica* XI, 3. sz. 65–71.
2010 *Ellenőrzött közösségek. Szabályok, vétkek és büntetések a moldvai csángó falvakban*. Marosvásárhely, Mentor Kiadó.

KINSLEY, David
1987 Devotion. In Mircea Eliade et al. (eds.): *The Encyclopedia of Religion 1–13*. New York – London, Collier Macmillan, 321–326.

KIRK, G. S.
1970 (1973) *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. Berkeley, Cambridge University Press. (Magyarul: *A mítosz.* Budapest, Holnap Kiadó, 1993.)

KIS-HALAS Judit
2004 „Amikor gyógyítok, angyalok jelennek meg a szemem előtt". Egy dél-baranyai szent gyógyító. (Esettanulmány). In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. /Tanulmányok a transzcendensről, IV./ Budapest, Balassi Kiadó, 284–319.

KISS Jenő (szerk.)
2001 *Magyar dialektológia*. Budapest, Osiris.

K. KOVÁCS László
1944 *A kolozsvári hóstátiak temetkezése.* Kolozsvár, Erdélyi Tudományos Intézet.
1982 Adatok a magyar néphit lélek és halál képzetéhez. In Hoppál Mihály – Novák László (szerk.): *Halottkultusz.* /Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához, 10./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport, 118–122.

KLANICZAY Gábor
1999 A rontás- és gyógyításelbeszélések struktúrája: maleficium és csoda. In Benedek Katalin – Csonka-Takács Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet, 103–120.

KOCSIS Mónika
2005 Népi gyógyászat Szitáson. In Kinda István – Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 235–270.

KODÁLY Zoltán
1966 Előszó. In Bartók Béla – Kodály Zoltán (szerk.): *Siratók*. /Magyar népzene tára, V./ Budapest, Akadémiai Kiadó, 7–9.

KOLUMBÁN Levente
2004 A viasz erejéből. Az ijedség gyógyításának szimbólumai egy gyergyókilyefalvi öntőasszony rítusaiban. In Tánczos Vilmos (szerk.): *Képek a folklórban. Tanulmányok az archetipikus szimbolizáció köréből*. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 94–103.

KOMÁROMI Tünde
1996 Rontásformák Aranyosszéken. A gyógyító román pap. *Néprajzi Látóhatár* 1–2. sz. 87–98.
2001 Az ijedség. In Czégényi Dóra – Keszeg Vilmos (szerk.): *Emberek, szövegek, hiedelmek*. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 112–140.
2009 *Rontás és társadalom Aranyosszéken*. Kolozsvár, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék – Kriza János Néprajzi Társaság.

KONTRA Miklós
2001 Egy s más a kétnyelvűségről. In Sándor Klára (szerk.): *Nyelv, jog, oktatás*. Szeged–Budapest, Juhász Gyula Főiskola, 69–82.

KORHERR, Edgar Josef
2000 A *valláspedagógia fejlődéslélektani alapjai.* Budapest, Jel Kiadó.
KOTICS József
1997 Erkölcsi értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai csángó faluban. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról.* /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve, 5./ Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 36–55.
1999 Erkölcsi értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai csángó faluban. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Csángósors. Moldvai csángók a változó időkben.* Budapest, Teleki László Alapítván, 55–67.
KOVÁCS Gábor
2000 *Mágia és hit.* Budapest, Szent István Társulat.
KOVÁCS Katalin
2002 *Ha a lelkek… Lélekhiedelmek Salánkon.* Ungvár–Budapest, Intermix Kiadó.
KÓKA Rozália
1982 A lészpedi „szent leján". *Tiszatáj* XXXVI, 8. sz. 29–44.
KÓKA Rozália (közread.)
2006 *„Beteljesítem Isten akaratját…" A lészpedi szent leány látomásai.* Pécs–Budapest, Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan Kiadó.
KÓS Károly
(1949) 1997 Moldvai csángó menyegző. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról.* /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve, 5./ Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 73–95.
1976a A romániai magyarság néprajzáról. In Kós Károly (szerk.): *Népismereti dolgozatok.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 8–29.
KÓS Károly – SZENTIMREI Judit – NAGY Jenő
1981 *Moldvai csángó népművészet.* Bukarest, Kriterion.
KÓSA László
1984 A romániai magyar néprajzi kutatások könyvcímekben 1970–1982. In Máténé Szabó Mária Rózsa (szerk.): *A határainkon kívüli magyar néprajzi kutatások.* Budapest, TIT, 113–130.
1998 *Paraszti polgárosulás és népi kultúra táji megoszlása Magyarországon (1880–1920).* Budapest, Planétás.
2001 *A magyar néprajz tudománytörténete.* Budapest, Osiris.
KÓTYUK Erzsébet
2002 Jó órában mondjam! A mindennapok mágikus szövegei egy kárpátaljai magyar faluban. In Barna Gábor – Kótyuk Erzsébet (szerk.): *Test, lélek, természet. Tanulmányok a népi orvoslás emlékeiből.* Budapest–Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 235–244.
KŐVÁRI Réka
2006 A Kájoni Cantionale énekei a moldvai csángók között. In Halász Péter – Domokos Mária (szerk.): *A népének mint a hagyományos vallásgyakorlat egyik legfontosabb eleme.* Budapest, Lakatos Demeter Csángómagyar Kulturális Egyesület, 103–113.
KRÁNITZ Mihály – SZOPKÓ Márk
2001 *Teológiai kulcsfogalmak szótára.* Budapest, Szent István Társulat.
KRIZA Ildikó
1988 A népballada-kutatás története. *Magyar Néprajz.* V. köt. *Népköltészet.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 267–277.
1993 *Felsőnyéki halotti búcsúztatók.* Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet.

KUNT Ernő
1987 *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe*. Budapest, Gondolat Kiadó.
1990 Temetkezési szokások. In Hoppál Mihály – Barna Gábor (szerk.): *Magyar Néprajz.* VII. köt. *Népszokás. Néphit. Népi vallásosság.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 67–101.
KUTI Klára
2000 Ínség, koplalás, böjt: az éhezés társadalmi aspektusai. In Kuti Klára – Rásky Béla (szerk.): *Azonosságok és különbségek: mai néprajzi kutatások Ausztriában és Magyarországon.* Budapest, Osztrák Kelet- és Délkelet-Európa Intézet Budapesti Kirendeltsége – Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézete, 57–70.
KÜLLŐS Imola – SÁNDOR Ildikó (szerk.)
2009 *Két kárpátaljai parasztpróféta szent iratai.* Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.
LACZKÓ Mihály
2004 *Észre sem vettük, magyarok lettünk. Moldvai csángómagyarok Magyarországon*. Bonyhád, Egyházaskozári Önkormányzat.
LAHOVARI, George Ioan
1898 *Marele dicţionar geografic al Romîniei V.* Bucureşti, Societatea Geografică Romînă.
LAMMEL Annamária – NAGY Ilona
1985 (1995) *Parasztbiblia. Magyar népi biblikus történetek*. Budapest, Gondolat Kiadó.
1999 Látni, ami nem létezik: néphit és percepció. In Benedek Katalin – Csonka-Takács Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet, 311–320.
LANG, Andrew
1900 *The Making of Religion*. Oxford, University of St. Andrews.
LANG, Bernard
2007 *Menny és pokol. Túlvilághit az ókortól napjainkig.* Budapest, Corvina.
LANTOSNÉ Imre Mária
2000 A népi vallásosság szerepe a kisebbségek életében – három baranyai példa nyomán. *Néprajzi Látóhatár* IX, 3–4. sz. 335–364.
2001 Szűz Mária kultusz és ikonográfia a pécsi egyházmegyében. In Barna Gábor (szerk.): *Boldogasszony: Szűz Mária tisztelete Magyarországon és Közép-Európában*. Szeged, Szegedi Tudományegyetem Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszék, 259–278.
2006 Festett szobabelsők és szakrális ábrázolások. In Selmeczi Kovács Attila (szerk.): *Lélek és Élet. Ünnepi kötet S. Lackovits Emőke tiszteletére*. Veszprém, Veszprém Megyei Múzeum Igazgatósága, 102–107.
LATHMAN, E. James
1987 Bread. In Mircea Eliade et al. (eds.): *The Encyclopedia of Religion 1–13*. New York – London, Collier Macmillan, 301–302.
LÁNG János
1971 A pszüché fogalmának kialakulása és fejlődése. *Magyar Pszichológiai Szemle* XXVIII, 2. sz. 221–243.
LEACH, Edmund
1996 *Szociálantropológia*. Budapest, Osiris.
LEEUW, Gerardus, van der
2001 *A vallás fenomenológiája*. Budapest, Osiris.

LE GOFF, Jacques
1984 [1981] *The Birth of Purgatory.* Chicago, The University of Chicago Press.
1988 *The Medieval Imagination.* Chicago, The University of Chicago Press.
LENGYEL Ágnes
1999 A szakrális nyomtatványok kutatásáról és jellemző jegyeiről. In Keszeg Vilmos (szerk.): *Írás, írott kultúra, folklór.* /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve, 7./ Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 160–182.
2001 Szűz Mária alakja a vallásos ponyvairodalomban. In Barna Gábor (szerk.): *Boldogasszony. Szűz Mária tisztelete Magyarországon és Közép-Európában.* Szeged, Szegedi Tudományegyetem Néprajz és Kulturális Antropológiai Tanszék, 136–151.
2006 A 19. század második felében megjelent vallásos ponyvanyomtatványok illusztrációiról. In Barna Gábor (szerk.): *Kép, képmás, kultusz.* Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológia Tanszék, 211–218.
2008 A rózsafüzér. Tárgy és folklór. In Pócs Éva (szerk.): *Tárgy, jel, jelentés. „Tárgy és folklór." Konferencia Vaján, 2005. október 7–9-én.* Budapest, L'Harmattan – Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológiai Tanszék, 372–391.
LENGYEL Ágnes – LIMBACHER Gábor
1997 *Szent és profán. Népi vallásosság a Palócföldön*. Balassagyarmat, Nógrád Megyei Múzeumok Igazgatósága.
LENGYEL László
1987 *Devóció és dekoráció. 18. és 19. századi kolostormunkák Magyarországon*. Eger, Börzsöny Reklámiroda.
LE ROY LADURIE, Emmanuel
1997 *Montaillou, egy okszitán falu életrajza (1294–1324).* Budapest, Osiris. [1975 *Montaillou, village occitan*. Paris, Gallimard.]
LÉVI-STRAUSS, Claude
1962 *Totemism*. London, Merlin Press.
1994 *Szomorú trópusok.* Budapest, Európa. [1995 *Tristes Tropiques.* New York, Atheneum.]
LIMBACHER Gábor
1993 Moldvai magyarok kacsikai búcsújárása Nagyboldogasszony ünnepkor. In Halász Péter (szerk.): *„Megfog vala szokcor apám kezemtül…"*. Budapest, Lakatos Demeter Csángómagyar Kulturális Egyesület, 95–100.
2006 Kép, képmás, kultusz a Palócföldön. In Barna Gábor (szerk.): *Kép, képmás, kultusz*. Szeged, Szegedi Tudományegyetem Néprajz és Kulturális Antropológiai Tanszék, 219–231.
LISZKA József
1995 *„Szent képek tisztelete". Dolgozatok a népi vallásosság köréből.* Dunaszerdahely, Lilium Aurum.
LONG, Bruce J.
1987 Demons. In Mircea Eliade et al. (eds.): *The Encyclopedia of Religion 1–13*. New York – London, Collier Macmillan, 282–288.
LOSONCZI Ágnes
1984 Az egészség és betegség társadalmi szabályozottsága. In Hoppál Mihály – Szecskő Tamás (szerk.): *Életmód: modellek és minták*. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont, 181–200.
1989 *Ártó-védő társadalom*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

LOVÁSZ Irén
2001 Az imádkozásról. In Barna Gábor (szerk.): *„Nyisd meg, Uram, szent ajtódat…" Köszöntő kötet Erdélyi Zsuzsanna 80. születésnapjára*. Budapest, Szent István Társulat, 3–25.
2005 *Szakrális kommunikáció*. Budapest, Európai Folklór Intézet.
LOVAS KISS Antal
2004 Pap, közösség, hatalom. *Ethnica* VI, 4. sz. 129–135.
LÖWITH Karl
1966 *Világtörténelem és üdvtörténet. A történetfilozófia teológiai gyökerei.* Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
LUBY Margit
2002 *A parasztélet rendje*. Budapest, Nap Kiadó.
LUKÁCS László
2006 Húsvéti tojásjátékok. In Selmeczi Kovács Attila (szerk.): *Lélek és Élet. Ünnepi kötet S. Lackovits Emőke tiszteletére*. Veszprém, Veszprém Megyei Múzeum Igazgatósága, 159–169.
LÜKŐ Gábor
2002 *A moldvai csángók. A csángók kapcsolatai az erdélyi magyarsággal*. Budapest, Táton.
MACFARLANE, Alan
1970 *Witchcraft in Tudor and Stuart England*. London, Routledge.
MADAS Edit – SZUROMI Szabolcs Anzelm
2006 Prédikáció. In *Magyar Katolikus Lexikon XI*. Budapest, Szent István Társulat, 249–252.
MAGYAR László
1989 *Bevezetés a kísértettanba*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
MAGYAR Zoltán
1994 Vallás és etnikum kapcsolata egy moldvai csángó faluban. *Néprajzi Látóhatár* III, 1–2. sz. 75–88.
MALINOWSKI, Bronislaw
1936 *The Foundation of Faith and Morals.* London, Oxford University Press.
1972 *Baloma: válogatott írások*. Budapest, Gondolat.
1974 *Magic, Science and Religion.* London, Souvenir Press.
MANGA János
1979 *Palócföld*. Debrecen, Gondolat.
1978 A hitvilág és a hitélet változása. In Bodrogi Tibor (szerk.): *Varsány. Tanulmányok egy északmagyarországi falu társadalomnéprajzához*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 375–412.
1968 *Ünnepek, szokások az Ipoly mentén*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
MANNHARDT, Wilhelm
1904 *Wald- und Feldkulte*. I–II. Berlin, Gebrüder Borntraeger.
MANSELLI, Raoul
1984 Népi vallás és népi vallásosság a középkorban. In Székely György (szerk.): *Eszmetörténeti tanulmányok a magyar középkorról*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 199–213.
MARÓT Károly
1933 Vallás és mágia. *Ethnographia* XLIV, 31–44.
1940 Rítus és ünnep. *Ethnographia* LI, 143–187.
MARWICK, Max (ed.)
1970 *Witchcraft and Sorcery. Selected Readings*. Northampton, Penguin Books.

MAUSS, Marcel
1971 Az imádság. In Ferge Zsuzsa (szerk.): *Francia szociológia*. Budapest, Közigazgatási és Jogi Könyvkiadó, 132–160.
2003 Az imádság. In Simon Róbert (szerk.): *A vallástörténet klasszikusai*. Budapest, Osiris, 624–640.
MÁRTON Gyula
1972 *A moldvai csángó nyelvjárás román kölcsönszavai*. Bukarest, Kriterion.
MÁTYUS Zsuzsanna
2004 A magánélet válsághelyzetei és kríziseket kezelő specialisták egy erdélyi faluban. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság.* /Tanulmányok a transzcendensről, IV./ Budapest, Balassi Kiadó, 369–381.
MCDANNELL, Colleen – LANG, Bernhard
2001 *A menny története*. Budapest, Xéni Art.
MCGINN, Bernard
1995 *Antikrisztus. Az emberiség kétezer éve a gonosz bűvöletében*. Budapest, AduPrint.
MCGUIRE, B. Meredith
1995 *Religion. The Social Context.* USA, Trinity University.
MEINOLF Arens
2005 A moldvai magyarok/csángók kutatásának feladatai. In Pozsony Ferenc – Kinda István (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 336–351.
MEINOLF, Arens – BEIN, Daniel
2004 Katolikus magyarok Moldvában. In Miskolczy Ambrus (szerk.): *Rendhagyó nézetek a csángókról*. Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem – Román Filológia Tanszék, 111–156.
MESLIN, Michel
1987 Baptism. In Mircea Eliade et al. (eds.): *The Encyclopedia of Religion 1–13*. New York – London, Collier Macmillan, 59–63.
MIKECS László
1941 (1989) *Csángók*. Budapest, Bolyai Akadémia.
1944 *A moldvai katolikusok 1646–47. évi összeírása*. Kolozsvár, Erdélyi Múzeum Egyesület.
MOHAY Tamás
1993a „Megszenteltessék áldott szent neved…". *Pannonhalmi Szemle* I, 2. sz. 51–66.
1993b Temetés a moldvai Frumószában. *Művelődés* XLII, 11. sz. 41–45.
1994 *„Virág Jézus benne van…" Magyar imák Moldvából.* /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve, 2./ Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 244–261.
1997 Temetés a moldvai Frumószában. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 96–105.
1999 A népi vallásosságról. *Magyar Tudomány* XLIV, 5. sz. 535–548.
2002 „Anyámtól tanultam, nem a templomba". Miatyánk változatok Moldvából. In Bazsányi Sándor et al. (szerk.): *Útjaidon. Ünnepi kötet Jelenits István 70. születésnapjára.* Budapest, Magyar Piarista Rendtartomány Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, 45–57.
2004 Szentképek a falon: hagyományok és nemzedékek. In Andrásfalvy Bertalan – Domokos Mária – Nagy Ilona (szerk.): *Az idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos születésnapjára*. Budapest, L'Harmattan, III. 7–32.

2008 *Töredék az ünnepről.* Budapest, Nap Kiadó.
2009 *A csíksomlyói pünkösdi búcsújárás. Történet, eredet, hagyomány.* Budapest, L'Harmattan Kiadó.
MOHÁCSEK Magdolna – VITOS Katalin
2005 Migráció és településfejlődés. A magyarfalusi vendégmunkások fogyasztói szokásai. In Kinda István – Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 214–225.
MOLDOVÁN Domokos
1985 „Ha megyek látomásba…" *Filmkultúra* XXI, 11. sz. 76–93.
1993 „Ha megyek látomásba…" In Halász Péter (szerk.): *„Megfog vala apám szokcor kezemtül…"* Budapest, Lakatos Demeter Csángómagyar Kulturális Egyesület, 131–146.
MOLNÁR Attila Károly
2002 A vallás jelentésének megalkotása. In Ablonczy Balázs et al. (szerk.): *Hagyomány, közösség, művelődés. Tanulmányok a hatvanéves Kósa László születésnapjára.* Budapest, BIP, 52–63.
MOLNÁRFI Tibor
2005 Öngyilkosság. In *Magyar Katolikus Lexikon X.* Budapest, Szent István Társulat, 302–316.
MOREL, Julius
2007 *Radikális egyházreform. A katolikus egyház válsága az 1950-től napjainkig tartó időszakban, megújulásra ösztönző tények és vallásszociológiai elemzések.* Budapest, Balassi Kiadó.
MORGAN, David
1998 *Visual piety. A history and theory of popular religious images.* Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.
MORVAY Judit
1979 Házasság. In *Magyar Néprajzi Lexikon II.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 499–500.
MÓD László – SIMON András (szerk.)
2002 *A hajtástól az újborig: a szőlő és bor ünnepei Lendva vidéken.* Lendva, Magyar Nemzetiségi Művelődési Intézet.
2010 *Olvasó. Tanulmányok a 60 esztendős Barna Gábor tiszteletére.* Szeged, Szegedi Tudományegyetem Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszék.
MURADIN László
1994 A kétnyelvűség sajátos megnyilvánulás a moldvai csángómagyarok nyelvi tudatában. *Néprajzi Látóhatár* III., 1–2. sz. 307–310.
MÜLLER, Alois – SATTLER, Dorothea
1997 Mariológia. In Theodor Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve II.* Budapest, Szent István Társulat, 161–194.
NAGY Emőke
2003 „Megszabadultak". A születés szokásköre és hiedelmei egy moldvai székelyes csángó településen. In Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 2. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 175–187.
NAGY Ilona
1977a Eszkatológikus mondák. In *Magyar Néprajzi Lexikon II.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 731.
1977b Betegségdémonok. In *Magyar Néprajzi Lexikon I.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 266.
2001 *Apokrif evangéliumok, népkönyvek, folklór.* Budapest, L'Harmattan.
NAGY Jenő
1993 Néprajzi és nyelvészeti kutatások és eredmények a moldvai csángóság körében. In Péterbencze Anikó (szerk.): *„Moldovának szíp táiaind születtem…"* Jászberény, Papp Imre kiadása, 29–36.

NAGY Olga
1986 Vallásos élet Havadon. In Tüskés Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta…" Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Budapest, Magvető, 496–516.
1989 *A törvény szorításában. Paraszti értékrend és magatartásformák.* Budapest, Gondolat.
1990 *Világgá futó szavak. Havadi beszélgetések*. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó.
1991 Az egyházi tanítástól eltérő szokások az erdélyi református népi vallásosságban. In Fejős Zoltán – Küllős Imola (szerk.): *Vallásosság és népi kultúra a határainkon túl.* Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem, 124–131.
2001 A népi mindennapok vallásossága. In S. Lackovits Emőke – Mészáros Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 5*. Veszprém, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, 211–216.
NAGY Zoltán
2001 Az obi-ugor véres áldozatok modellje – összehasonlító elemzés. In Pócs Éva (szerk.): *Sors, áldozat, divináció.* Budapest, Janus–Osiris, 15–41.
2006 Az isten és az ördög huzakodása. In Ekler Andrea – Mikos Éva – Vargyas Gábor (szerk.): *Teremtés. Szövegfolklorisztikai tanulmányok Nagy Ilona tiszteletére.* Budapest, L'Harmattan, 62–80.
2007 *Az őseink még hittek az ördögökben. Vallási változások a vaszjugani hantiknál.* Budapest, L'Harmattan – Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék – MTA Néprajzi Kutatóintézet.
NAGY Zsombor
2002 Arány és mérték a vallásosságban. Vázlat a hagyományos vallásosság megváltozásának elméleti modelljéhez. In Ablonczy Balázs et al. (szerk.): *Hagyomány, közösség, művelődés. Tanulmányok a hatvanéves Kósa László születésnapjára.* Budapest, BIP, 64–79.
NAVRACSICS Judit
2000 *A kétnyelvű gyermek*. Budapest, Corvina Kiadó.
NÉMETH Imre
1971 Néprajzi és szociológiai módszerek a szokáskutatásban. *Népi Kultúra – Népi Társadalom V–VI.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 13–25.
NICOLESCU, Costion
2005 *Elemente de teologie țărănească. Chipul creşin țărănesc al lui Dumnezeu*. Bucureşti, Vremea.
NIEDERMÜLLER Péter
1974 Kalendáris szokások Nyírlugoson. *Szabolcs-szatmári Szemle* IX. 4. sz. 35–54.
1981a A szokáskutatás szemiotikai aspektusai. *Előmunkálatok a magyarság néprajzához 9.* Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport.
1981b *Folklór és mindennapi élet.* Budapest, MTA KESZ.
1987 Irányzatok és módszerek a néprajzi szokáskutatásban. *Népi Kultúra – Népi Társadalom* XIV. Budapest, Akadémiai Kiadó, 291–317.
2001 A régi kerékvágásban. *Beszélő,* 7–8.
NIEDERMÜLLER Péter (szerk.)
1981 *Folklór és mindennapi élet. Válogatott tanulmányok*. Budapest, Népművelési Intézet.
NYISZTOR Tinka
1994 Az írott tojás szerepe a pusztinai húsvéti szokásokban. *Néprajzi Látóhatár* III, 1–2. sz. 167–170.
1997a „Rendes" temetések Pusztinában. A szokás szerepe a hagyományos kultúrában. In Pozsony

Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 106–112.

1997b A gyertya használata mindenszentek és halottak napján Pusztinában. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 113–122.

2009 Egy gazdálkodó család hétköznapi táplálkozása Moldvában. *Korall* 35. sz. 72–98.

NYÍRI Kristóf – SZÉCSI Gábor (szerk.)

1998 *Szóbeliség és írásbeliség. A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig.* Budapest, Áron László Könyvkiadó.

NYÍRI Tamás

1975 Homo festivus. In Szennay András (szerk.): *Régi és új a liturgia világából.* Budapest, Szent István Társulat, 138–152.

OHLY, Friedrich

1986 A szavak szellemi jelentése a középkorban. In Pál József (szerk.): *Ikonológia és műértelmezés* 1–2. Szeged, József Attila Tudományegyetem Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, 229–265.

OLÁH Andor

1986 *„Fűbe-fába orvosság".* Budapest, Békés Megyei Tanács.

OLTEANU, Antoaneta

2004 *Dicţionar de mitologie. Demoni, duhuri, spirite.* Bucureşti, Editura Paideia.

1999 Farmece de ursită. Alungarea rivalei în moarte. In uő: *Şcoala de solomonie. Divinaţie şi vrăjitorie în context comparat.* Bucureşti, Editura Paideia, 549–593.

ORBÁN Balázs

1868–1873 *Székelyföld leírása.* Pest, Ráth–Tettey.

OTTO, Rudolf

1997 *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz.* Budapest, Osiris. [1929 (1991) *Das Heilige.* München, Gotha, Klotz.]

PAIS István

1974 *Ember és vallás. Adalékok a vallás kritikájához és struktúrájához.* Budapest, Akadémiai Kiadó.

PAPP Bernadette

2004 „Szent levél, melyet a mi urunk Jézus Krisztus csudálatosképpen az ő földén lakó népeihez küldött." Az Istenanya pokoljárása és más apokrif iratok egy ponyván. In Barna Gábor (szerk.): *Rítusok, folklór szövegek.* Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz, 333–358.

PAPP Richárd

2003 *Etnikus vallások a Vajdaságban?* Budapest, MTA – Kisebbségi Kutatóintézet.

PAPP Géza

1998 Halotti ének. In *Magyar Katolikus Lexikon IV.* Budapest, Szent István Társulat, 555.

PÁKAY Viktória

2008 A szent és laikus gyógyítók társadalmi szerepe Kárpátalján. In Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek.* /Tanulmányok a transzcendensről, VI./ Budapest, Balassi Kiadó, 395–403.

PÁL József – ÚJVÁRI Edit (szerk.)

1997 *Szimbólumtár: jelképek, motívumok, témák az egyetemes és a magyar kultúrából.* Budapest, Balassi Kiadó.

PÁLFALVI Pál
1997 A pusztinai temető növényvilágáról. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 123–149.
PÁPAI Virág
2005 Egy neoprotestáns család Klézsén. In Pozsony Ferenc – Kinda István (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 193–213.
PÁRHONYI Tímea
2004 Egy javasasszony szerepei. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság.* /Tanulmányok a transzcendensről, IV./ Budapest, Balassi Kiadó, 246–283.
PÁVAI István
1994 Zenés-táncos hiedelmek a moldvai magyaroknál. *Néprajzi Látóhatár* III, 1–2. sz. 171–187.
1996 Vallási és etnikai identitás konfliktusai a moldvai magyaroknál. *Néprajzi Értesítő* LXXVIII, 7–27.
2005 Zenés-táncos hiedelmek Moldvában. In uő: *Zene, vallás, identitás a moldvai magyar népéletben*. Budapest, Hagyományok Háza, 98–121.
PENAVIN Olga
1988 *Népi kalendárium.* Újvidék, Fórum.
PENTIKÄINEN, Juha
1978 *Oral Repertoire and World View.* /Folklore Fellows' Communications, 219./ Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia.
1989 The Dead without Status. In R. Kvideland – H. K. Sehmsdorf (eds.): *Nordic Folklore.* Bloomington, Indiana University Press, 128–134.
PERLICZI János Dániel
[1740] 2005 *Medicina Pauperum. Az az Szegények számára való házi orvosságoknak az köztök leginkább és leg-gyakrabban uralkodni szokott nyavalyák ellen való alkalmasztatás.* Salgótarján, Nógrád Megyei Levéltár. (Reprint.)
PETERCSÁK Tivadar
1985 *Népszokások Filkeházán*. Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem.
PETI Lehel
2003a A fekete mágia szociális egyensúlyellenőrző szerepe a moldvai csángó falvakban. A lopás hiedelmei. In Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 158–173.
2003b Mítosz és mágia. A trunki orvos rózsaillatú kútjának mítosza. *Korunk* XIV, 9. sz. 25–37.
2003c A lopás fekete mágiával való kezelése. *Korunk* XIV, 9. sz. 29–33.
2004 Elromlott a világ. Egy mítosz archetipológiája, avagy a moldvai csángók időszemléletéről. In Tánczos Vilmos (szerk.): *Képek a folklórban. Tanulmányok az archetipikus szimbolizáció köréből.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 39–58.
2005a Vallási mozgalom a Bákó környéki falvakban. In Pozsony Ferenc – Kinda István (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 157–192.
2005b Identitásmodelláló tényezők a moldvai csángó falvakban. *Tabula* 8 (2), 201–217.
2005c Szakrális térátélés és szimbolikus ellenőrzése egy csángó falu környezetében. *Korunk* XVI, 2. sz. 62–67.
2006 Egyházi monopolisztikus stratégiák egy moldvai csángó faluban. *Nyelvünk és Kultúránk* XXXVI, 143–144, 134–148.

2007a Ritualizált közösségi látomás: a moldvai csángók napbanézése. *Székelyföld* XI, 5. sz. 99–116.
2007b Offenzív mágikus rítusok a moldvai csángó falvakban. In Szőcsné Gazda Enikő – S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 7.* Sepsiszentgyörgy–Veszprém, Székely Nemzeti Múzeum – Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, 285–309.
2008a Transznacionális életformák és szekták. A moldvai csángó falvakban jelentkező új vallási jelenségek interpretációs lehetőségeiről. In Ilyés Sándor – Peti Lehel – Pozsony Ferenc (szerk.): *Lokális és transznacionális csángó életvilágok.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 385–410.
2008b A lélekmentő. Katasztrófaélmény és imitatio Christi egy csángó asszony látomásaiban. In Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látok, szentek.* /Tanulmányok a transzcendensről, VI./ Budapest, Balassi Kiadó, 534–552.
2008c *A moldvai csángók vallásossága. Hagyományos világkép és modernizáció.* Budapest, Lucidus Kiadó.
2009 Csángók a szőkefalvi Mária-jelenésen. *Székelyföld* XIII, 3. sz. 118–136.

PETRÁS Ince János
1979 Tudósítások. In Domokos Pál Péter (összeáll., szerk.): *„…Édes hazámnak akartam szolgálni…”* Budapest, Szent István Társulat. (Első kiadás: Döbrentei Gábor kérdései s Petrás Incze feleletei a' moldvai magyarok felől. *Tudománytár* XII. 1842. 7–31, 67–98, 147–163.)
2004 *Petrás Incze János tudósítása a moldvai magyarságról.* /Bibliotheca Moldaviensis./ Csíkszereda, Hargita Kiadó.

PETZOLDT, Leander
1964–1965 *Besessenheit in Sage und Volksglauben. Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde,* 15–16.; 76–94.

PENTIKÄINEN, Juha
1989 The Dead without Status. In Kvideland, R. – Sehmsdorf, H. K. (eds.): *Nordic Folklore.* Bloomington, Indiana University Press, 128–134.

PÉNTEK János
1998 A hitélet anyanyelvisége a mai Erdélyben. In Jankovics József – Monok István Nyerges Judit (szerk.): *A magyar művelődés és a kereszténység.* Budapest–Szeged, Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság, Scriptum, 1123–1129.
1999 *Az anyanyelv mítosza és valósága.* /AESZ-füzetek, 5./ Kolozsvár.
2002 Magyar nyelvi különfejlődés a Kárpát-medencében. In A. Jászó Anna (szerk.): *Szociolingvisztikai szöveggyűjtemény.* Budapest, Tinta, 220–227.
2003 A kisebbségi magyar nyelv. In Gazda József (szerk.): *Kőrösi Csoma Sándor és a magyar nyelv.* Sepsiszentgyörgy, Kőrösi Csoma Sándor Közművelődési Egyesület, 191–202.

PICCALUGA, Giulia
1987 Calendars. In Mircea Eliade et al. (eds.): *The Encyclopedia of Religion 1–13.* New York – London, Collier Macmillan, 7–11.

PIRO Krisztina
2001a Archaikus imádságok szövegvizsgálata. In Harangozó Imre: *„Ott hul éltek vala a magyarok…” Válogatás az észak-moldvai magyarság népi emlékezetének kincsestárából.* Újkígyós, Ipolyi Arnold Népfőiskola, 89–110.
2001b Archaikus imádságok szövegvizsgálata. *Turán* IV, 3. sz. 41–52.

P. MADAR Ilona
1991 Ima, imádkozás és az ima hatása. In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében I.* Veszprém, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, 121–126.

POZSONY Ferenc
1991 Látomások a vallásos közösségek életében. In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében I.* Veszprém, Veszprémi Megyei Múzeumi Igazgatóság, 184–194.
1994a *Szeret vize martján. Moldvai csángómagyar népköltészet.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.
1994b Újesztendőhöz kapcsolódó szokások a moldvai csángóknál. *Néprajzi Látóhatár* III, 1–2. sz. 151–166.
1996 Etnokulturális folyamatok a moldvai csángó falvakban. In Katona Judit – Viga Gyula (szerk.): *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei.* Miskolc, Herman Ottó Múzeum, 173–179.
1997a Egy moldvai csángó család vallásos tárgyai. In uő (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 240–247.
1997b Vallásos tárgyak egy moldvai csángó család környezetében. In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében II.* Veszprém–Debrecen, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, 174–180.
1997c Látomások a moldvai csángó falvakban. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 248–258.
1997d Újesztendei szokások a moldvai csángóknál. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 303–323.
1998 Látomások a moldvai csángó falvakban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás.* / Tanulmányok a transzcendensről, I./ Budapest–Pécs, Balassi Kiadó, 72–80.
2000 *„Adok nektek aranyvesszőt…": dolgozatok erdélyi és moldvai népszokásokról.* Csíkszereda, Pro-Print.
2002 *Ceangăii din Moldova.* Cluj Napoca, Asociația Etnografică Kriza János.
2005a Egyházi élet a moldvai magyar közösségekben. In uő: *A moldvai csángó magyarok.* Budapest, Gondolat Kiadó – Európai Folklór Intézet, 58–94.
2005b Az erkölcsi és a jogi értékrend működése. In uő: *A moldvai csángó magyarok.* Budapest, Gondolat Kiadó – Európai Folklór Intézet, 185–19l.
2005c Samanizmus és medvekultusz Moldvában? In uő: *A moldvai csángó magyarok.* Budapest, Gondolat Kiadó – Európai Folklór Intézet, 125–134.
2005d *A moldvai csángó magyarok.* Budapest, Gondolat Kiadó – Európai Folklór Intézet.
2006a *Erdélyi népszokások. Egyetemi jegyzet.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság – Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék.
2006b Jánó Ilona látomásairól. In Kóka Rozália (közread.): *„Beteljesítem Isten akaratját…" A lészpedi szent leány látomásai.* Pécs–Budapest, Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Tanszék – L'Harmattan, 223–229.
2008 Társadalmi élet a moldvai csángó falvakba. In Ilyés Sándor – Peti Lehel – Pozsony Ferenc (szerk.): *Lokális és transznacionális csángó életvilágok.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 289–311.
POZSONY Ferenc et al. (szerk.)
2006 *Csángó bibliográfia.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.
PÓCS Éva
1963 Kötés és oldás a magyar néphitben. *Ethnographia* LXXIV, 565–612.
1964 Zagyvarékas néphite. *Néprajzi Közlemények* IX, 3–4.
1977a Átok. In *Magyar Néprajzi Lexikon I.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 166–167.
1977b Angyal. In *Magyar Néprajzi Lexikon I.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 102–103.

1979a Ima. In *Magyar Néprajzi Lexikon II.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 626–627.
1979b A népi gyógyászat és a néphit kutatásának határterületei. In Antall József – Buzinkay Géza (szerk.): *Népi gyógyítás Magyarországon.* Budapest, Medicina Kiadó, 61–75.
1979c Isten. In *Magyar Néprajzi Lexikon II.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 648–649.
1979d A magyar néphit ún. természetfeletti lényei. *Ethnographia* XV, 331–341.
1980a Lélek. In *Magyar Néprajzi Lexikon III.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 438–440.
1980b A falu hiedelemvilágának összetevői. In Szemerkényi Ágnes (szerk.): *Nógrádsipek. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu mai folklórjáról.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 269–358.
1980c Népi vallásosság. In *Magyar Néprajzi Lexikon III.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 731–733.
1980e A hiedelmek funkciója a mai falun. In Frank Tibor – Hoppál Mihály (szerk.): *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat, 1–2.* Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont, 300–314.
1981a Ráolvasás. In *Magyar Néprajzi Lexikon IV.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 304–305.
1981b Rontás. In *Magyar Néprajzi Lexikon IV.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 369.
1981c Ördög. In *Magyar Néprajzi Lexikon IV.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 127–128.
1981d Szentelmények. In *Magyar Néprajzi Lexikon IV.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 650–652.
1982a Túlvilág. *Magyar Néprajzi Lexikon V.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 365–366.
1982b Kenyér és lepény – A régi nyersanyag és technológia szerepe a halottkultuszban. In Hoppál Mihály – Novák László (szerk.): *Halottkultusz.* Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 184–199.
1983 Tér és idő a néphitben. *Ethnographia* XCIV, 177–206.
1984 Egyházi benedikció – paraszti ráolvasás. In Hofer Tamás (szerk.): *Történeti antropológia.* Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 109–137.
1986a *Szem meglátott, szív megvert. Magyar ráolvasások.* Budapest, Helikon Kiadó.
1986b A „gonoszűzés" mágikus és vallásos szövegei. Adatok ráolvasóink egyházi kapcsolataihoz. In Tüskés Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta…" Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Budapest, Magvető Könyvkiadó, 213–251.
1990 Néphit. In *Magyar Néprajz VII.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 527–692.
1995 Malefícium-narratívok – konfliktusok – boszorkánytípusok. (Sopron vármegye 1529–1768). *Népi kultúra, népi társadalom XVIII.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 9–66.
1997a Lélekképzetek: mara/mahr/mora és werwolf. In uő: *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 36–41.
1997b *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
1998 Transz és látomás Európa népi kultúráiban. In uő (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás.* / Tanulmányok a transzcendensről, I./ Budapest, Balassi Kiadó, 15–55.
2000 Sors, bábák, boszorkányok. Archaikus sorsképzetek Közép-Kelet-Európa hiedelemrendszereiben. In uő (szerk.): *Sors, áldozat, divináció.* Budapest, Janus–Osiris, 201–243.
2001a Átok, rontás, divináció: boszorkányság a vallás és mágia határán. In uő: *Két csíki falu néphite a századvégen.* Budapest, Európai Folklór Intézet, Osiris, 419–459.
2001b Démoni megszállottság és ördögűzés Közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben. In uő (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában*. Pécs – Budapest, Pécsi Tudományegyetem Néprajz Tanszék – L'Harmattan, 137–198.
2001c Megszálló halottak – halotti megszállottság. In uő (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág.* /Tanulmányok a transzcendensről, II./ Budapest, Balassi Kiadó, 119–139.

2001d Az asztal és a tűzhely, avagy hol van a szentsarok. In Hála József et al. (szerk.): *Számadás. Tanulmányok Paládi-Kovács Attila tiszteletére*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete, 375–388.
2002a Boszorkányság a vallás és mágia határán. In uő: *Magyar néphit Közép- és Kelet Európa határán. Válogatott tanulmányok I.* Budapest, L'Harmattan, 239–264.
2002b Ünnep, rítus és időszemlélet a parasztság hagyományos kultúrájában. In Árva Judit – Gyarmati János (szerk.): *Közelítések az időhöz*. /Tabula könyvek, 3./ Budapest, Néprajzi Múzeum, 134–151.
2002c Kereszteletlenek, zivatardémonok és az ördög. In uő: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán. Válogatott tanulmányok I.* Budapest, L'Harmattan, 64–77.
2003 Megszállottságjelenségek, megszállottságrendszerek. Néhány közép-kelet-európai példa. *Népi Kultúra – Népi Társadalom* XXI. Kl. Budapest, Akadémiai Kiadó, 211–271.
2004 Igézet, szemverés: a nézéssel való rontás hiedelmei és rítusai. In uő (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. /Tanulmányok a transzcendensről, IV./ Budapest, Balassi Kiadó, 403–435.
2005a Vízkereszt és Szent György napja Gyimesközéplokon. In Bárth Dániel (szerk.): *Ünneplő. Írások Verebélyi Kincső születésnapjára.* Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Folklore Tanszék, 149–164.
2005b *Magyar néphit Közép- és Kelet Európa határán*. Budapest, L'Harmattan.
2006a Rontás. In *Magyar Katolikus Lexikon XI.* Budapest, Szent István Társulat, 706.
2006b Ráolvasás. In *Magyar Katolikus Lexikon XI*. Budapest, Szent István Társulat, 479–480.
2006c Jánó Ilona és az újkori magyar látomások. In Kóka Rozália (közread.): *„Bételjesítem Isten akaratját…" A lészpedi szent leány látomásai*. Pécs–Budapest, Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan, 230–251.
2006d „Kősziklák hasadnak". Csodák és lehetetlenségek a folklórban. In Ekler Andrea – Mikos Éva – Vargyas Gábor (szerk.): *Teremtés. Szövegfolklorisztikai tanulmányok Nagy Ilona tiszteletére*. Budapest, L'Harmattan, 233–269.
2007 Kultusz, emlékezet, dekoráció. A házbelső díszítése Gyimesközéplokon. In Szemerkényi Ágnes (szerk.): *Folklór és vizuális kultúra*. Budapest, Akadémiai Kiadó 382–410.
2008a „Rajtunk is történt nagy csoda". Beszélgetések és elbeszélések a természetfelettiről. In uő (szerk.): *„Vannak csodák, csak észre kell venni". Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben 1.* Pécs–Budapest, Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan, 279–351.
2008b Szőkefalva/Seuca: egy új kegyhely új üzenetei. In uő (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* Tanulmányok a transzcendensről VI. Budapest, Balassi Kiadó, 484–504.

PÓCS Éva (szerk.)
1998 *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről, I./ Budapest–Pécs, Balassi Kiadó – University Press.
2001a *Sors, áldozat, divináció.* Budapest, Janus–Osiris.
2001b *Demonológia és boszorkányság Európában.* Budapest–Pécs, L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék.
2001c *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. /Tanulmányok a transzcendensről, II./ Budapest, Balassi Kiadó.
2001c *Két csíki falu néphite a századvégen*. Budapest, Európai Folklór Intézet – Osiris.

2002a *Mikrokozmosz – makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* / Tanulmányok a transzcendensről, III./ Budapest, Balassi Kiadó.
2002b *Közösség és identitás.* Budapest, L'Harmattan – Pécsi Tudományegyetem Néprajz Tanszék.
2003 *Folyamatok és fordulópontok. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére.* Budapest, L'Harmattan – Pécsi Tudományegyetem Néprajz Tanszék.
2004a *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről, IV./ Budapest, Balassi Kiadó.
2004b *Múlt és jelen. Tudományos konferencia a Pécsi Tudományegyetem Néprajz Tanszékének 10 éves jubileumán 2001. szeptember 17–18-án.* Budapest, L'Harmattan – Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.
2004c *Rítus és ünnep az ezredfordulón. Tudományos konferencia Marcaliban, 2002. május 13–15.* Budapest, L'Harmattan – Marcali Városi Helytörténeti Múzeum.
2007 *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről, V./ Budapest Balassi Kiadó.
2008a *Démonok, látók, szentek. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről, VI./ Budapest, Balassi Kiadó.
2008b *Tárgy, jel, jelentés. „Tárgy és folklór." Konferencia Vaján, 2005. október 7–9-én.* Budapest, L'Harmattan – Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.
2008c *„Vannak csodák, csak észre kell venni". Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben.* Budapest, L'Harmattan – Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.
2010 *Mágikus és szakrális medicina. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* / Tanulmányok a transzcendensről, VII./ Budapest, Balassi Kiadó.

PÓCS Éva – NAGY Ilona
1980 Kísértet. In *Magyar Néprajzi Lexikon III.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 207–208.

POPESCU, Teo
2005 Exorcizare ca în Evul Mediu, încheiată tragic, la Tanacu-Vaslui. Răstignita de preotul Diavolului. *Eveniment,* nr. 4124. 3.

PRESTON, J. James
1987 Purification. In Mircea Eliade et al. (eds.): *The Encyclopedia of Religion 1–13*. New York – London, Collier Macmillan, 91–100.

PRIMIANO, Leonard Norman
1995 Vernacular. Religion and Search for Method in Religious Folklife. *Western Folklore*, 54. 37–56.

RADER, Rosemary
1987 Fasting. In Mircea Eliade et al. (eds.): *The Encyclopedia of Religion 1–13*. Collier Macmillan, New York – London, 286–290.

RADÓ Polikárp
1973 *A megújuló istentisztelet.* Budapest, Ecclesia.

RAHNER, K. – MODEHN, Ch.
1987 *Népi vallásosság.* Bécs–Budapest, OMC.

RAPCSÁNYI László (szerk.)
1976 *Bibliai elemek a magyar néphagyományban.* Budapest, k. n.

REDCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald
2004 *Struktúra és funkció a primitív társadalmakban*. Debrecen, Csokonai Kiadó.

REDFIELD, Robert
1956 *Peasant Society and Culture: An Antropological Approach to Civilization*. Chicago, University of Chicago Press.
1965 *The Little Community. Peasant Society and Culture.* Chicago, The University of Chicago Press.
REVEL, Jacques
2001 Történelem földközelből. In Giovanni Levi: *Egy falusi ördögűző és a hatalom*. Budapest, Osiris, 5–35.
RÉAU, Louis
1986 Az ikonográfia meghatározása és alkalmazásai. In Pál József (szerk.): *Ikonológia és műértelmezés.* Szeged, József Attila Tudományegyetem Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék, 267–290.
RÉSŐ ENSEL Sándor
1867 *Magyarországi népszokások*. Budapest, Emich.
RIES, Julien
2003 *A szent antropológiája: a homo religiosus eredete és problémája*. Budapest, Typotex.
Rituale Romanum
1980 *Szentelések és áldások a Rituale Romanum alapján*. Budapest, Országos Liturgikus Tanács.
RIVIÈRE, Claude
1987 Soul. In Mircea Eliade et al. (eds.): *The Encyclopedia of Religion 1–13*. New York – London, Collier Macmillan, 426–431.
RONSDORF, Hans-Jörg
2011 *És mégis élnek a halottak. A lélek halhatatlansága*. Budapest, Evangéliumi Kiadó.
ROSTA Gergely
2000 A vallásosság dimenziói és típusai. In Dr. Bánlaky Éva – Karczub Gyula (szerk.): *Pszichológusok – teológusok a hitről*. Budapest, Faludi Akadémia – Katolikus Pszichológusok Baráti Köre, 95–106.
RÓHEIM Géza
1913 A halálmadár. *Ethnographia* XXIV, 23–36.
1925 *Magyar néphit és népszokások*. Budapest, Athenaeum.
RÓZSA Huba
1997 *Kezdetkor teremtette Isten. A bibliai őstörténet magyarázata (Ter 1–11)*. Budapest, Jel Kiadó.
RÖHRICH, Lutz
1966 Az ördög alakja a népköltészetben. *Ethnographia* LXXXVII, 212–228.
RUBIN, Miri
2009 *Emotion and Devotion. The Meaning of Mary in Medieval Religious Cultures*. Budapest – New York, Central European University Press.
RUDASNÉ BAJCSAY Márta
2009 Egy kötetlen műfaj kötöttségei. *Ethnographia* CXX, 355–373.
RUŞTI, Doina
2005 *Dicţionar de simboluri din opera lui Mircea Eliade*. Bucureşti, Tritonic.
RUZSICZKY Éva
2007 Szentek. In *Magyar Katolikus Lexikon XII*. Budapest, Szent István Társulat, 937–938.
RUZSICZKY Éva – GÁL Ferenc
2005 Őrangyal. In *Magyar Katolikus Lexikon X*. Budapest, Szent István Társulat, 321–322.

RUZSICZKY Éva – VARGA József – SZUROMI SZABOLCS Anzelm
2008 Templom. In *Magyar Katolikus Lexikon XIII.* Budapest, Szent István Társulat, 820–827.
SALANDRI, Josef
1866 *Katehismul elementar Romano-Catolică – Elemi hittan*. Iaşi, Jászvásári Püspökség.
SANDU, Dumitru
2001 Cum ajungi intr-un sat sărac: drumul sociologic. *Sociologie Românească* 1–4. sz. 153–171.
SÁNDOR Klára
1998 A nyelvcsere és a vallás összefüggése a csángóknál. In Jankovics József – Monok István – Nyerges Judit (szerk.): *A magyar művelődés és a kereszténység.* Budapest–Szeged, Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság, Scriptum, 1130–1150.
SÁRI Zsolt
2000 *Egy ünnep mindennapjai. Adalékok a magyarországi úrnapi kultusz néprajzához.* Debrecen, Ethnica.
SÁROSI Bálint
1963 Sirató és keserves. *Ethnographia* LXXIV, 117–122.
SCHEMANN, Alexander – CLÉMENT, Oliver
2007 *A nagyböjt és a húsvéti titok. Aszkézis és liturgia az ortodox egyházban*. Budapest, Kairosz Kiadó.
SCHMITT, Jean-Claude
1998 *Ghosts in the Middle Ages. The Living and the Dead in Medieval Society.* Chicago–London, The University of Chicago Press.
SCHRAM Ferenc
1972a *Turai népszokások*. Szentendre, Pest Megyei Múzeumok Igazgatósága.
1972b Sirató énekek és Mária-siratók. *Vigilia* XXXVII, 682–683.
SCHÜTZ, Christian
1993 *A keresztény szellemiség lexikona*. Budapest, Szent István Társulat.
SCHARTZ Elemér
1928 Vallási néprajz. *Ethnographia* XXXIX, 165–168.
SEIBERT, Jutta
1986 *A keresztény művészet lexikona*. Budapest, Corvina.
SELMECZI KOVÁCS Attila
2006 *Lélek és Élet. Ünnepi kötet S. Lackovits Emőke tiszteletére.* Veszprém, Veszprém Megyei Múzeum Igazgatósága.
SERES András
1991 Kántorkodás a moldvai magyarok körében. In S. Lackovits Emőke (szerk.)*: Népi vallásosság a Kárpát-medencében I.* Veszprém, Veszprém Megyei Múzeum Igazgatósága, 222–224.
SERES András – SZABÓ Csaba
1991 *Csángómagyar daloskönyv (1972–1988).* Budapest, Héttorony Könyvkiadó.
SHARMA, Arvind
1987 Devils. In Mircea Eliade et al. (eds.): *The Encyclopedia of Religion 1–13*. New York – London, Collier Macmillan, 319–321.
SILLING István
2000 Kilencedek a Bácskai Kupuszinán. In L. Imre Mária (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében III.* Pécs–Veszprém, Veszprém Megyei Múzeum Igazgatósága, 277–288.
S. LACKOVITS Emőke
1991 Vallásos ábrázolások és feliratok a Közép-Dunántúli paraszti kultúrában. In uő: *Népi*

vallásosság a Kárpát-medencében. Veszprém, VEAB Néprajzi Munkabizottság – Caritas Transsylvania, 44–66.

2000a A vallásos élet felekezeti és területi jellemzői Közép-Dunántúlon (17–20. század). *Néprajzi Látóhatár* 3–4. sz. 175–189.

2000b *Az egyházi esztendő jeles napjai, ünnepi szokásai a bakonyi és Balaton-felvidéki falvakban: Bálint Sándor emlékére*. Veszprém, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatósága.

2002 Kultikus hely, szakrális, liturgikus, felekezeti tér. A vallásgyakorlás színtere a közép-dunántúli református közösségekben. *Néprajzi Látóhatár* 1–4. sz. 157–169.

2006 *„Istenes életre késztető alkotások". A népi vallásosság és hitélet emlékei*. Veszprém, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatósága.

SMITH, I. Jane

1987 Afterlife. In Mircea Eliade et al. (eds.): *The Encyclopedia of Religion 1–13*. New York – London, Collier Macmillan, 107–116.

SPILMANN József

1979 Történelmi reflexiók a népi orvoslás és az orvostudomány viszonyáról. In Antall József – Buzinkay Géza (szerk.): *Népi gyógyítás Magyarországon*. Budapest, Medicina Kiadó, 35–50.

SPIRO, Melford

1966 „Religion: Problems of definition and explanation". In M. Banton (ed.): *Anthropological Approches to the Study of Religion*. London, Tavistock.

SOMLAI Péter

1997 *Szocializáció. A kulturális átörökítés és a társadalmi beilleszkedés folyamata*. Budapest, Corvina.

STEKOVICS Rita

1993 Cacica – a magyar misés búcsú Bukovinában. In Lukács János (szerk.): *Változás diákszemmel*. Kolozsvár, KMDSZ Néprajzi Szakosztály, 53–57.

1995 Kácsika. A római katolikus magyarok bukovinai búcsújáró helye. *Ethnographia* 106, 693–722.

STEWART, Charles

1991 *Demons and the Devil. Moral imagination in modern greek culture*. New Jersey, Princenton University Press.

STOYANOV, Yuri

1994 *The Hidden Tradition in Europe. The Secret History of Medieval Christian Heresy*. London – New York, Arkana.

STRONG, S. John

1987 Relics. In Mircea Eliade et al. (eds.): *The Encyclopedia of Religion 1–13*. New York – London, Collier Macmillan, 275–282.

SYLVESZTER Lajos

2000 *Csupa csapás az élet*. Sepsiszentgyörgy, Háromszék Kiadó.

SWARSON, G. E.

1960 *The bird of the gods: the origin of primitive beliefs*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

SWEDENBORG, Emanuel

1993 *Menny és pokol: látottak és hallottak szerint*. Debrecen, Kállai.

SZALÁNSZKI Edit (közread.)

2008 *Sajószentpéteri István, Ördög szára-bordája. „…a Dohányozás meg-töretése az Isten beszédének Pörölye által, hét prédikációkban foglalva." Tiszalök, 1712 – 1713*. Budapest, Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan.

SZABÓ Irén
2008 *A magyarországi görög katolikus vallásgyakorlat gesztusai*. Budapest, Gondolat Kiadó – Európai Folklór Intézet.
SZABÓ Zsuzsanna
2004 A sokarcú exemplum – néhány megfontolás kódexeink exemplumainak készülő katalógusához. In Bárczi Ildikó (szerk.): *Plaustrum seculi. Tanulmányok a régi prédikációirodalmunkból*. Budapest, Eötvös Kiadó, 119–140.
SZACSVAY Éva
1984 Az esztendő ünnepei. In Bárth János (szerk.): *Kecel története és néprajza*. Kecel, Kiadja Kecel nagyközség Tanácsa, 873–896.
2001 Protestáns ördögképzetek: kép és üzenet. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág.* / Tanulmányok a transzcendensről, II./ Budapest, Balassi Kiadó, 100–110.
2002 Hang, szöveg, kép: a kommunikáció változásai a templombelsők dekorációinak példáján. „Alfabetizáció az újkori Magyarországon" c. konferencia előadásai. *Acta Papensia,* 2. 1–2. 183–199.
2006 Program és tanítás a református templomok mennyezetfestésein. A „hasznos vagy tartalmas" dekoráció. In Barna Gábor (szerk.): *Kép, képmás, kultusz*. Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 258–281.
2008 Angyal képen és a dekorációban. A katolikus és protestáns angyalértelmezések ábrái. In Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek.* /Tanulmányok a transzcendensről, VI./ Budapest, Balassi Kiadó, 610–621.
SZACSVAY Éva (szerk.)
2007 *„Te csak Hang vagy…" Ravasz László kéziratos prédikációi, 1949–1963.* Pócsmegyer–Leányfalu–Budapest, Református Egyházkerület – Pócsmegyer-leányfalui Református Egyházközség – Dunamelléki Református Egyházkerület.
SZACSVAY Éva – SZALÁNSZKI Edit
2005 *A' köznép babonái és balvélekedései ellen való prédikátziók, Nagybajom 1811–1824. Budai Pál*. Budapest–Pécs, L'Harmattan – Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.
SZATHMÁRY Balázs
1930 *A moldvai magyarok közt*. Budapest, Napkelet.
SZEGEDY-MASZÁK Mihály
2001 Samuel Beckett kétnyelvűsége. In Bárdos Judit (szerk.): *Dombormű. Esszék, tanulmányok Poszler György 70. születésnapjára.* Budapest, Liget Műhely Alapítvány, 401–409.
SZEGŐ Júlia
1988 *Ismeretlen moldvai nótafák.* (Tari Lujza vál., szerk.) Budapest, Európa Könyvkiadó.
SZEMERKÉNYI Ágnes
1977 Archaikus népi imádság. In *Magyar Néprajzi Lexikon I.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 134–136.
1981 Példázat. In *Magyar Néprajzi Lexikon IV.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 224.
SZENES József
2008 *Isten Anyja, a Boldogságos Szűz Mária tisztelete a Katolikus Egyházban*. Hajdúböszörmény, Szent István Király Plébánia.
SZENDREY Ákos
1941 A halott lakodalma. *Ethnographia* LII, 44–53.

1948 *A magyar néphit kutatása*. Budapest, k. n.
1956 Babvetés. *Néprajzi Értesítő* XXXVIII, 119–128.
SZENDREY Zsigmond
1933 A néphit fehér kígyója. *Ethnographia* XLIV, 162.
1934 Népszokásaink lélektani alapjai. *Ethnographia* XLV, 3–19.
1938 A halottak, szentelmények és eljárásmódok a varázslatokban. *Ethnographia* XLIX, 32–46.
1941 Tavasz, nyár, és ősz ünnepkörének szokásai és hiedelmei. *Ethnographia* LII, 101–110.
1943 Jeles napok. In *A Magyarság Néprajza IV.* Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 269–285.
SZENIK Ilona
1996 *Erdélyi és moldvai magyar siratók, siratóparódiák és halottas énekek.* Bukarest–Kolozsvár, Kriterion.
Szentírás
2000 Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat. Budapest.
SZÉKELY Ferenc
1999 *Jeles napok, ünnepek, szokások Vasdasdon*. Székelyudvarhely, Erdélyi Gondolat.
SZÉKELY László
1995 *Csíki áhítat. A csíki székelyek vallási néprajza*. Budapest, Szent István Társulat.
SZIGETI Jenő
2004 Áldás és átok az Ószövetségben. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről, IV./ Balassi Kiadó, Budapest, 24–29.
2006 *Protestáns népi látomások a XVIII. századból, I.* Pécs–Budapest, Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan Kiadó.
2008 A bibliai gonosz angyalok. In Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek.* /Tanulmányok a transzcendensről, VI./ Budapest, Balassi Kiadó, 17–27.
SZIJÁRTÓ Zsolt
2003 „Kulturális rendszer" – egy fogalom metamorfózisa. *Tabula* 6 (2), 216–231.
SZIKSZAI Mária
1997 A „társadalmi egyensúly" kérdéséről. In Halász Péter (szerk.): *Csángó sorskérdések. Az újkígyósi tanácskozás előadásai 1994. október 28–30.* Budapest, Lakatos Demeter Csángómagyar Kulturális Egyesület, 24–27.
SZILÁRDFY Zoltán
1987 Devóció és dekoráció. „Fris kisded kép, apácza munka". In Lengyel László (szerk.): *Devóció és dekoráció. 18. és 19. századi kolostormunkák Magyarországon*. Eger, Börzsöny Reklámiroda, 16–24.
2001 Szó és kép. Az archaikus szent szövegek tükröződése az ikonográfiában. In Barna Gábor (szerk.): *„Nyisd meg, Uram, szent ajtódat…". Köszöntő kötet Erdélyi Zsuzsanna 80. születésnapjára*. Budapest, Szent István Társulat, 267–287.
2008 *A magánáhítat szentképei a szerző gyűjteményéből III. 16–21. század*. Kleine Andachtsbilder aus der Sammlung des Verfassers III. 16.–21. Jahrhundert. Szeged–Budapest, Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszék.
SZIMONIDESZ Lajos
[1928] 1988 *A világ vallásai. Primitív és kultúrvallások, iszlám és buddhizmus, zsidóság és kereszténység.* Budapest, Könyvértékesítő Vállalat.

SZIRMAY Gábor
2010 *Halotti kultusz a 17. századtól napjainkig egy magyar nemesi családban*. Debrecen, Tiszántúli Történész Társaság.
SZŐCSNÉ GAZDA Enikő
2004 A Rózsafüzér Társulatok hatása egy falu életére. In S. Lackovits Emőke – Mészáros Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 6.* Konferencia Pápán 2002. június. II. köt. Veszprém, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, 161–166.
2005 A boszorkányperek alkonya Háromszéken. *Korunk* XVI, 5. sz. 71–74.
SZŐKE Anna
2006 Írott és képi azonosítók. A képkultusz szerepe a Versec környéki magyarság fennmaradásában. In Barna Gábor (szerk.): *Kép, képmás, kultusz*. Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológia Tanszék, 146–160.
SZŰCSINÉ LACZKÓ Eszter
2004 Pelbárt angyaltana. In Bárczi Ildikó (szerk.): *Plaustrum seculi. Tanulmányok a régi prédikációirodalmunkból*. Budapest, Eötvös Kiadó, 41–70.
SZ. KRISTÓF Ildikó
2008 A demonológia funkciói: misszionáriusok és indiánok az amerikai Délnyugaton (17–18. század). In Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. /Tanulmányok a transzcendensről, VI./ Budapest, Balassi Kiadó, 115–134.
TAKÁCS József Péter
1998 Gyertya. In *Magyar Katolikus Lexikon IV.* Budapest, Szent István Társulat Kiadó, 294–296.
2000 Jóslás. In *Magyar Katolikus Lexikon V.* Budapest, Szent István Társulat, 894–899.
TARNAY Brunó
1995 *Vallástörténet – keresztény szemmel.* Pannonhalma, Bencés Kiadó.
TASI Réka
2004 17–18. századi katolikus prédikációk küzdelme a kimondhatatlannal. (A távolban maradó transzcendencia és a távolság megszüntetésének vágya a nyelvben). Debrecen, Klny. a „Könyv és Könyvtár" XXVI. kötetéből. 65–85.
TÁNCZOS Vilmos
1991 Adatok a csíksomlyói kegyhely búcsújáró hagyományainak ismeretéhez. In Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében I.* Veszprém, Veszprém Megyei Múzeumok Igazgatósága, 136–158.
1992 A moldvai csángók pünkösd hajnali keresztútjárása a Kis-Somlyó hegyen. In Asztalos Ildikó (szerk.): *Hazajöttünk… Pünkösd Csíksomlyón*. Kolozsvár, k. n., 40–49.
1994a „Temetése a temető szélében vagy az akasztottak között lesz". *Korunk* V, 6. sz. 99–101.
1994b „Feltekintek napkeletre.". Moldvai archaikus népi imádságok. *Néprajzi Látóhatár* III, 1–2. sz. 217–243.
1995a *Gyöngyökkel gyökereztél. Gyimesi és moldvai archaikus imádságok.* Csíkszereda, Pro-print Könyvkiadó.
1995b „Deákok" (parasztkántorok) moldvai falvakban. *Erdélyi Múzeum* LVII, 3–4. sz. 82–98.
1995c A nyelvváltás jelensége a moldvai csángók egyéni imarepertoárjában. *Kétnyelvűség* 3/2. 51–68.
1996a Deákok moldvai magyar falvakban. In uő: *Keletnek megnyílt kapuja. Néprajzi esszék*. Kolozsvár, Komp-Press Kiadó – Korunk Baráti Társaság, 190–222.
1996b Egy apokrif Szent Antal-ima és műfajkörnyezete. *Néprajzi Látóhatár* V, 3–4. sz. 141–150.

1997a A Szent megnyilatkozásai a moldvai és gyimesi népi imádságokban. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 224–239.
1997b A moldvai magyarok búcsúvezetői. In Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében II.* Veszprém–Budapest, Veszprém Megyei Múzeumok Igazgatósága, 148–167.
1998 Középkori szentkultusz a moldvai népi imádságokban. In Jankovics József – Monok István – Nyerges Judit (szerk.): *A magyar művelődés és a kereszténység. A IV. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus előadásai II.* Budapest–Szeged, Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság, 957–967.
1999 *Csapdosó angyal. Moldvai archaikus imádságok és életterük*. Csíkszereda, Pro-print Könyvkiadó.
2000a Messianisztikus jelképek a csángó népi imádságokban. In Balázs Géza – Csoma Zsigmond – Jung Károly – Nagy Ilona – Verebélyi Kincső (szerk.): *Folklorisztika 2000-ben*. Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, 348–366.
2000b *Eleven ostya, szép virág. A moldvai csángó népi imák képei.* Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó.
2000c Egyház, vallás – népi kultúra. In uő: *Keletnek megnyílt kapuja. Néprajzi esszék*. Csíkszereda, Komp-Press Kiadó – Korunk Baráti Társaság, 206–245.
2001a A népi imák ébresztés-motívumáról. Csángó szövegek alapján. In Barna Gábor (szerk.): *„Nyisd meg, Uram, szent ajtódat…" Köszöntő kötet Erdélyi Zsuzsanna 80. születésnapjára.* Budapest, Szent István Társulat, 27–37.
2001b A moldvai csángó archaikus népi imádságok képi egységei. In S. Lackovits Emőke – Mészáros Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 5.* Veszprém, Veszprém Megyei Múzeumok Igazgatósága, 165–182.
2001c *Nyiss kaput, angyal! Moldvai csángó népi imádságok. Archetipikus szimbolizáció és élettér.* Budapest, Püski Kiadó.
2003 Csángó reneszánsz? *Korunk* 9. sz. 61–73.
2005 Hol lakik az ördög? *Korunk* 5. sz. 62–70.
2006a *Folklórszimbólumok. Egyetemi jegyzet.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság – Babeş–Bolyai Tudományegyetem.
2006b Erdély János (1891-1983) bogdánfalvi szentember és népénekei. In Halász Péter – Domokos Mária (szerk.): *A népének, mint a hagyományos vallásgyakorlat egyik legfontosabb eleme*. Budapest, Lakatos Demeter Csángómagyar Kulturális Egyesület, 61–82.
2006c Angyalkultusz a folklórban. I–II. *Keresztény Szó* XVII. 12. sz. 5–10.; XVIII, 1. sz. 21–26.
2007 A moldvai csángók népi vallásosságának kutatása. In S. Lackovits Emőke – Szőcsné Gazda Enikő (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát medencében 7.* Sepsiszentgyörgy–Veszprém, Veszprém Megyei Múzeum Igazgatósága, II. 311–338.
2008 „Ezer level ezer angyal közepibe". Angyalkultusz a moldvai csángó folklórban. In Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* / Tanulmányok a transzcendensről, VI./ Budapest, Balassi Kiadó, 147–180.

TÁRKÁNY SZÜCS Ernő
1977 Bűn. *Magyar Néprajzi Lexikon I.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 405–406.
2008 *Jogi népszokások*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

TÁTRAI Zsuzsanna
1979 Gyász. In *Magyar Néprajzi Lexikon II.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 339–340.

1982 Virrasztás. In *Magyar Néprajzi Lexikon V.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 572–573.
1990 Jeles napok – ünnepi szokások. In *Magyar Néprajz* VII. Budapest, Akadémiai Kiadó.
TÁTRAI Zsuzsanna – KARÁCSONY MOLNÁR Erika
1997 *Jeles napok, ünnepi szokások.* Budapest, Planétás Kiadó.
TÁTRAI Zsuzsanna – SZENDREI Janka
1982 Virrasztóének. In *Magyar Néprajzi Lexikon V.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 573–574.
TEKEI Erika
1995 „Nem tudsz énekelni, gyónni, anyád nyelvén imádkozni". Imaszövegek és vallomások. In Barna Gábor – Bárdos István – Tisovszki Zsuzsanna (szerk.): *Vallásos népélet a Kárpát-medencében*. Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 168–180.
TELENKÓ Bazil Mihály
2004 A csoda áldottsága, avagy a megszentelt víz kisugárzása. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről, IV./ Budapest, Balassi Kiadó, 47–56.
THOMAS, Keith
1971 (1978) *Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seveneenth century England.* London, Weidenfeld and Nicolson.
TYLOR, Edvard Burnet
2003 Az animizmus. In Simon Róbert (szerk.): *A vallástörténet klasszikusai*. Budapest, Osiris, 291–307.
TOBER M., Linda – LUSBY, F. Stanley
1987 Heaven and Hell. In Mircea Eliade et al. (eds.): *The Encyclopedia of Religion 1–13*. New York – London, Collier Macmillan, 237–243.
TOMÁN Erzsébet
1994 Vallási élet Lujzikalagorban. In Lukács János (szerk.): *Változás diákszemmel*. Kolozsvár, KMDSZ Néprajzi Szakosztály, 43–49.
TOMISA Ilona (szerk.)
2003 *Hárompatak. Egy ismeretlen néprajzi kistáj Erdély és Moldva határában*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet.
TOMKA Miklós
1980 Vallási hiedelmek és nem vallási hiedelmek. In Frank Tibor (szerk.): *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat I.* Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont, 141–158.
1982 Vasárnapok, ünnepek, vallásgyakorlat. *Világosság* XXXIII, 5. sz. 300–306.
1988 Az egyházak változó társadalmi szerepe. In uő (szerk.): *Vallásszociológiai szöveggyűjtemény.* Budapest, Tankönyvkiadó, 127–142.
1990 A vallás mint változó rendszer. *Szociológia* 3–4. sz. 155–185.
2007 *Egyház a társadalomban*. Budapest–Piliscsaba, Loisir.
TÓTFALUSI István
1992 *Vallási vademecum.* Budapest–Szeged, Móra – Szent Gellért.
TÓTH István György
1988 Diákok (licenciátusok) a moldvai csángó magyar művelődésben a XVII. században. In Zombori István (szerk.): *Az értelmiség Magyarországon a 16–17. században*. Szeged, Csongrád Megyei Múzeumok kiadása, 139–147.
1999 Csángó hétköznapok a 17. században. *Rubicon* X, 9–10. sz. 26–29.
TÓTH János
2002 *A barkai Skapuláré Társulat története. History of the Scapular Confraternity in Barka*. Közreadja,

a bevezető tanulmányt és a mutatókat írta / Edited, the introduction and index written by: Barna, Gábor. Szeged, Szegedi Tudományegyetem, Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

TURNER, K. Alice
é. n. *A pokol története*. Budapest, General Press Kiadó.

TURNER, Victor
2002 *A rituális folyamat: struktúra és antistruktúra*. Budapest, Osiris. [1969 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structura*. Ithaca.]

TÜSKÉS Gábor
1986 A népi vallásosság kutatása Európában. Tudománytörténeti vázlat. *Ethnographia* XCVII, 75–113.

TÜSKÉS Gábor – KNAPP Éva
1993 Illusztrációk a 18. századi vallásos ponyvairodalomban. *Néprajzi Értesítő* LXXV, 143–162.
1998 Egy dunántúli parasztasszony álomelbeszélései az 1980-as években. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről, I./ Budapest, Balassi Kiadó, 366–379.
2001 *Népi vallásosság Magyarországon a 17–18. században: források, formák, közvetítők.* Budapest–Győr, Osiris–Széchényi.

ULLMANN Péter
1982 Halottvirrasztás egy mai erdélyi faluban. In Hoppál Mihály – Novák László (szerk.): *Halottkultusz*. /Előmunkálatok a magyarság néprajzához, 10./ Budapest, Akadémia Kiadó, 153–162.

ÚJVÁRY Zoltán
1967 *Kecskemaszkos szokás Hajdúdorogon*. Debrecen, Déri Múzeum.
1975, 1980 *Népszokás és népköltészet.* Debrecen, Hajdú-Bihar megyei múzeumok közleményei.
1979, 1981 *Népszokások és színjátékok*. /Folklór és Etnographia, 5./ Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem.
1980 Adalékok a kígyókultuszhoz. *Múzeumi Kurír* 34. sz. 53–57.
1990 A dramatikus népszokások interetnikus kapcsolatai a Kárpát-medencében. *Népi Kultúra –Népi Társadalom* XV. Budapest, Akadémiai Kiadó, 213–247.

VAJKAI Aurél
1947 Az ősi ember imádságai. *Ethnographia* LVIII, 1–2. sz. 237–238.

VALERIJ, Lepahin
2001 *Az ikon funkciói. Az ikon szerepe az egyházi, társadalmi életben és a mindennapokban*. Szombathely, Szláv Történeti és Filológiai Társaság.
2007 Szemantika – narráció – képiség. Megjegyzések az ikonértelmezéshez. In Ágoston Magdolna (szerk.): *A szent művészet és az ikon*. Szombathely, Szláv Történeti és Filológiai Társaság, 8–36.

VAN GENNEP, Arnold
2007 *Átmeneti rítusok*. Budapest–Pécs, MTA Néprajzi Kutatóintézet – L'Harmattan – Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.

VANYÓ László
2004 Nikodémusz Evangélium. In *Magyar Katolikus Lexikon IX*. Budapest, Szent Istvánt Társulat.

VARGA Zsuzsa
1974 Népi funkciójú képek és szobrok kutatásáról. *Ethnographia* LXXXV, 2–3. sz. 454–465.
1980a Kegykép. In *Magyar Néprajzi Lexikon III*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 116–117.

1980b Mária-ház. In *Magyar Néprajzi Lexikon III.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 520.
1981 Nyomat. In *Magyar Néprajzi Lexikon IV.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 64–65.

VARGYAS Gábor
2001 Divináció a vietnámi brúknál. In Pócs Éva (szerk.): *Sors, áldozat, divináció.* Budapest, Janus–Osiris, 85–102.
2008a „Lefelé jártak?" Kapcsolattartó beszédaktusok Lészpeden. A moldvai csángók „beszédnéprajzához". In Ilyés Sándor – Peti Lehel – Pozsony Ferenc (szerk.): *Lokális és transznacionális csángó életvilágok*. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 333–356.
2008b *Dacolva az elkerülhetetlennel. Egy közép-vietnami hegyi törzs, a brúk kultúrája és vallása.* Budapest, L'Harmattan – Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.

VÁRNAGY Antal
1995 *Liturgika*. Abaliget, Lámpás Kiadó.

VERBÉNYI István – ARATÓ Miklós Orbán
1988 *Liturgikus lexikon*. Budapest, Ecclesia Kiadó.

VEREBÉLYI Kincső
1993a *A hagyomány képei*. Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék.
1993b A Mária-házak stílusa. *Néprajzi Értesítő* LXXXV, 169–179.
2002 A Mária-ház kora és stílusa. In uő: *Korok és stílusok a magyar népművészetben*. Budapest, Osiris, 77–85.
2005a *Szokásvilág.* Debrecen, Debreceni Tudományegyetem Néprajzi Tanszék.
2005b *Minden napok, jeles napok: hétköznapok és ünnepek a népszokások tükrében*. Budapest, Timp.

VERES Emese Gyöngyvér (szerk.)
2002 *Gergely napjától Péter-Pálig. Ünnepek és jeles napok a barcasági csángóknál*. Hétfalu, Hétfalusi Magyar Művelődési Társaság.
2008 *Az unitáriusok öröksége: Simén Domokos emlékére.* Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Folklore Tanszék.

VERES László
1980 *Erkölcsi normatívák és tevékenységi típusok: egy palóc falu, Mátraderecske erkölcsi életének vizsgálata.* Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem.

VERESS Sándor
1989 Moldvai gyűjtés. In Berlász Melinda – Szalay Olga (szerk.): *Új magyar népköltési gyűjtemény XVI.* Budapest, Múzsák Kiadó.

VIDACS Bea
2009 Az etnográfiától az antropológiáig: megjegyzések a terepmunkáról. In Vargyas Gábor (szerk.): *Átjárók. A magyar néprajztól az európai etnológiáig és a kulturális antropológiáig.* Budapest, L'Harmattan. Pécs, PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, 137–148.

VINCZE Gábor
1999 Csángósors a II. világháború után. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Csángósors. Moldvai csángók a változó időkben.* Budapest, Teleki László Alapítvány, 245–246.
2004 *Asszimiláció vagy kivándorlás? Források a moldvai magyar etnikai csoport, a csángók modern kori történelmének tanulmányozásához (1860–1989).* Kolozsvár– Budapest, Teleki László Alapítvány – Erdélyi Múzeum Egyesület.

VIRT István
2001 *„Elszakasztottad a testemtől én lelkemet". A moldvai és a Baranya megyei csángók halottas szokásai és hiedelmei*. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.

VITÁNYI Iván – SÁGI Mária – LIPP Márta
1982 *A kultúra közvetítése a családban*. Budapest, Művelődéskutató Intézet.
VOIGT Vilmos
2004 *A vallási élmény története*. Budapest, Timp.
2006 *A vallás megnyilvánulásai. Bevezetés a vallástudományba*. Budapest, Timp.
VOIGT Vilmos – BALOGH Lajos
1974 *A népköltési (folklór) alkotások kritikai kiadásának szabályzata*. MTA Nyelv- és Irodalomtudományi Osztály. Budapest, Akadémiai Kiadó.
VOVELLE, Michel
1990 Popular Religion. In uő: *Ideologies and Mentalities*. Cambridge, Cambridge University Press.
VRIJHOF, Pieter H.
1979 Official and Popular Religion in 20th Century Western Christianity. In Pieter H. Vrijhof – Jacques Waardenburg (eds.): *Official and Popular Religion. Analysis of a Theme for Religious Studies*. Great Britain, Mouton Publishers, The Hague, 217–243.
VRIJHOF, Pieter H. – WAARDENBURG, Jacques (eds.)
1979 *Official and Popular Religion. Analysis of a Theme for Religious Studies*. Great Britain, Mouton Publishers, The Hague.
WALLS, L. Jerry (ed.)
2008 *Eschatology*. Oxford, Oxford University Press.
WEBER, Max
2005 *Vallásszociológia. A vallási közösségek típusai*. Budapest, Helikon.
WICHMANNÉ HERMANN Júlia
1907 A moldvai csángók szokásaiból. *Ethnographia* XVIII, 287–294.
1936 Moldvai csángó mennyegző Szabófalván. *Ethnographia* XLVII, 57–65.
WIEBEL-FANDERL, Olivia
1997 A vallásos képek és a vallásos nyelv ambivalenciája: az eleven és a merev imagináció közti hit képivé és nyelvivé válása. In *Folklorisztikai olvasmányok*. Szeged, József Attila Tudományegyetem, Néprajzi Tanszék, 75–87.
WRIGHT, J. Edward
2000 *The Early History of Heaven*. Oxford, Oxford University Press.
XERAVITS Géza – TAMÁSI Balázs – SZABÓ Xavér (szerk.)
2011 *Angyalok az ókortól Szent Tamásig*. Budapest, L'Harmattan – Sapientia Főiskola.
ZAKARIÁS Erzsébet
2006 *Miesnapok képei. Moldvai csángó hétköznapok*. Kolozsvár, Koinónia.
ZAMAROVSKÝ, Vojtech
1970 *Istenek és hősök a görög–római mondavilágban: A–Z*. Budapest, Móra.
ZEIGLER, Joseph
1998 *Medicine and Religion. The Case of Arnau de Vilanova*. Oxford, Clarendon Press.
ZEMPLÉNY András
2000 Hallgatni tudni. A titokról és az etnológus mások életébe való betolakodásáról. *Tabula,* 3 (2), 181–214.
ZENTAI Tünde
1974 A kísértet és a visszajáró halott epikus megjelenítése az Ormányságban. *Janus Pannonius Múzeum Évkönyve 14–15*. Pécs, 297–308.

ZERFASS, Rolf
1987 [1994] *Nevedet hirdetem. A homiletika alapelemei*. Budapest, Szent István Társulat.
ZÖLD Péter
2002 *Codex*. /Bibliotheca Moldaviensis./ Csíkszereda, Hargita Kiadóhivatal.

n. n.
1993 Átok. In *Magyar Katolikus Lexikon I.* Budapest, Szent István Társulat, 449.
1997 Föltámadás. In *Magyar Katolikus Lexikon III.* Budapest, Szent István Társulat, 773–774.
1998 Gyász. In *Magyar Katolikus Lexikon IV.* Budapest, Szent István Társulat, 269–270.
2001a Kísértés. Kísértethit. In *Magyar Katolikus Lexikon VI.* Budapest, Szent István Társulat, 864–867.
2001b Kilenced. In *Magyar Katolikus Lexikon VI.* Budapest, Szent István Társulat, 770.
2002a Lelkipásztor. In *Magyar Katolikus Lexikon VII.* Budapest, Szent István Társulat, 756.
2002b Kultusz. In *Magyar Katolikus Lexikon VII.* Budapest, Szent István Társulat, 531–534.
2003 Mágia. In *Magyar Katolikus Lexikon VIII.* Budapest, Szent István Társulat, 243.
2005 *Cele nouă întăia vineri ale lunii.* Roman, Editura Serafica.
2006 Rózsafüzér. In *Magyar Katolikus Lexikon XI.* Budapest, Szent István Társulat, 737–741.

A SOROZATBAN EDDIG MEGJELENT KÖTETEK

Pócs Éva (szerk.): Demonológia és boszorkányság Európában
Pócs Éva (szerk.): Sors, áldozat, divináció
Pócs Éva (szerk.): Közösség és identitás
Pócs Éva (szerk.): Folyamatok és fordulópontok
Pócs Éva (szerk.): Múlt és jelen. Tudományos konferencia
a PTE Néprajz Tanszékének 10 éves jubileumán
Pócs Éva (szerk.): Rítus és ünnep az ezredfordulón.
Ekler Andrea – Mikos Éva – Vargyas Gábor (szerk.): Teremtés.
Szövegfolklorisztikai tanulmányok Nagy Ilona tiszteletére
Pócs Éva (szerk.): „Vannak csodák, csak észre kell venni".
Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben 1.
Pócs Éva (szerk.): Tárgy, jel, jelentés. „Tárgy és folklór"
konferencia Vaján, 2005. október 7–9-én
Viga Gyula: A bodrogközi kultúra és társadalom változása a 19–20. században.
(A PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Doktori Programjának Kiadványai, II.)
Vargyas Gábor (szerk.): Átjárók. A magyar néprajztól az európai
etnológiáig és a kulturális antropológiáig
Vargyas, Gábor (ed. by): Passageways. From Hungarian Ethnography
to European Ethnology and Sociocultural Anthropology
Vargyas Gábor (szerk.): Párbeszéd a hagyománnyal. A néprajzi kutatás múltja és jelene
Máté Gábor (szerk.): Együtt élő népek – eltérő értékrendek. Andrásfalvy
Bertalan válogatott társadalomnéprajzi tanulmányai
Pócs Éva (szerk.): Szent helyek, ünnepek, szent szövegek.
Tanulmányok a romániai magyarság vallási életéből
Farkas Judit – Keszeg Vilmos (szerk.): Kolozsvártól Pécsig, a yaoitól a juhászatig.
Néprajzi – kulturális antropológiai tanulmányok két doktori iskolából

L'Harmattan France
7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20

L'Harmattan Italia SRL
Via Bava, 37
10124 Torino-Italia
T./F.: 011.817.13.88

A kiadásért felel a kiadó igazgatója és a tanszék vezetője.
A kötet megrendelhető, illetve kedvezménnyel megvásárolható:
L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel: 267–5979
harmattan@harmattan.hu
www.harmattan.hu

A szöveget Tiszóczi Tamás gondozta.
Borítófotó: Magyarfalu temploma a temetődombról. Magyarfalu, 2008, Iancu Laura felvétele.
A borítóterv Gembela Zsolt, a tördelés Csernák Krisztina munkája.
Nyomdai kivitelezés: Generál Nyomda
Felelős vezető: Hunya Ágnes

Iancu Laura könyvében a moldvai Magyarfalu katolikus lakosságának vallási életét mutatja be. A helyi vallási rendszer alapvető elemeinek (lélekhit, halottkultusz, természetfeletti lények, szakrális terek és tárgyak, szentelmények stb.) vizsgálata mellett a hazai néprajzkutatásban kevéssé vizsgált jelenségek elemzésére is sor kerül; mint például a gyermekkori vallásosság, a vallási szocializáció, a papság szerepe, a mise vagy a vallásos ikonográfia kérdései.

A kötet a vallást a maga komplexitásában állítja elénk; a szerző egyaránt törekszik a hivatalos doktrínák és az azokat szervesen kísérő vagy kiegészítő, nem hivatalos elképzelések feltárására és értelmezésére. Fontos szerepet kap a könyvben a laikus, egyéni, spontán áhítatformák és rituális gyakorlatok bemutatása, és helyet kapnak a helyi hiedelemvilágnak a vallással szorosan összefonódott hagyományai is. Sokoldalú megközelítésben mutatja be a szerző a vallás és a – magyar és román – nyelv, illetve az írás–olvasás viszonyrendszerét és ennek változásait. A szerző felhívja a figyelmet a magyarfalusiak helyi vallásának heterogenitására, valamint vallás és kultúra összefonódottságára is. A tanulmány vezérfonalát a doktrinális tanok és a laikus, egyéni képzetek sajátos szerveződése és egymáshoz való viszonya, valamint a helyi vallás és a lokális kultúra kapcsolata alkotja.

A néprajz és a vallástudomány művelői mellett minden, vallási és kulturális hagyományaink iránt érdeklődő olvasónknak is szíves figyelmébe ajánljuk a moldvai magyarság helyi vallásának eddigi legteljesebb áttekintését.

ISBN 978 963 236 728 6

4200 Ft