Studia Ethnologica Hungarica XIV.

Szent helyek, ünnepek, szent szövegek

Tanulmányok a romániai magyarság vallási életéből



Szerkesztette
Pócs Éva

L'Harmattan

PNEXAT

SZENT HELYEK, ÜNNEPEK, SZENT SZÖVEGEK

Tanulmányok a romániai magyarság vallási életéből

STUDIA ETHNOLOGICA HUNGARICA XV.

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

PNEXAT

SOROZATSZERKESZTŐ (2001–2008)
PÓCS ÉVA

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

SOROZATSZERKESZTŐ (2008–)
VARGYAS GÁBOR

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

SZENT HELYEK, ÜNNEPEK, SZENT SZÖVEGEK

Tanulmányok a romániai magyarság vallási életéből

Szerkesztette: Pócs Éva

L'Harmattan

PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék

2012

A kötet a Nemzeti Kulturális Alap támogatásával jelenik meg.



A kötet létrejöttét az OTKA K78253-as projektje támogatta.

© Pócs Éva, 2012
© Pécsi Tudományegyetem Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, 2012
© L'Harmattan Kiadó, 2012

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

ISBN 978 963 236 018 8
ISSN 1587-8899

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 Csonka-Takács Eszter gondozta.
A borítóterv Gembela Zsolt, a tördelés Csernák Krisztina munkája.
A nyomdai munkákat az Avaloni Nyomdaipari és Reklám-szolgáltató Kft. végezte, felelős vezető Anderle Lambert.

TARTALOMJEGYZÉK

Előszó 7
Pócs Éva

Látomások, vallási megtérés és megszállottság. Kommunikáció a transzcendenssel egy erdélyi faluban 13
Peti Lehel

Csodák és csodatörténetek a szőkefalvi kegyhelyen 75
Győrfy Eszter

Imagisztikus rítusok és vallásosság – csángók a szőkefalvi Mária-jelenéseken 231
Peti Lehel

Specialisták és stratégiák a gyimesi imakultúra alakulásában 251
Kajári Gabriella

Régi és újabb vallásos énekek a gyimesközéplokiak mindennapjaiban a 21. század elején 279
Rudasné Bajcsay Márta és Kővári Réka

A vallási elemek változása új társadalmi közegben, egy esettanulmány kapcsán 331
Csonka-Takács Eszter

A „csángósba öltöztetett kardszárnyú delfin". A gyermeklakodalom szerepe a gyimesi magyarok és románok önreprezentációs és identitáskonstrukciós kísérleteiben 351
Balatonyi Judit

„Görget az égbe, villámlik a fődön..." A kígyó- és menyétmarásra használt csíkszéki ráolvasók eredetkérdéséhez 415
Takács György

Nyelvpolitikai viszályok összefüggései a vallási műveltséggel és a vallásos tudattal a moldvai magyar katolikusoknál 479
IANCU LAURA

A romániai helynevek jegyzéke 507

Holy Places, Feasts, Holy Texts. Essays on the religious life of Hungarians in Romania (English summary) 511

ELŐSZÓ

A kötet a Pécsi Tudományegyetem Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszékének projektjei keretében zajlott, illetve ma is zajló kutatások[1] eredményeit mutatja be kilenc tanulmányban. A vizsgálatokban a tanszék jelenlegi és volt doktoranduszain (Balatonyi Judit, Hesz Ágnes, Iancu Laura, Kajári Gabriella, Mikos Éva, Rudasné Bajcsay Márta) kívül részt vettek az MTA Zenetudományi Intézet (Kővári Réka), a Szabadtéri Néprajzi Múzeum (Csonka-Takács Eszter), valamint a kolozsvári Kisebbségkutató Intézet munkatársai (Peti Lehel), és végül a kutatóink körébe nemrégiben meghívott Takács György is, aki több évtizedes csíki, illetve gyimesi, valamint „hárompataki" szövegfolklór-gyűjtéséből[2] tesz közzé kötetünkben eddig nem publikált gazdag anyagot.

A 2002-ben megkezdett kutatások kezdetben Gyimesközéplok (Hidegség) középponttal a gyimesi magyarság lakóterületén zajlottak, majd a kutatásainkba néhány évvel később bekapcsolódó Iancu Laura és Peti Lehel révén a moldvai magyarságra is kiterjedtek.[3] A projekt első célkitűzése a gyimesi magyarság vallási életének, hiedelemvilágának és vallásos folklórjának komplex feltárása és tanulmányozása volt; ez a kutatás immár a második OTKA-ciklus keretében zajlik. Eddigi látható eredménye mintegy 25 publikált tanulmány, melyek egy része önálló kötetben jelent meg ugyane sorozatban 2008-ban.[4] Megvédésre került három doktori disszertáció; egy ezek közül – a gyimesközéplokiak halottkultuszáról – ez évben megjelent.[5] Jelen könyv az első kötet megjelenése után is folyó kutatások új eredményeit adja közre.

Kutatásaink már a kezdetektől, új munkatársaink csatlakozása előtt is sok szállal kötődtek a moldvai magyarsághoz is; 2005-től pedig egy még újabb „mellékága" is nőtt vizsgálatainknak: munkatársaink egy csoportja 2005-től az alakuló, a volt Kis-Küküllő megyében, Dicsőszentmárton mellett, Szőkefalván alakult Mária-kegyhely tanulmányozásába kezdett, William Christian Gran Canariáról érkezett vendégpro-

[1] A kutatás kezdetben a „Néphit, vallás és vallásos folklór Gyimesben" című kétéves OKTK program keretében indult, majd a „Néphit és vallás a legújabb korban" című, 49 175. számú OTKA program keretében folyt négy évig. Jelenleg a 78 253-as „Népi vallás, néphit és vallásos folklór, 16–21. század" című OTKA program támogatja a kutatást.

[2] Lásd például: Takács 2001 és 2004.

[3] Akik mindketten már azelőtt is, régebb óta kutattak Moldvában; lásd többek között Iancu 2010, 2011; Peti 2010, 2012.

[4] Pócs (szerk.) 2008 (ebben például Csonka-Takács 2008; Csörge 2008; Hesz 2008; Jankus 2008; Kajári 2008; Pócs 2008a, 2008b). Néhány e köteten kívül megjelent fontos tanulmány: Csonka-Takács 2007; Balatonyi 2010, 2011, 2012; Kajári 2011.

[5] Hesz 2012.

fesszor egyszeri részvételével, a tanszék Madame Curie Host Fellowship Programjának támogatásával. E vizsgálatba időközben Peti Lehel is beszállt,[6] a csapatunkhoz nemrégiben csatlakozott Takács György révén pedig a volt Csíkszék egy nagyobb térsége is kutatási területünk részévé lett.

A gyimesi és a moldvai magyarság közösségei egy archaikus szemléletű, koherens vallásos világképet őriztek meg, amely az egyház intézményének más régiókhoz viszonyított kiterjedtebb szerepvállalásában is megmutatkozik. Az egyház nem csupán a hivatalos vallásosságot kanonizálja, hanem fennhatóságát kiterjeszti a *népi* vagy *vernakuláris vallásosság* területeire is, és kiterjedt társadalmi kontrollt alkalmaz. Az egyház által legitimált vallásos világkép szinte mindmáig a legfontosabb életvezetési norma a gyimesi, de különösen a moldvai csángó falvakban. Mindezeknek megfelelően fontos része volt kutatásunknak a hivatalos, doktrinális vallás és a népi, vernakuláris vallásosság kettősségének és kapcsolatainak tisztázása. Ez több, itt olvasható tanulmánynak egyik központi kérdését jelenti.

Győrfy Eszter a szőkefalvi kegyhelyen tapasztalt csodák elemzésével nemcsak arra keresi a választ, hogy a vernakuláris vallás viszonylatában mi a csoda – tudniillik hogy az oda zarándokló hívők mit tekintenek csodának –, hanem arra is, hogy hogyan alakul ki az egyházi elit és a laikusok közös meggyőződése; mi a különbség a különböző nézőpontú csodaértelmezések között. Peti Lehel a szőkefalvi kegyhely látóasszonyának és a körülötte szerveződő látomásjelenségeknek az elemzésével elsősorban azt a folyamatot kísérli meg értelmezni, amelynek során a hivatalos vallásosság magába integrálja a vallásos rítusok szubjektívebb, emocionálisabb formáit. A 15 éve alakulni kezdő szőkefalvi kegyhely kibontakozásának, a vele kapcsolatos egyházi, felülről irányított és alulról kezdeményezett „népi" legitimizációs folyamatoknak a vizsgálata más tanulságokkal is szolgál: többek között összehasonlítást kínál a korunkban szaporodó, elismert és el nem ismert Mária-kegyhelyek általános európai trendjei és a sajátos erdélyi folyamatok között. A doktrinális–vernakuláris kapcsolatok egy másik vetülete jelenik meg Kajári Gabriella tanulmányában, aki a hivatalos és a helyi vallás között közvetítőként működő gyimesi specialistákkal foglalkozik; a paraliturgiának azokkal a szervezőegyéniségeivel, akik átlagon felüli imatudásuk révén képesek közösségüknek különféle szolgáltatásokat nyújtani; a helyi igények kielégítésével hozzájárulnak a tradíciók fennmaradásához, ugyanakkor nyitottak orális és írott imakészletük „felülről" történő gyarapítására is.

Vizsgálataink egy másik csomópontja a vallási jelenségek szerepe a modern világképben és a mindennapi életvezetésben; a hagyományos életvilágok felbomlása, a vallási értékek szerepének megváltozása a modernizáció társadalomátalakító hatásai nyomán. Csonka-Takács Eszter tanulmányában egy Budapestre költözött család

[6] Az eddig megjelent tanulmányok közül lásd például: Pócs 2008c; Peti 2008, 2009; Győrfy 2009.

példáján azt mutatja be, hogy az élettér teljes megváltozásával hogyan alakulnak az életmód vallási elemei. Peti Lehel a Szőkefalvára látogató moldvai zarándokcsoportok látomáskultúrájának vizsgálatával általánosabb szinten is keresi a választ arra a kérdésre, hogy posztszocialista korszakunkban milyen vallási folyamatok modellálták a jelenlegi vallási mező kialakulását.

A régi és új, a „hagyományos" és „modern" jelenségek egymás mellett éléseit minden vizsgálati terepünkön regisztrálni tudtuk. A hagyományos folklór változásaival foglalkozó cikkek különösen szemléletesek ilyen szempontból. Kővári Réka és Rudasné Bajcsay Márta közösen írt tanulmányukban az archaikusnak tartott gyimesi folklór egy eddig kellőképpen nem regisztrált területéről, az egyházi népénekekről – egyben a vallásos énekkultúra mai gyökeres változásairól – adnak átfogó képet; Takács György a kígyómarás elleni ráolvasások csíkszéki „történetével" a szöveghasználat változásait mutatja be. Balatonyi Judit gyimesi gyermeklakodalomról szóló tanulmányának egyik aspektusa annak a fejlődési folyamatnak az elemzése, ahogyan az átmeneti rítusok hagyományos folklórral fémjelzett ünnepi alkalmai – eredetinek feltételezett funkciójukat elveszítve – „fesztiválosodnak" és performansz-jelleget vesznek fel.

Mindemellett majd minden itt közreadott tanulmányunkban megjelennek a római katolikus, illetve ortodox vallás és kultúra érintkezésének, a magyar-román együttélésnek, kölcsönhatásoknak, a felekezeti és etnikai versengésnek a kérdései, valamint a nyelvi kapcsolatok, hatások és a nyelvvesztés folyamatai. Ez a problémakör más-más fénytörésben vizsgálati területeink minden pontján jelentkezik. Gyimesben, Moldvában és Csíkban csak két felekezet találkozik, a szőkefalvi kegyhely körül azonban további vallások is bekapcsolódnak a „versengésbe", mint erről például Peti Lehel előbb említett tanulmányában is olvashatunk. Némelyik szerzőnk kimondottan e kérdések köré rendezi mondanivalóját: így Balatonyi Judit a gyermeklakodalom-performansz kapcsán vizsgálja a románok és magyarok egymással rivalizáló identitáskonstrukciós kísérleteit. Takács György az elmúlt századokban Csíkba települt, nagyrészt elmagyarosodott románok folklorisztikai hagyatékának egy izgalmas szeletét: a kígyómarás elleni – magyarok kezén is románul használt – ráolvasók eredetkérdéseit boncolgatja. Iancu Laura tanulmányában a kétnyelvűségnek a doktrinális és vernakuláris vallás kettősségével való, sajátosan a moldvai magyarság vallásgyakorlására jellemző összefüggéseire világít rá, egyben utal a 19. század egyháztörténeti eseményeit beárnyékoló nyelvi, és az azok mögött húzódó felekezeti konfliktusokra is.

Bízom benne, hogy kötetünk tanulmányai az olvasó számára is tükrözik tematikánk és célkitűzéseink széles spektrumát, vizsgálati módszereink változatosságát, még korántsem befejezett kutatásaink fontosságát és további reményekre is jogosító eredményességét.

2012. november 4. *Pócs Éva*

Bibliográfia

CSONKA-TAKÁCS Eszter

2007 Gyermekágy és asszonyavatás Gyimesközéplokon. In Pócs Éva (szerk.) *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről V./ Budapest, Balassi Kiadó, 97–135.

2008 Keresztelő Gyimesközéplokon. 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, 113–161.

CSÖRGE Barnabás

2008 Az igézet hiedelemrendszere Gyimesközéplokon. 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, 223–253.

GYŐRFY Eszter

2009 „Ezért történnek itt csodák." Csodatörténetek szerepe egy új kegyhely legitimációs folyamatában. In Vargyas Gábor (szerk.): *Átjárók. A magyar néprajztól az európai etnológiáig és kulturális antropológiáig.* /Studia Ethnologica Hungarica XI./ Budapest, L'Harmattan Kiadó, 351–396.

HESZ Ágnes

2005 Álom mint élők és holtak közti kommunikáció. *Ethnographia* 116: 349–365.

2007a The Making of a Bewitchment Narrative. *Electronic Journal of Folklore* 37, 19-34. http://www.folklore.ee/Folklore/vol37/

2007b A változás tagadása. Halotti rítusok és társadalom Gyimesben. In Pócs Éva (szerk.) *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről V./ Budapest, Balassi Kiadó, 306–320.

2008 Néphit vagy helyi vallás: lélek- és túlvilágképzetek Hidegségen. 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, 15–75.

2012 *Élők, holtak és adósságok. A halottak szerepe egy erdélyi falu társadalmában.* /Kultúrák keresztútján/ Budapest, PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan Kiadó – Könyvpont Kiadó.

IANCU Laura

2010 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 Helyi vallás a moldvai Magyarfaluban. (Doktori disszertáció a PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszékén. Kézirat)

JANKUS Kinga

2008 A lélek túlvilági útja a gyimesbükki ortodox hiedelmek alapján. 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, 93–161.

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. /Studia Ethnologica Hungarica VIII./ Budapest, L'Harmattan Kiadó – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, 183–221.

2011 Tradíció, innováció és önreflexió a gyimesi rózsafüzértársulatok életében. In Bene Krisztián – Sarlós István – Vitári Zsolt (szerk.): *Kutatási füzetek* 17. Pécs, Pécsi Tudományegyetem, 207–230.

MIKOS Éva

2008 A folklór, az írásbeliség és a tömegkultúra együttélése, s a folklorista lehetőségei a mai Gyimesben. 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, 255–278.

PETI Lehel

2008 Vallási interferenciák és látomások: csángók a szőkefalvi Mária-jelenésen. In Ilyés Sándor – Jakab Albert Zsolt – Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 7. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* Kolozsvár, BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék – Kriza János Néprajzi Társaság, 63–81.

2009 The Marian Apparition from Seuca/Szőkefalva in the Context of Religious and Ethnical Interferences. *Working Papers in Romanian Minority Studies* (Cluj, Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale) 24: 23–37. [Apariția Fecioarei Maria de la Seuca, în contextul interferențelor religioase şi etnice. Studii de atelier. Cercetarea minorităților naționale din România. (Cluj, Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale 24: 5–22.]

2010 Gyógyulások egy moldvai csángó vallási mozgalom idején. In Pócs Éva (szerk.): *Mágikus és szakrális medicina. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről VII./ Budapest, Balassi Kiadó, 358–387.

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

PÓCS Éva

2008a Vízkereszt és Szent György napja Gyimesközéplokon. In uő (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, 163–181.

2008b „Rajtunk is történt nagy csoda." Beszélgetések és elbeszélések a természetfölöttiről. In uő (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, 279–352.

2008c 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.)

2008 *„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.

TAKÁCS György

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

2004 *Kantéros, lüdérc, rekegő. Hárompataki csángó hiedelemmondák.* Budapest, Magyar Napló Kiadó.

Peti Lehel

LÁTOMÁSOK, VALLÁSI MEGTÉRÉS ÉS MEGSZÁLLOTTSÁG

Kommunikáció a transzcendenssel egy erdélyi faluban

Szőkefalva, egy infrastrukturális kiépítését illetően hátrányos helyzetű romániai mikrorégió egyik települése, a 2000-es évek közepéig kiemelt fontosságú búcsújáró hellyé vált. A magyar nyelvterületen fekvő, fontos közép-kelet-európai kegyhelyek mellett, amilyen például Csíksomlyó és Máriaradna, Szőkefalva egy egészen sajátos társadalomtörténeti és kulturális kontextusban formálódik. Alakulása a diktatúra időszakát immár évekkel maga mögött hagyó, modernizálódó Románia multietnikus és multikulturális rurális térségének gazdasági átalakulása, etnikai és felekezeti szerkezetének átstrukturálódása, az etnikai viszonyulásmódok, a közösségek működését szabályozó mechanizmusok elmozdulása közepette történik. Ebben a kontextusban egy vak cigányasszony, Marián Rózsika látomásainak Szűz Máriája egyedi, újszerű vonásokat öltött magára, amelyek jelentősége egy fejlődő kelet-európai ország számtalan nehézséggel küszködő régiójában (amely a a Kis-Küküllő középső folyása mentén elterülő településeket foglalja magában) fekvő közösség közelmúltjában és jelenében gyökerezik.

Ebben a tanulmányban egy, a rendszerváltást követő átalakulások kontextusában zajló Mária-jelenéseket elemzek. A jelenés révén legitimálódó kegyhely formálódásának folyamatai máig zajlanak. A bemutatásra kerülő eset a szocializmus bukását követő vallási változások több jellemzőjével is rendelkezik. Vizsgálata ezáltal lehetővé teszi a vallási jelenségek nyilvánosságban való felértékelődésének, az intézményi vallásosság megerősödésének, a lokális világok nemzeti és transznacionális keretekbe való szorosabb beágyazódásának etnográfiai értelmezését. E lokális vallási jelenség kutatása ugyanakkor azt segít megérteni, hogy a posztszocializmusban a hivatalos vallásosság hogyan integrálta a vallásos rítusok szubjektívebb, emocionálisabb formáit, illetve milyen szerepet játszik a népi vallásosság a felekezeti és etnikai versengésben. A szőkefalvi Mária-jelenés, valamint a kegyhely intézményesülési folyamatai a szocializmus bukását követő vallási változások fontos kérdéseit is felvetik. Milyen szerepet töltött be a népi vallásosság a rendszerváltást követő, átmeneti vagy posztszocialista időszaknak nevezett években Romániában? Van-e összefüggés az intézményi vallásosság megerősödése és a népi vallásosság között? Milyen keretek között zajlik a transzcendenssel való kommunikáció a posztszocializmusban?

A tanulmány a következőképpen épül fel. Először a látó életútjának fontosabb összetevőit, majd az általa észlelt jelenéseket mutatom be egy vele készített élettörténeti interjú elemzése révén. Marián Rózsika látomásainak és vallási specialistaként való tevékenységének megértéséhez szükséges betekintenünk életútjának eseményeibe, gazdag érzelmi és imaginárius világába, és fontos figyelembe vennünk családi viszonyait, a közösségbeli státusát meghatározó komplex (például gender és etnikus) összetevőket. Ezért Marián Rózsika jelenéseit a családjával, a szomszédaival, a lokális közösségével és az egyházak képviselőivel való viszonya mentén is elemzem. Ezt követően a Mária-jelenések történetét, valamint a jelenések évfordulójára szervezett búcsúk mai szerkezetét és rituális elemeit ismertetem, majd a Mária-jelenések lokális életvilágba való beágyazódását fogom elemezni: azt, hogy miként befolyásolják a vallási és etnikai interferenciák e látomásalapú kegyhely formálódását. Megvizsgálom, hogy milyen szerepet játszanak a közösségen belüli etnikai és felekezeti viszonyok, eltérő szimbolikus magyarázórendszerek a cigányasszony látomásaival kapcsolatos attitűdök kialakulásában. Ennek keretében felvázolom a településen belüli felekezeti és etnikai viszonyok történetét, utalva a közösséget érintő gazdasági folyamatokra is. Megkísérlem ugyanakkor bemutatni a Mária-jelenéseket követő eltérő felekezeti viszonyulásmódokat. A jelenés elismertetéséért és kisajátításáért küzdő egyházak fontos szerepet játszanak a jelenség kiépülésében, ezért sort kerítek az általuk követett stratégiáknak a bemutatására is.

A búcsújárást kutató antropológusok jelezték, hogy a legfeljebb két-három napig tartó vallásos eseményeken való résztvevő megfigyelés igen intenzív, mély megfigyelések végzésre alkalmas. A búcsújárás kutatásában a rövid időtartamú terepmunka ezért eredményesebb lehet, mint egy közösség hosszabb időtartamú vizsgálata.[1] 2007-ben, 2008-ban, 2009-ben és 2010-ben vettem részt a szőkefalvi jelenések emlékére szervezett búcsúban, emellett több interjút készítettem a település különböző felekezetű lakóival, valamint a látóval. Amatőr filmesek videófelvételen dokumentálták a jelenéseket, interjúkat készítettek a látóval és lefilmezték temetését is. A néprajzi terepmunka klasszikus adatfelvételi módszerei mellett elemzésem ezekre az amatőr videófelvéltelekre is támaszkodik.

Elemzésem szakirodalmi hátterét a látomás-kutatásnak a kereszténység antropológiájában érvényesített elméleti megközelítései képezik. Érvelésembe beépül Harvey Whitehouse a vallási formákról szóló elméletének két kulcsfogalma, *doktrinális (doctrinal)* és *imagisztikus (imagistic mode) vallásosság*, amely a vallás két ellentétes tendenciáját jelöli.[2] A doktrinális vallásosság rendszeresen előforduló, kodifikált

[1] Valtchinova 2007, 3.

[2] Whitehouse 1995, 1996, 2000, 2004a, 2004b. Az elmélet alkalmazásáról és kritikájáról a fontosabbak közül lásd még: Laidlaw 2004; Naumescu 2007; Whitehouse–Laidlaw 2004; Whitehouse–Martin 2004; Clark 2004; Vial 2004; Berner 2004; Pyysiäinen 2004; Wiebe 2004.

rítusokat foglal magába, amelyek az ismétlésen alapulnak, tartalmuk állandó, de bennük a személyes bevonódás mértéke alacsony. Az imagisztikus formára a sporadikus, kis léptékű rítusok tendenciája jellemző, amelyek intenzív érzelmeket korbácsolnak fel és spontán exegetikai reflexiókat eredményeznek. H. Whitehouse azt állítja, hogy a vallásosság két típusa közötti interakció határozza meg a vallási hagyományok alakulását, azaz az imagisztikus rítusok hozzájárulnak a doktrinális rítusok megújításához.[3]

A LOKÁLIS VILÁG ÉS A MÁRIA-JELENÉS

A mozgalom története

Marián Rózsikának 1998 őszétől voltak vallásos tartalmú jelenései. A látomások 2001-ig néhány személy, főként családtagok és szomszédok, helybeliek, majd a közeli város egyik középiskolájának tanulói jelenlétében zajlottak.[4] A jelenések nyilvánossá válása azért következhetett be, mert Szűz Mária előre tudatta a látóval jelentkezésének pontos idejét. A 2001. június 17-i jelenésen már mintegy ötezer személy vett részt. A jelenések színhelye ettől kezdve a szőkefalvi katolikus templom volt, a negyedik és az ötödik alkalom már a templomban zajlott. A zarándokok száma minden alkalommal egyre nőtt, ezért a templomkertbe szabadtéri oltárt építettek, ahol a jelenések napjain a mintegy 10–15 ezer főnyi zarándoksereg szentségimádással, virrasztással, szentolvasó imádkozásával, keresztúti engeszteléssel, ájtatossággal várta a Szűzanya érkezését.[5] A 2005. június 17-i utolsó nyilvános jelenés végén a látnok Szűz Mária következő üzenetét tolmácsolta: „A nevem itt, ezen a helyen »a Fény Királynője«." Ettől kezdve a jelenés elismertetését felvállaló egyházi média a „szőkefalvi Fény Királynőjeként" emlegeti Szűz Máriát. A jelenések évfordulójára szervezett, a kegyhely intézményesítési folyamatában legfontosabb szereppel rendelkező búcsún kívül egyéb, az egyház ellenőrzése alatt álló ritualizált formák jelentek meg. A Rózsika által alapított két imacsoport működésén kívül minden hónap 17-én éjszakai engesztelést tartanak a római katolikus templomban, és minden május 17-én ifjúsági engesztelést[6] szerveznek, amelyekre Szűz Mária kérte Rózsikát.

A látó a jelenések alkalmával Szűz Máriával – az utolsó, 2005. június 17-i nyilvános jelenését leszámítva – románul beszélt. A Szűzanya üzeneteit viszont románul és magyarul egyaránt tolmácsolta.

[3] Az elmélet bővebb magyar nyelvű ismertetését lásd Peti 2010a, 2010b.
[4] Lásd Lőrinczi 2003.
[5] Lásd Molnár é. n.a
[6] A Mária-jelenések üzeneteinek egy része a fiatalokhoz és a papokhoz szólt.

A jelenés után a látó rendszerint imádkozott és áldást osztott: megáldotta a búcsúban vásárolt szakrális tárgyakat, kegyszereket, a papokat és a zarándokokat. Az imádság és az áldás szövegét, valamint a rózsafüzért románul és magyarul is elmondta. A búcsúk alkalmával nemcsak a látó Szűz Máriával történő szakrális kommunikációja, áldásosztása, hanem a misék egy része is románul zajlott.

S a románok hogy viszonyulnak? Már az ortodoxok...
Jönnek, rengeteg román érkezik, fele-fele arányban jönnek. Amikor folyik az istentisztelet, akkor románul is beszélnek, s magyarul is. Jönnek ortodox papok is. Jelenés már nincs, de a búcsúra is jönnek.
S mit lehet tudni, ezek honnan jöttek?
Az ország minden feléről, minden pontról. A legtöbben Moldvából érkeznek. Nagyon sok kolozsvári, bihari rendszámú kocsit lát az ember. Bukaresti rendszámú kocsik is érkeznek.[7]

A negyedik és ötödik jelenés alkalmával, amelyek a templomban zajlottak, a látó Szűz Máriával való nyilvános kommunikálását követően a résztvevők nyilvános tanúságtételére is sor került. A Szűz Mária közbenjárásának tulajdonított egyéni látomásokról, csodákról és gyógyulásokról szóló nyilvános beszámolók tolmács igénybevételével románul és magyarul is elhangzottak.

A kegyhely elsősorban országos vonzáskörzettel rendelkezik, amely Erdélyt és Moldvát foglalja magába. Megfigyelhető az erős regionális irányultság is: a zarándokok közül sokan érkeznek a Kis-Küküllő menti falvakból. Egy-egy alkalommal több busznyi zarándok szokott érkezni Magyarországról is. Időnként külföldi, nem magyar zarándokokat is látni lehet a jelenések évfordulójára szervezett búcsúban. A Magyarországról vagy Székelyföldről érkező zarándokok, valamint a hívő és nem hívő, Erdély-járó turisták behozzák a magyar identitás gondolatait és jeleit, viseletbe öltözéssel, magyar zászlókkal – e jeleket itt a legmesszebbmenőkig tolerálja a falu másik nemzetisége.[8]

Az általam ismert katolikus búcsújáróhelyekhez képest a szőkefalvi zarándoklatok helyét képező tér (az önmagában tágas templomkert ellenére) viszonylag kicsi, amely azzal jár, hogy a rítus elemei lényegében egy térben és egy időben zajlanak. 2000 óta a jelenések színhelye a római katolikus templom kertje lett. A templomkert szakrális terei fokozatosan a szőkefalvi jelenések rituális kereteinek igényei szerint szerveződtek. A templom előtt egy több méter magas, betonalapra helyezett neoncsövekből kialakított, többnyelvű felirattal ellátott kereszt az érkező zarándokok első állomása, ahol a keresztet megérintve, vagy előtte léterdelve néhány percig imádkoznak. Ezt követően stációs keresztek sora húzódik, amelynek végén a meggyújtott gyertyák elhelyezésére

[7] 39 éves nő, evangéliumi keresztény, Szőkefalva, 2006. október 24.
[8] Lásd Pócs 2008, 498.

az utolsó nyilvános Mária-jelenés üzenetének egy részletével ellátott fémkeretes szerkezet, valamint egy lourdes-i barlang-másolat kapott helyet. A templomkert központi részén egy fedett emelvény található, ahol a jelenések évfordulójára szervezett búcsúk alkalmával a délutáni nagymisék celebrálására kerül sor. Rózsika beszámolója alapján egy képzőművész megfestette a „Fény Királynőjének" kegyképét: a fényben tündöklő, kék ruhás, koronás Szűz Máriát, amely a római katolikus templomban van kiállítva. A kép alapján készült el egy közel életnagyságú Szűz Mária-szobor is, amelyet felszentelését követően az oltár előtt helyeztek el. A mellette lévő falon kaptak helyet a zarándokok kis márványtáblákra vésett hálaüzenetei és fotói, amelyek révén Szűz Máriának tuladonított gyógyulásaikért fejezik ki köszönetüket.

Találkozás a látóval

Marián Rózsika 1962. november 4-én született Dicsőszentmártonban, szülei első gyermekeként. A családban többnyire magyarul beszéltek. Két éves volt, amikor szülei a város szomszédságában fekvő Szőkefalvára költöztek. Rózsika itt járt magyar nyelvű általános iskolába. Szőkefalván volt elsőáldozó és itt is bérmálkozott. 13 éves korában cukorbetegséget diagnosztizáltak nála. A középiskolát Dicsőszentmártonban végezte román nyelven, emellett egy gépírói tanfolyamot is elvégzett. 1981-ben Dicsőszentmártonba ment férjhez. Házasságából egy fia született. Házassága nem sikerült. A boldogtalan házasság elől 1989-ben visszaköltözött szüleihez Szőkefalvára. Három évvel később, harminc éves korában teljesen megvakult. Családja szerény anyagi körülmények között élt. 1992–1996 között a Dicsőszentmártonban élő nagymamájához költözött.

Marián Rózsika életútjának bizonyos mozzanataiból következtethetünk azokra a pszichológiai összetevőkre, amelyeket a családi és közösségi háttér, az etnikai identitásváltás kétes sikere és az ebből fakadó stigmatizáltság váltott ki, s amelyek szerepet játszhattak az egyéni látószerep bővülésében: abban, hogy fokozatosan közösségi funkciókat is felvállalt.

Életrajzában jelen vannak a faluközösségen belüli bizonytalan társadalmi pozíciójára utaló elemek: román–cigány vegyesházasságból született, a család a falu cigányok lakta utcájában él; a településen Rózsikát mindenki cigánynak tartja. Marián Rózsika családja mindemellett a magyar etnikummal való azonosulás kulturális stratégiáját követi. Az a tény, hogy Rózsika apja román volt, mit sem változtat etnikai besorolásán. A cigány–magyar, cigány–román vegyes házasságból születő utódokat a régió minden településén cigánynak tartják.[9] Az etnikai besorolás a régió

[9] „Az édesapja román, de cigányok máskülönben, a vezetékneve Marian [...] Magyarul beszélnek

más közösségeihez hasonlóan ebben az esetben is súlyos stigmatizációt jelent, amely aktivizálja mindazokat az előítéleteket, amelyek a cigányságnak mint csoportnak szólnak. Az etnikai identitásváltásra törekvő cigány személyek esetében a cigánysághoz tartozás tényének hangsúlyozása a személy társadalmi státusának, értékének a leghatározottabb tagadásával egyenértékű, amelynek révén kihangsúlyozódnak a két világ közötti mély szerkezeti különbségek. Ez rendkívül törékennyé teszi az integráció sikerét.[10]

Marián Rózsika 1999. május 2-án belépett a ferences harmadrendbe,[11] a jelenések alkalmával a rend viseletét hordta.

Victor Turner vallás-koncepciójának megfelelően[12] a valláskutatásban a „szereplő-központúságot" előtérbe helyező megközelítések fontosnak tartják a különböző területeken működő népi „vallási virtuózok" *(religious virtuosi)* tevékenységének kutatását, amelybe a különböző, természetfölötti manipulálására szakosodott vallásos specialisták is belefférnek (például próféták, jósok, látók, médiumok, boszorkányok stb.).[13] A vallási specialisták legitimációs stratégiáinak kérdése a vallásantropológiai szakirodalomban többek által teoretizált probléma. Max Weber a *karizmatikus hatalom* létrejöttével kapcsolatos fejtegetéseiben,[14] Peter Worsley a vallási mozgalmak kialakulása kapcsán,[15] Pierre Bourdieu a *vallási tőke termelés*ének folyamatát elemezve,[16] Thomas J. Csordas a vallási *karizma* létrejöttének kérdése során foglalkozik a vallási specialisták sikerének értelmezésével.[17] E specialisták legfontosabb szimbolikus hatalmának, vallási tőkéjének alapját M. Weber, P. Worsley és P. Bourdieu abban látják, hogy képesek a közösségi válságszituációk artikulálására. „Ez a képesség jelenti azt az induló tőkét, ami lehetővé teszi, hogy a próféta [...] éppen azt szimbolizálja rendkívüli beszédmódjával és magatartásával, amit a közönséges rendszerek strukturálisan képtelenek kifejezni, vagyis főként a rendkívüli helyzeteket".[18] Thomas J. Csordas szerint a karizma létrejötte szoros kapcsolatban áll a rituális nyelvezettel és performansszal, pontosabban a retorikai performanszokban termelődik ki.[19]

otthon a családba. Magyarok, magyar cigányok." 39 éves nő, evangéliumi keresztény, Szőkefalva, 2006. október 24.

[10] Egy Szőkefalvához közeli, Kis-Küküllő menti település vonatkozásában lásd erről bővebben: Peti 2007.

[11] Forrás: Molnár é. n.a

[12] Turner 1997.

[13] Lásd Valtchinova 2007, 8. A vallási specialisták tevékenységét a kereszténység antropológiáján belül William A. Christian vázolta fel (Christian 1973).

[14] Weber 1963, 162–164.

[15] Lásd Worsley 1957, X–XXI.

[16] Lásd Bourdieu 1978, 201–225.

[17] Csordas 1997.

[18] Bourdieu 1978, 219.

[19] Lásd Csordas 1997, 141–145.

A karizma létrejöttét a rituális nyelvezet és retorikai performanszok oldaláról megközelítő értelmezéseket nem véletlenül idéztem, ezek véleményem szerint jól rávilágítanak Marián Rózsika sikeres specialistává válására is.

Marián Rózsikát otthonában kerestem fel. Kívülről a vakolatlan, kisméretű téglaház, az egyszerű vaskapu és a sivár udvar egy szegényes porta benyomását keltette. A ház mögött lévő kúton faragott fatábla hirdeti három nyelven (magyarul, románul és németül), hogy a kutat 1999. június 17-én megáldotta Szűz Mária.

Amikor a testvére bevezetett hozzá, betegen feküdt az ágyban, kezében rózsafüzér volt. A konyha felújított berendezésű, a Kis-Küküllő menti falvakban átlagosnak mondható, kissé modernkedő tárgyi világgal rendelkezett: erezett márványt utánzó konyhabútor, színes tévé kapott helyet benne, a falon elektronikus óra függött. A konyha melletti szoba érezhetően egyfajta „díszszoba" volt. Erre utalt rendezett, érintetlennek tűnő tárgyi világa, amely reprezentációs funkciókkal rendelkező tárgyak (például órák, borok, művirágkosarak, kozmetikai cikkek, gyertyatartók, igényes kivitelezésű édességes dobozok, illatosítók) és kegytárgyak (Jézus és Szűz Mária szobrok és domborművek, műanyag és kerámiaangyalok, különböző szentek apró méretű szobrai, gyertyák, vallásos témájú könyvek, vallásos témát megjelenítő órák, tálcák, szenteltvíztartók) sajátos egyvelegéből állt. A falon rengeteg vallásos témájú kép függött. Jézus életének ábrázolásai mellett több olyan kép is, amelyek Szűz Máriát – köztük a szőkefalvi, a medjugorjei, illetve más, számomra beazonosíthatatlan jelenést – ábrázolták. A falakon néhány családi fotó is függött. A szoba közepén Rózsika magánoltára kapott helyet: asztalra helyezett, körülbelül fél méter magas lourdes-i barlang, előtte gondosan elrendezett gyertyákkal, a szőkefalvi Szűz Mária és Jézus miniatűr képeivel, virágokkal.

A beszélgetésen rajtunk kívül más nem volt jelen, csak testvére haladt át időnként a konyhán, ahol Rózsika feküdt. Az interjú magyar nyelven zajlott és videókamerával rögzítettem, amibe készségesen beleegyezett. A beszélgetésünk alatt többnyire fekve maradt, csak olyankor ült fel, amikor a mondanivalójába beleszőtt imádságokat, vagy vallásos énekeket adta elő, vagy amikor egy-egy történet mesélése közben annak izgalmi tetőpontjához érkezett.

Marián Rózsika rendkívül jó kommunikációs készségei révén megnyerő beszélgetőtárs volt. A beszélgetés során rendkívül előzékeny volt. Amikor egy-egy új gondolat kifejtésébe kezdett, vagy valamely kérdésemre válaszolt, előtte mindig megszólított, a lehető legtiszteletteljesebb formulát használva. Hogyha valamelyik kérdésemet nem értette, vagy nem volt válasza rá, kedvesen „igent" mondott. Egy-egy gondolatát fokozatosan emelkedő, patetikus hangsúllyal fejezte ki. Történeteiből nagy meggyőző erő áradt, egzaltált beszédstílusának, szuggesztív előadásmódjának köszönhetően. Történeteit gyakran párbeszéd formájában adta elő, amelyet dinamikus, erős érzel-

meket kifejező előadásba foglalt.[20] Elbeszélései során választékosságra törekedett, a dramatizáló előadásmódhoz jól illeszkedett a nyilvános jelenések üzenetére is jellemző egyfajta poétikus kifejezésmód, hasonlatok, metaforák használata.[21] A beszélgetés ily módon meglehetősen ritualizált hangulatban zajlott.

RÓZSIKA EGYÉNI LÁTOMÁSAI ÉS VALLÁSI SPECIALISTAKÉNT VALÓ MŰKÖDÉSE

David Blackbourn rámutat, hogy az anya hiánya, az intenzív emocionális elveszettségérzet, egy boldogtalan családi élet valósága mind olyan elemek, amelyek a látók esetében sokszor megfigyelhetők.[22] A modern katolikus látók élettörténetében gyakran előfordul az „új személyiség" létrejöttére való utalás.[23]

Elkeseredettségéről, az életében bekövetkező krízishelyzetről és az ezt követő megtéréséről Rózsika is beszélt. Egy válással végződő boldogtalan házasságát követően elmagányosodott. Elmondta, hogy cukorbetegsége következtében kialakult vaksága miatti elkeseredésében jobban kezdett hinni, mint annakelőtte. „Régi életét" egyfajta passzív vallásosság jellemezte: csak nagyobb ünnepekkor látogatta a templomot, ritkán imádkozott. „Korábban csak nagy ünnepeken, karácsonykor, húsvétkor jártam templomba. Nem éltem a szentségekkel. Nem imádkoztam rendszeresen, az anyaszentegyház parancsait inkább nem tartottam meg."[24]

Szűz Mária 1995. június 17-én, harminchárom éves korában, vakságának harmadik évében jelent meg neki először. Rózsika ekkor idős nagymamájánál lakott Dicsőszentmártonban. Elmondása szerint gyakran éjszakába nyúlóan imádkozott.

[20] A szőkefalvi zarándokok többször csodálattal beszéltek arról, hogy Rózsika nagy tömeg előtt is milyen nyugodtan beszélt.

[21] „Fájdalmaimban sokszor felkiáltok hozzád és a te Szent Fiadhoz. Nem panaszkodom, de adj erőt, mert el akarom fogadni, és hordani akarom szeretettel ezeket a fájdalmakat. – Leányom, nagyon sok lelken segítesz ezekkel a fájdalmakkal, s minden lépésed egy rózsabimbó. [...] Ahogyan a virág kinyílik május hónapjában, úgy nyíljon ki a ti szívetek is a bűn fekete felhőjéből." (Részletek a 2005. március 15-i jelenésen Szűz Máriával folytatott párbeszédből.)
„Drága gyermekeim! Meghívlak benneteket újra az imára és a böjtre, mert böjttel és imával állíthatjátok meg a természeti katasztrófákat. Az én Szent Fiam mondta: »Ahogy a virágnak szüksége van a vízre, úgy nektek is szükségetek van az imádságra és a szeretetre.«" (Részlet a 2003. június 17-i jelenés üzenetéből.)
„Drága pap fiaim! Ne legytek olyan csónakok, amelyek úsznak a vízen, de ha jön egy hullám, elviszi. Legyetek kemény sziklák." (Részlet a 2004. december 11-i jelenés üzenetéből.)
„A Sátán ordítva körül jár, hogy minél több lelket elnyeljen." (Részlet a 2005. március 10-i jelenés üzenetéből.)

[22] Blackbourn 1994, 23–24.

[23] Lásd például Nabhan-Warren 2005, 26.

[24] A Rózsikával készült interjút közli: Jánossy (szerk.) 2005.

Szűz Máriával való beszélgetésére éjszaka tizenegy órakor került sor. Aznap úgy érezte, hogy imája buzgóbb volt, mint bármikor előtte. Ez az emocinálisan nagy töltetű esemény Rózsika „régi" és „új élete" közötti határt jelöli.

> És imádkoztam ezen a napon, június 17-én, persze minden nap szoktam, de úgy éreztem, hogy nem volt olyan buzgó az imám, mint valaha, mint azelőtt. S akkor így ledőltem az ágyba, gondolkoztam, vajon mi is történhetett, gondolkodtam magamban, hogy vajon azok az imák, amiket elmondtam, vajon Jézus meghallgatta vagy se.[25]

Imádságát követően egy hangot hallott, amelyben Szűz Máriát ismerte fel. Hogy megbizonyosodjon, hogy nem démoni kísértéssel van dolga, keresztet vetett abba az irányba, ahonnan a hangot hallotta. Hogy Szűz Mária tovább beszélt hozzá, végtelen örömmel töltötte el.[26]

> S én akkor teljesen elizzadtam, öröm töltött, egészen a lelkemig. Nagyon nagy öröm. S akkor megkértem a Szűzanyát, hogy tudok-e valamiket kérdezni tőle. Amik így eszembe jutottak akkor. És kérdeztem a sok mindent tőle, amire ő ráfelelt.

E beszélgetés után Szűz Mária mindig előre bejelentett időpontokban jelent meg neki. A második alkalommal mennyei fénytől övezve szoborszerűen jelent meg.

> S akkor eljött a december 8-a, este 11 óra, ahogy mondta a Szűzanya, de akkor már fényben jelent meg, egy nagy fény, egy ilyen ovális fény sok-sok csillagból összetéve, s benne a szobor, Szűzanya szobra, kezei összetéve. A szobor egy olyan 70–75 cm. Így jelent meg mindig. Tiszta fehérbe öltözve, rózsafüzér a kezében, imára kulcsolva a keze, és egy korona, amely 12 csillagból állott. És a feje fölött egy egészen nagy csillag, amely beborította fénybe. S így kezdődött el a beszélgetés Szűzanyával.

A családja először kétkedve fogadta Szűz Mária látogatásának hírét. Nagymamája, aki ebben az időben a gondját viselte, arra figyelmeztette, hogy ha elmeséli látomásait, a környezete beszámíthatatlannak fogja tartani. „Hű, hallgass, nehogy valaki meghallja. Nem elég, hogy nem látsz, még azt is mondani fogják, hogy megbolondultál." Rózsika ezért jelet kért Szűz Máriától, amely minden kétséget kizáróan bizonyítaná, hogy valóban ő az, akivel beszélget. Szűz Mária meg is adta ezt a jelet: Rózsikáék kiszáradt almafája 1996 novembere végén kivirágzott, és ezt követően 2004-ig minden évben gyümölcsött hozott.

[25] Marián Rózsika, Szőkefalva, 2006. október 24.

[26] Rudolf Otto a szenttel, a *numinózus*sal való találkozás kiváltotta hatást a *tremendum* ('elrettentő') és *fascinosum* ('lenyűgöző') fogalmával ragadja meg (Otto 2001, 18–43).

> S akkor adott is jelt, november vége felé egy kiszáradt almafa fel elkezdett bimbózni. December 24-én, ugye, karácsony szombatján letörtem, mert aztán kivirágzott az a fél fa, s egy ágacskát törettem, le, amelyiket a szentképre tettem.

Ettől kezdve a családja nem kételkedett a jelenés valódiságában. Rózsika elbeszéléséből az világlik ki, hogy Szűz Mária jelenéseinek rendszeressé válásában a család pozitív attitűdje, későbbi aktív részvételük a jelenések folklórjának megteremtésében és legitimálásában igen fontos szerepet játszott.[27] Rózsika presztízsre tett szert családjában, amely életére a jelenések ismertté válása szintén jelentős hatással van. Rózsika testvére például egyre nagyobb szerepet vállal a búcsúk vallásos és profán eseményeinek irányításában és szervezésében (például a délutáni nagymisét megelőző rózsafüzérmondás vezetése, illetve a katolikus egyház birtokában lévő vendégházak adminisztrálása).

Azt követően, hogy csodás jelet adott a kivirágzó almafa révén, Szűz Mária jelenései rendszeresekké váltak. A Rózsikával való személyes beszélgetések során Szűz Mária támogató anyaként, tanácsadóként és szellemi tanítóként lép fel, mint ahogy azt a Mária-látomások esetében több esetben megfigyelték a kutatók.[28] Beszélgetéseik során Szűz Mária imádságokra tanította és „titkokat" mondott neki.

A dicsőszentmártoni görög katolikus egyház nagyjából ebben az időben, 1996 végétől kezdte támogatni Rózsika jelenéseit: görög katolikus papok látogatták, miséztek lakásában. A görög katolikus egyház jelenései iránt való érdeklődésének előzménye, hogy mialatt Rózsika Dicsőszentmártonban lakott, 1993-tól egy görög katolikus imaközösség találkozásain vett részt.[29] Új szerepében a családban és a közösségben betöltött státusa megerősítést nyer. 1997-ben visszaköltözött szüleihez Szőkefalvára, miközben jelenései iránt érdeklődni kezdett a szőkefalvi katolikus egyház is. A legközelebbi magánjelenés alkalmával megkérdezte Szűz Máriát, hogy hol maradjon, Szőkefalván vagy Dicsőszentmártonban. Szűz Mária Szőkefalvát jelölte ki további lakhelyéül.

Marián Rózsika lokális közösségbeli státusa megfelel a helyi vallási specialistákra vonatkozó legfontosabb mintáknak: vak, elvált, cigány etnikumú, öregedő asszony.[30] Specialista szerepkörének fokozatos bővülését Szűz Máriától kapott felhatalmazással legitimálta, amelyet a nyilvános jelenések során jelentett be. Ennek során „megkapta" a lelki betegek gyógyításának „ajándékát", majd arra kapott felhatalamazást, hogy áldását közvetíthesse.

[27] A Rózsikát meglátogató zarándokok gyakran szóba állnak testvérével és apjával is.

[28] Például Nabhan-Warren 2005, 49; Jonas 2005.

[29] Lásd Molnár é. n.b, 2.

[30] A helyi vallásos minták szerepére a vallási specialista szerepkörök kiépülésében Galia Valtchinova is felhívta a figyelmet a bulgáriai látók esetében (Valtchinova 2004, 181–182).

> Adok neked egy égi ajándékot. Mostantól fogva lelki betegeket fogsz gyógyítani, de ajándékba kaptad és ajándékba adjad. [...] Mostantól kezdve te is megáldhatod az embereket, aki ezt kéri, vagy akit te akarsz megáldani az én anyai áldásommal.[31]

Ugyancsak az ő kérésére alapított két hét tagból álló „engesztelő" imacsoportot; egy magyar nyelvű római katolikust és egy román nyelvű görög keletit, amelyek a falut fenyegető természetfeletti katasztrófák elhárításáért imádkoznak.[32]

Specialista szerepkörének kiépítésében a helyi folklór elemei is jelen vannak (például a *tudós* hiedelemalakja).[33] A látó-szerepkör mellett Marián Rózsika gyógyító és ördögűző szerepeket is ellát. Beszélgetésünket több ízben is telefonhívások szakították félbe, amikor az ország különböző részéből fordultak hozzá és arra kérték, hogy imádkozzon érettük, vagy áldja meg őket. Rózsika elmondása szerint „testi és lelki" problémákkal egyaránt meg szokták keresni a zarándokok, akiket megáld; ezáltal azok „kegyelmet kapnak".

Az egyház által támogatott és megerősített Mária-jelenései mellett Rózsikának „erős képzeteket" tartalmazó imaginárius világában Jézussal és az Antikrisztussal is élénk kapcsolata van. A róluk szóló álmai és látomásai apokaliptikus színezetűek, ugyanakkor erős kiválasztottságtudat jelenik meg bennük. Egyszer álmában a világvégét látta, amint Jézus érdemei szerint választotta ki a hívőket.

> Hát azt álmodtam, többször is álmodtam vele, de ezt az egyet elmondom, ami nagyon bennem maradott. Kint voltam a határban, valami zöldséget szedtem, amikor egy kocsi haladott el fölöttem. Benne ült Jézus, és vagy még két szent, nem tudom, kik lehettek. S elhaladott a kocsi, s még rám sem nézett Jézus. S akkor letérdepeltem, sírni kezdtem. Visszatért a kocsi, de csak nem nézett rám. És újra elment a kocsi. S harmadszor, mikor visszatért, kiszállott a kocsiból. De már akkorra nagy sötétség lett, vihar. Az emberek ordítottak, kiabáltak: – Segítség! Itt a világ vége! S valahogyan odakerültek a szüleim is. Kiszállott Jézus a kocsiból, egy nagy palást volt a vállán, s végigment. S egyeket, egyeket megfogott, megérintette a kezüket és jobb oldalra vezette őket. És akkor, mikor hozzámért térdre estem előtte. Néztem Jézust, ő mosolygott rám, és azt mondta: – Gyere velem! – De hová viszel? – Gyere csak velem. És vitt és vitt és vitt. Egy zöld helyre kerültünk, de oda nem jött sem apám, sem anyám, se senki. Idegenek közé kerültem. Azt mondta Jézus: – Itt a te helyed. – De – mondom –, Jézus, de én egyedül az egészek közül? – Csak te egyedül, mindig velem leszel. Ennyit mondott. És valóban, mindig Jézussal vagyok.

[31] Részletek az 1999. június 17-i nyilvános jelenés üzenetéből.
[32] Erre az 1999. március 21-i jelenés során kéri Szűz Mária.
[33] Lásd Pócs 2008, 290.

Vágyainak elfojtása jelenik meg egy másik álmában, amelyben Lucifer egy gyönyörű férfi alakjában kísértette meg. Azt ígérte, hogy ha a menyasszonya lesz, visszaadja a látását. Az az álma, hogy Lucifer menyasszonya, elmondása szerint több visszatérő álmának témája. Lucifert fizikai agresszió és fájdalom formájában is gyakran megtapasztalja, a vele való aktív testi küzdés és végül Lucifer legyőzése gyakori élménye.

> Legelőször, ezt akarom elmondani, a gonosz jelent meg. Egy nagyon szép férfi alakjában. Én egy fehér kövön álltam, egy zöld réten. És a bal felén ragyogott valami, nem csillag, de ragyogott valami. S nyújtotta a kezét felém, s kérdezte: – Nem akarsz lenni a menyasszonyom? S mondom: – Te ki vagy? S aszondja: – Én vagyok Lucifer. Mondom: – Távozz, távozz Sátán! Aszondja: – Idefigyelj! Ha te leszel az én menyasszonyom, akkor én visszaadom a látásodat, és boldogan élsz a földön! – Nincs szükség a látásomra, s így maradok végig ezen a földön, vakon, az sem baj, nyomorult, ahogy vagyok, de akkor sem fogadom el a te ajánlatodat. Evvel eltűnt. S akkor rá megint két napra avval álmodtam, hogy megint egy nagy templomban vagyok, kétfelől sok apáca felöltözve szépen apácaruhában, s gyertya ég a kezükben. Én az oltárnál voltam, mikor a templomajtó kinyílott, s megfogott valaki a torkomnál. Alig bírtam szuszogni. Kiáltottam Jézust, s a Szűzanyát segítségül, sikerült legyőznöm, s végül reátapodtam a lábammal. Eltűnt.

Luciferrel való küzdelme nemcsak Rózsika gazdag imaginárius világában van jelen. Ez az erős képiség az általa bevallottan gyakorolt exorcizmusrítusokban is megjelenik. Az ördögűzés nagy emocionális töltetű, a jelenlévők rituális együttműködését igénylő, erős képzeteket működtető imagisztikus rítus.[34] Olyan szimbolikus folyamat, amely eredményezheti a tapasztalat és a személyiség pillanatnyi átalakítását.[35] Beszélgetésünk során három esetet is elmesélt, amikor megszállott emberekből űzte ki az ördögöt, de – mint mondta – ennél sokkal több esete volt.[36] Elmondása szerint ezeken az alkalmakon a helyi plébános és a megszállottak kísérői segítenek neki, mivel a megszállottak rendkívül agresszívek. Az ördögűzésre általában a jelenések előtt pár órával került sor. Egy alkalommal a templomban, kétszer a házában zajlott le a rítus.

Az első esete egy moldvai ortodox apáca volt. A rítus azzal kezdődött, hogy Rózsika kezét rátéve áldást adott rá. Mint mondta, erre az ördög dolgozni kezdett a megszállott nőben: nyöszörgött, majd különféle állathangokat hallatott. A vallásantropológiai szakirodalom *megszállottságtrans*zként *(possession trance)* azonosítja ezt

[34] Naumescu 2007, 180–194.

[35] Lásd Kapferer 2004, 40.

[36] A kegyhelyen történő ördögűzés kulturális modelljének vannak vallásantropológiai párhuzamai. Lásd például William Christian leírásait a 18. századi baszkföldi kegyhelyekről (Christian 1989, 197).

a jelenséget.[37] Szenteltvízzel itatták meg, amelyet azonban a jelenlévőkre köpött, magyarázata szerint azért, mert a megszállott nem tudja meginni a szenteltvizet. Amikor újból meg akarta érinteni, hogy ismét megáldja, a megszállott meglökte, és azt kiabálta, hogy meg fogja ölni.

> Volt egy olyan jelenés, mikor egy megszállott nőt hoztak előmbe, s áldást adtam reá, de mikor a kezemet rátettem, hogy mondjam az áldást, akkor már elkezdett így csinálni: phü, phü, phü... s akkor leültették egy kicsit a padra, de az ördög már dolgozott benne. Adták neki az áldott vizet, de kiköpte a szájából, mert aki megszállott, az nem tudja meginni az ilyen vizet. Kiköpte a szájából, egy másik emberre spriccolta a vizet, aki ott állt vele szemben. S akkor megfogott a pap bácsi és odavitt hozzá, de mikor nyújtottam a kezem, hogy áldást adjak, úgy meglökött, ha ne lett volna ott István atya, hátraestem volna. Azt mondta, hogy: – Megöllek, te, megöllek! Én mondtam, hogy nem félek, mert Jézus és a Szűzanya velem van. Akkor megint kiáltotta, mert románul mondta, ortodox asszony volt. – Té omor, té disztrug![38]
>
> *S ez hol történt, a templomban?*
>
> Igen.
>
> *S jelenés alkalmával?*
>
> Jelenés előtt egy pár órával.
>
> *S ki hozta?*
>
> Egy apáca. Moldvából jöhettek. S érdekes, még eljött hozzám ez az asszony, másodszor, harmadszor, akkor már megcsendesedett. Tehát kiment belőle a gonosz. A jelenés ideje alatt történhetett vele ez. [...]
>
> *S még mondott valamit?*
>
> Persze, még sokat mondott, de tudtam, hogy nem az asszony teszi, hanem a gonosz belőle. Csinált úgy, mint a kígyó, csinált úgy, mint a disznó, csinált úgy, mint a macska.

A másik két esetben megszállott gyermekeket vittek elébe. Az egyik egy Déva környéki magyar fiú volt, akiről nem mondták el neki, hogy megszállott. Amint rátette a kezét, a gyermek felugrott („a lábát szinte a plafonig ütötte") és megtámadta őt. Elmondta, hogy imádkozva a házioltára mögött keresett menedéket, míg segítői le tudták csillapítani. A harmadik esetben egy magyarországi gyermeken hajtott végre ördögűzést.

> *S volt rá még eset, hogy megszállottakat hoztak?*
>
> Voltak, voltak, sokszor. Nem is olyan rég, még ebben az évben. Hoztak egy fiút, sajnos ide a házamhoz, nem is mondták, hogy mi a baj vele, hogy megszállott, egyéb problemákat mondtak.

[37] Naumescu 2007, 191. Lásd még Bourguignon 1973, 3; Sluhovsky 2007, 2–4; Holm 1982; Siikala 1982.

[38] Te omor, te distrug! (Megöllek, megsemmisítelek!)

Az édesanyja nem is mondta. S akkor rátettem a kezem, hogy adjam az áldást, a Szűzanya áldását, hirtelen felugrott, a lábát szinte a plafonig ütötte és jött reám. Én kiszöktem az ágyból és az oltárhoz húzódtam, van egy kis oltárom, s kértem a Názáreti Jézus segítségét, s a Szűzanyáét. Kértem minden szenteket s angyalokat. S úgy hogy lecsendesedett, kivitték a konyhába, akkor adtak neki áldott vizet, nem fogadta, mikor kivitték az udvarra, az útra, csak akkor jött helyre.

S ez magyar volt?

Igen.

S honnan jött?

Valahonnan Déva környékéről.

Volt olyan eset, mikor Magyarországról hoztak egy megszállott fiúcskát, 9–10 éves lehetett.

S miből látszott, hogy megszállott?

Mikor teszem rá a kezemet, csinálnak csúful, mert a gonosz nem bírja az áldást.

S hogy csinálnak?

Nagyon csúnyán, s főleg nekem rugaszkodnak, ha tudnak, engem széttépjenek. Ezért kell mindig mellettem legyen valaki, mert én magamtól nem tudok védekezni.

A LÁTÓ LEGITIMÁCIÓS STRATÉGIÁI

Rózsika jelenéseit az elmesélt csodák, gyógyulás-történetek mellett a hitetlenkedő személyeket ért mágikus büntetésekről szóló narratívumokkal is legitimálja. Egy falubelijéről például azt állítja, hogy azért esett le a fáról, mivel gúnyolódott vele.

A zarándokok jönnek és azt mondják, hogy né, mit mondanak a faluban.

Miket mondanak?

Hogy ne higgyenek, nem való, ez nem így van, ez nem úgy. Lebeszélik a zarándokokat. Például volt egy jelenés, amikor jöttek a zarándokok, hogy vegyenek áldott vizet, jöttek a bidonokkal, s egyik szomszédunk mondta, hogy né, hogy jönnek a hülyék, hogy hisznek a vak asszonynak. S képzelje el, felmászott a fára, úgy csüngött a fán, leesett, hogy éppen nem esett le, hogy tartotta egyik ága, s a fővel lefelé állott. S mindenki látta. Akkor eszébe jutott, s mondta aztán, hogy csak van ebben a dologban valami. Az égiekkel nem lehet tréfálni. Nem lehet játszani az égiekkel.

Ebben az esetben az igazságos égi büntetés a látó hitelének transzcendens visszaigazolása is. Ugyancsak Rózsika legitimációs törekvéseinek kontextusában helyezhető el története a szőkefalvi református polgármesterről, aki szerinte érezte a Szent jelentkezését jelző rózsaillatot.

S itt ment keresztül a kocsi Szőkefalván és érezte a kocsivezető, s akik a kocsiban voltak, érezték, hogy olyan rózsaillat csapta meg őket, ahogy már ereszkedtek le Szőkefalvára. S nézett körbe: – Hát uram, semmi rózsa nincsen, honnan jön ez az illat? S mi ez a sok népség? Azt hiszem a polgármesterrel beszélt, s aszondja: – Mi történt, hogy itt ilyen nagy rózsaillat van. Rózsák ünnepe volt? – Nem – mondja a polgármester –, ez a Szűzanya. S a polgármester pedig református.

Elmondta, hogy a jelenést elutasító személyek kigúnyolják őt, és gyakran becsapják a zarándokokat. Ortodox szomszédairól például azt állítja, hogy a gyógyító kútját kereső zarándokokat rosszindulatból a mezőre irányították. Más helybéliek, akik szintén elutasították Rózsika kútjának csodatevő gyógyító erejét, behívták a zarándokokat, mondván, hogy az övék pontosan olyan jó, mint a látnoké.

A szőkefalvi Mária-jelenés közösségi kontextusa – mint láttuk –, kifejezi az etnikai és felekezeti együttélés nehézségeit, ugyanakkor hozzájárul e nehézségek kiküszöböléséhez. E folyamatot a helyi katolikus egyház megpróbálta a saját felügyelete alatt tartani, amikor a diskurzusok szintjén a Mária-jelenések üzenetét a tágabb régió multikulturális sajátosságaihoz, a felekezeti és etnikai megbékélés ideológiájához adaptálta.[39] Ezt az ideológiát a vak látnok is felvállalja. Beszélgetésünkkor hangsúlyozta, hogy a jelenés alatt a románok magyarul, a magyarok románul mondták a rózsafüzért teljes harmóniában. Az, hogy jelenéseit magyarul tolmácsolta, azzal indokolta, hogy ez a Szűzanya kérésére történt.

S mivel magyarázza Rózsika, hogy csak románul beszélt, s a végén szólalt meg magyarul a Szűzanya?

Az egység, az egység. Mikor a zarándokok ezren, meg ezren összegyűlnek, románok, magyarok s milyen gyönyörűen, mindenki a saját nyelvén imádkozik. Hát ezt csak az égiek tudták megtenni. És semmi konfliktus ne legyen. S olyan szépen megtanulták a románok magyarul a rózsafüzért, és a magyarok románul, és mondták együtt. S mikor volt a nagy csoda, mert adott a Szűzanya csodát is az égen, amit mindenki láthatott. Olyan gyönyörűen, a román mutatta a magyarnak, hogy nézzen föl, nézzen föl! Képzelje el, mennyire érti meg egymást egy székely meg egy oltyán, de kézzel-lábbal mutatták egymásnak, és szeretettel ölelkeztek. Hát, ki se lehet mondani. Csak az égieknek köszönhető.

Megfogalmazásában a székely és az olténiai népcsoportra, azaz az etnikus sztereotípiák „legnemzetibb" hordozóira való utalás a nemzetek közötti harmónia megvalósulásának

[39] A Mária-jelenések üzeneteinek ideológiai felhasználásáról lásd Victor Turner és Edith Turner megjegyzéseit: Turner–Turner 1978, 299. Mart Bax a látomásalapú zarándoklatok intézményesülésében kiemelt szerepet tulajdonít a vallási elit szerepének (Bax 1992, 72).

a csodáját fejezi ki (e népcsoportok ugyanakkor a nemzeti megbékélés szimbolikus ellenpólusainak felhangjaival rendelkeznek).

Marián Rózsika élettörténete a vallásosságot dinamikus, személyes, családi és társadalmi folyamatnak mutatja, ahogy azt Kristy Nabhan-Warren egy amerikai chicano látóra vonatkoztatva kiemelte.[40] Látomásai folytán egy többszörösen marginalizált, hátrányos helyzetű, etnikus stigmától sújtott nő a család, a közösség, az egyházi előljárók, valamint idegen emberek figyelmét, tiszteletét, sőt rajongását nyerte el. Új státusának fenntartása a jelenések valódiságát illetően megosztott lokális társadalmi nyilvánosság előtt folyamatos legitimitást, annak ismételt megkonstruálását és rituális színrevitelét követeli meg. Élettörténetét új státusának, a jelenések legitimitásának a bizonyítékaként mesélte el nekem.

Marián Rózsika 2011. június 27-én meghalt. Nyitott koporsóját a katolikus templomban ravatalozták fel, gyászszertartása két nyelven, románul és magyarul zajlott, több pap segédletével. 2011. június 30-án temették el a szőkefalvi katolikus templom kertjében.

A LOKÁLIS KÖZÖSSÉG MEGRAJZOLÁSA

Szőkefalva a Kis-Küküllő középső folyása mentén, a folyó bal partján terül el, Dicsőszentmártontól 2 km-re északra. A város közelsége révén a megyei út mentén fekvő település a városi tömegközlekedés buszjárataival is megközelíthető. A falu egy multietnikus és multikonfesszionális régióban fekszik. A település többszörösen hordozza ennek az interkulturális kontextusnak minden jellegzetességét: több etnikai csoport és legalább tíz jelentős számú vallási kisközösség él egymás mellett.[41] Fontos körülmény, hogy – miként az alábbi adatsorokból is látszik – a katolikusok kisebbségben élnek a településen. A 2002-es népszámlálás Szőkefalvát nem tekintette önálló falunak, mivel az 1968-as megyésítés alkalmával közigazgatásilag Vámosgálfalvához csatolták. Ezért a település etnikai és felekezeti összetételét külön nem, csak a Gálfalvával összesített adatok alapján közli a statisztika. Eszerint 2002-ben 2420 magyar, 820 román, 280 cigány és 3 szász élt a két faluban. A két település felekezeti összetétele az etnikai szerkezeténél jóval színesebb. Ugyanezen hivatalos népszámlálási adatok alapján 831-en ortodoxnak, 264(!)-en római katolikusnak, 3-an görög katolikusnak, 2074-en reformátusnak, 4-en evangélikusnak, 114-en unitáriusnak, 7-en baptistának, 150-en pünkösdistának, 4-en a heted napot ünneplő adventista egyház tagjának, 33-an evangéliumi kereszténynek, 35-en pedig egyéb vallásúnak vallották magukat. Ebben

[40] Nabhan-Warren 2005, 4.

[41] Lásd a *Függelék*ben közölt felekezeti mutatókat.

az etnikailag és felekezetileg sokszínű, az átalakuló életvitel miatt számos problémával küzdő világban, az egymás mellett élésből fakadó folytonos szimbolikus rivalizáció kontextusában egy vak cigányasszonynak látomásai voltak.

A térség, ahol Szőkefalva fekszik, a római és görög katolikus vallás érintkezési zónájában van, a román, magyar és cigány etnikumok együttélésének régiójában. E sajátos multikulturális jelleget erősítik fel a vak látnok etnikai gyökerei, a családja és általa követett kulturális stratégiák, valamint a nyilvános jelenések alatt tanúsított verbális megnyilvánulásai.

Az országos jelentőségűvé váló búcsújáróhely egyházi legitimáló stratégiáiban az interkulturális kontextusra való utalás is jelen van. A látnok legitimációs törekvései egy olyan kulturális milliőben zajlanak, amely nem mentes a felekezeti és etnikai feszültségek folytonos szimbolikus kommunikációjától. Ez a szimbolikus kommunikáció – mint később látni fogjuk – a közösségek működésének fontos része volt a múltban. A 2000-es évek elejére azonban, úgy tűnik, működésképtelenné váltak a kulturális interferenciákat modellálló legfontosabb hagyományos közösségi technikák.

A település jelentős számú ortodox vallási kisebbségének tagjai szintén részt vettek a búcsúkon. A település görög katolikus vallási kisebbségének múltja alkalmassá tette a búcsút arra, hogy az ide zarándokoló görög katolikusok számára is fontos, aktualizálható jelentések kifejezőjévé váljon. A búcsúk alkalmával több misét is görög katolikus papok celebráltak.

> *Hallottam, mikor voltak a jelenések, akkor többféle pap is volt, nemcsak katolikus...*
> Persze. Itt prédikáltak románok is, nem ortodoxok, csak görög katolikusok voltak tudomásom szerint. Nagyon sok csángó jött Moldovából ide a jelenésre.[42]

„A búcsú hangulata"

Az utolsó nyilvános Mária-jelenés 2005. június 17-én volt. A jelenések évfordulóján intézményesült zarándoklatokra kerül sor. Az évfordulón zajló rítusok egyre inkább az egyház felkínálta mintákat követik, ennek ellenőrzése alatt zajlanak: például a templomkertben épült stációknál történő *keresztútvégzés*, a látó megszentelt, gyógyító erejűnek hitt kútjából történő *vízmerítés*, a templomkertben felállított „lourdes-i barlangnál" papírra írt *üzenetek* hagyása Szűz Mária számára, *érintőzés*[43] a templomban elhelyezett Mária-szobornál és a templomi liturgiákon, a templomkertben irányítottan

[42] Református, 70 év körüli férfi, Szőkefalva, 2006. október 24.

[43] A szakrális tárgyak megérintésének, megcsókolásának célja a természetfeletti erő átszármaztatása, amely a búcsújáró helyek elterjedt gyakorlata (lásd Bálint–Barna 1994).

zajló *rózsafüzérmondás*, amelyen a közösség népi vallásosságának irányító személyiségei is szerepet kapnak.[44]

A zarándokok közül sokan egyenesen a látó lakóházához érkeznek, ahol megpróbálnak beszélni vele. Ezt követően vizet merítenek a kútjából és a templomkertbe igyekeznek, ahol végül a búcsú összes mozzanata zajlik.

Paolo Apolito az oliveto citra-i Mária-jelenésekről írott monográfiájában használja a *kozmikus dráma* fogalmát. Apolito szerint itt a Mária-jelenések alkalmasak voltak a zarándokok közös tapasztalatának a kialakítására, amely a szerző szerint a korlátlan fájdalom és boldogság, félelem és biztonság, legyőzöttség és győzelem érzésének a síkján mozgott.[45] Ezek az individuális tapasztalatok könnyen rezonáltak a látok által tapasztalt, ám kollektíven értelmezett kozmikus dráma epizódjaival, a modern Mária-jelenések apokaliptikus, drámai érzékenységet is kifejező tónusával.

A vallásantropológiai leírások szerint a népi vallásosság rítusaiban a nők jelenléte általában magasabb a férfiakénál, mind katolikus, mind ortodox területeken.[46] A nők magasabb részvételi aránya a szőkefalvi búcsúkra is jellemző.

A nők vallásosságát a gender-kutatások felől megközelítő kutatók a női vallásgyakorlás esetében használják a performansz *(performance)* fogalmát[47] és gyakran beszélnek a fájdalomról, mint a hagyományos női identitás megjelenítésének fontos komponenséről. Jill Dubisch a nők vallásossága esetében az érzelmek performanszáról *(performance of emotions)* beszél és azt állítja, hogy ebben a szenvedés központi helyet foglal el.[48] A búcsújárás vagy a halotti rítusokban való részvétel a fájdalom performanszainak biztosít teret, amely a többiekhez való kapcsolódás lehetőségét teremti meg. A vallásos rítusok révén a nők leválhatnak a mindennapi társadalmi kontextusról és játéktereket teremthetnek maguknak.[49]

A tér zártságából fakadóan nemcsak a rítus főbb elemei zajlanak szimultán módon, de a búcsú egyéb, drámai pillanatai is. 2009-ben például, amikor egy asszony hangos zokogással borult az egyik stációs keresztre, ahonnan hosszú ideig nem mozdult kísérője szelíd noszogatására sem, a többi zarándok a kereszttől visszalépve

[44] A szőkefalvi jelenésekről, csodákról, gyógyulásokról szóló írott tanúságtételekről, Szűz Máriához írott kérésekről lásd Győrfy Eszter dolgozatát (Győrfy 2009). E szövegekből készült válogatást tartalmaz: Keszeg–Peti–Pócs (szerk.) 2009, 134–153.

[45] Apolito 1998, 135.

[46] Például Dubisch 1995; Holden (ed.) 1983; Rushton 1983. Miközben a nők legtöbbször ki vannak zárva a férfiközpontú vallásos intézmények vezetéséből (Sered 1994, 3), kimagasló a jelenlétük a megszállottság kultuszokban és a gyógyító rítusokban (Holden 1983, 2; Sered 1994, 6), de a hivatalos vallásosság rítusaiban is (például gyakrabban látogatják a templomot, többször gyónnak stb.) (lásd például Rushton 1983, 66). Ezt a tendenciát nemcsak a kereszténységen belül, de az iszlám esetében is megfigyelték a kutatók. (Például Doumato 2000, 34.)

[47] Például Seremetakis 1991.

[48] Dubisch 1995, 213.

[49] Dubisch 1995, 218.

csendes együttérzéssel figyelte. A búcsú a vallásosság megélésén túl a zarándokok életében megtörtént drámák átélésére is lehetőséget szolgáltat. A fájdalom átélése és performansszerű kifejezése erős, drámai pillanatokat teremt, amelynek a többi zarándok is részese lehet, érzékenyebbé, a többi ember iránt fogékonyabbá téve a zarándokokat. E rituális performanszok virtuális terében a pszichológiai, kognitív és társadalmi realitás összekovácsolódik, amelynek során e rítusok résztvevői egyrészt tájékozódnak a mindennapi realitást illetően, amelyben élnek, másrészt erőt nyernek ahhoz, hogy helyreállítsák vagy újjászervezzék életüket.[50] Amit a zarándokok a búcsúban átélnek, nemcsak egy „kozmikus dráma"[51] mozzanatait tartalmazza, de a mindennapi élet drámáit is, ahogy azt Galia Valtchinova szófiai látók és próféták tapasztalatára vonatkoztatva is állítja.[52] Ehhez hasonló nagy érzelmi és katartikus hatású „érzelmi performanszokat" a modern búcsújárás kutatói több helyen is megfigyeltek.[53]

A zarándoklatok alkalmával egyházi kiadványok, füzetek, fénymásolatok ismertetik a szőkefalvi kegyhely hivatalos történetét, a látó életrajzát, a legismertebb csodákat (például a nap táncát, a látó kiszáradt almafájának kivirágzását, amelyről a regionális szórású tévécsatorna is beszámolt stb.).[54] Ugyanakkor jelentős az orális tradíció szerepe a csodák, egyéni látomások és gyógyulások továbbadásában, a kegyhely legitimációjának megteremtésében, a hit megerősítésében is, mint ahogy arra Jill Dubisch saját kutatásai során felhívja a figyelmet.[55]

A búcsúk során gyakran megfigyelhető, hogy a zarándokok érkezés után a templom előtt alkalomszerűen csoportba verődve a Szőkefalván, vagy más kegyhelyen történt tapasztalataikról számolnak be. Máskor hasonló keretek között egy-egy csoport vezetője az, aki történetbe foglalja, és hangosan, ritualizált formában előadja saját maga, vagy mások tapasztalatát. Ilyen alkalmakkal távoli helyeken történő jelenésekről szóló fénymásolt újságcikkek is kicserélődnek.

A hívek a papok értelmezése nyomán *napcsodának, a nap táncának* hívják azt a kollektív látomást, amelyet a jelenések alkalmával, valamint ezek évfordulóin szervezett búcsúkon tapasztalnak a zarándokok.

---

50 Kapferer 2004, 51.

51 Apolito 1998, 135.

52 Lásd Valtchinova 2009, 189–190.

53 Jill Dubisch egy görögországi szigeten történő zarándoklat során megfigyelt démoni megszállottságesetet mutat be (Dubisch 1990). Nadia Seremetakis a vallásos rítusokban részt vevő nők érzelmileg telített performanszairól azt állítja, hogy lehetnek katartikusak, de ugyanakkor kreatív jellegüket is hangsúlyozza: a fájdalom megélése egyszerre a társadalmi elkülönüléshez és közösségteremtéshez, valamint az én felépítéséhez kínál eszközöket (Seremetakis 1991, 5).

54 Az általam ismert egyházi forrásanyagok, amelyek a jelenések története mellett Rózsika életrajzi adatait is közlik: Molnár é. n.a, é. n.c; Szőkefalva... é. n.; Jánossy (szerk.) 2005.

55 Dubisch 1990, 126.

Az egyházi értelmezés révén standardizált rítus leírása több, búcsúban népszerűsített egyházi kiadványban is szerepel,[56] de a búcsú központi eseményének számító délutáni mise alkalmával is el szokták mondani a papok a kegyhely történetének ismertetésekor.

A „nap-tánc" egyházi megfogalmazása a zarándokok ezzel kapcsolatos tapasztalatát is egységesíti, közelíti egymáshoz. A zarándokoknak erről szóló beszámolói nagymértékben hasonlítanak az egyház által standardizált verzióhoz, de gyakran új összetevők is megjelennek bennük. Az egyik jelenés alkalmával egy zarándokcsoport például azt tapasztalta, hogy a „nap tánca" közben különös sárga fény jelent meg a templom keresztje körül, amely a templomkertben lévő Mária-szobor lábáig tűzött.

> Hát többször volt napcsoda, amit látott mindenki. Például a nap úgy lüktetett, úgy lennebb jött, mintha lennebb jött volna az ég, és zöldet váltott, úgy, hogy szembe lehetett nézni a napba, úgy ahogy lüktetett, a szivárvány minden színét adta körbe. Mindenki látta, mondhatom, hogy mindenki látta azt. [...] Egy alkalommal mondta a plébános, kint volt, a szabadtérbe volt a mise, s akkor mondta, hogy mindenki, Jóistennek legyen hálá, hogy bizonyított, hogy a Jóisten bizonyságot tett arról, hogy tényleg itt a Szűzanya.
> *S minden alkalommal megvolt a napnak ez a tánca?*
> Hát egyik... volt, amikor láttunk sárga fényt. S akkor voltunk szomszédasszonyok, és mondtuk, hogy látod-e? S láttuk, hogy a templom keresztjénél megállatt, s akkor úgy elmentünk a barlanghoz, s aztán a barlangnál az a sárga fény a Szűzanyának a lábáig leért. Akikkel mi voltunk, ezeket mind láttuk, me mind mondtuk egyik a másiknak: – Ni, megállatt, nem megy tovább.[57]

A „nap táncát" kezdetben – a nyilvános jelenések alkalmával – a látnok jelenésének befejezte után látták a zarándokok. Az utolsó jelenés évfordulóin tartott zarándoklatok alkalmával a templomkertben zajló szabadtéri mise után kezdődik és mintegy negyed óra hosszat tart. A napcsodára 2008-ban és 2009-ben a nap központi rendezvényét jelentő nagymise után, a látó néhány perces nyilvános beszédét követően került sor. Marián Rózsika 2008-ban és 2009-ben is részt vett a templomkertben tartott

[56] Dr. Molnár Gyula mariológus erről szóló magyarázatát a búcsúban leporellók, füzetek formájában terjesztették. Ebben a következőket írja a látomásról: „A Szűzanya jelenései alatt – Szőkefalva térségében – a zarándokoknak rendszerint napcsodában volt részünk, amely esetenként kb. 10–15 percig tarthatott. Ennek a természetfeletti eseménynek alapvetően két jellemzője volt: a Nap tömege pulzált, forgott, korongja sok színben játszott és a színek változtak. A korong a peremétől különböző színekben sugározta fényét a környezetére és a földre. A zarándokok szabad szemmel, több percig – szemkárosodás nélkül – nézhették ezt a természetfeletti ajándékot. A másik jellemző, hogy a horizonton lévő felhők és hegyek sajátságosan sárga színben tükröződtek vissza." (Forrás: Szőkefalva. A Szűzanya 23 jelenésének fényében 1995–2005 között. http://www.bucsujaras.hu/szokefalva/szokefalva.htm, 2008.)

[57] 40 év körüli asszony (szentegyházi lakos), 2007. június 15, Szőkefalva.

nagymiséken, amelyek az évforduló csúcspontját képezték. 2008-ban apokaliptikus hangvételű álmát mesélte el, amelyben a középkori szentek túlvilágjárásának és szentté válásainak toposzai ismerhetők fel. 2009-ben arról számolt be, hogy a mise vége idején ibolya-illatból érezte a Szűz Mária jelenlétét. Néhány perces beszédét követően azonban mindkét alkalommal kimenekítették az őt megérinteni vágyó zarándokok „rohama" elől. A zarándokok különös kegyelemnek érzik, ha sikerül a látót megérinteni, ahogy arról a következő elbeszélés is tanúskodik:

> *S Rózsikával beszélgettek-e?*
> Mi Rózsikával személyesen nem. Nem, nem lehetett, mi jártunk le oda a kútjához, de olyan sokan voltak, hogy nem lehetett hozzá közéférni. Nem tudtunk egyszer sem közéférni. Volt olyan, hogy sikerült a ruháját érinteni, de különben nem.
> *Meg lehet érinteni, sokat segít?*
> Hát az úgy jön az emberből, hogy érintse meg, ha úgy közel van hozzá, me ha nem nem. S ilyenkor éreznek valamit, éreznek, hogy segít valamit?
> Hát aztat nem tudnám megmondani, az egy olyan jó érzés volt, na, hogy egy látnokot sikerült, hogy az övé volt a kegyelem, hogy az ember megérintse.[58]

A napcsoda alkalmával a zarándokok legtöbbször a kezüket a magasba emelve nézik a Napot. Az éggel kapcsolatos látomások (például a Nap természetellenes viselkedése, felhőkből formálódó kereszt stb.) szoros kapcsolatot jeleznek a korunkbeli modern látomásalapú kegyhelyeken tapasztalt látomásokkal (Fatima, Lourdes, Medjugorje, Oliveto Citra).[59] Az etnicitás vallásos élmény-formáló hatása tükröződik azokban a látomás-élményekben, amelyeket magyarországi zarándokcsoportok tagjai tapasztaltak a napcsoda alkalmával. A Nap különös viselkedése mellett gyakran számoltak be arról, hogy Magyarország térképét és fekete keresztet láttak benne feltűnni:

> Én egyszer voltam. Tavaly voltam eddig [először]. És Nap jelenség az, hogy halványzöld volt a Nap, bele lehetett nézni szabad szemmel. Csak forgott. És olyan gyorsan forgott! És fényeket láttam körülötte. Citromsárga, narancssárga, hun pedig olyan zöldes, ilyen fényeket láttam, és forgott gyorsan. Én láttam a palástot és Magyarország térképit, s alul egy olyan fekete keresztet láttam, és ugyanolyan, ugyanúgy a Napba. Olyan tűző Nap volt tavaly, hogy az esernyővel is az ember majd elájult, és utána meg, amikor mondta a Rózsika, hogy most már öt órakor jön a jelenség, tehát megjelenik a Szűzanya, akkor valami ilyen gyönyörű... Néztük azt a tűző, valami tűző Napot, és benne gyönyörű volt. Utána, mikor ennek vége volt, ez pár másodpercig tartott ez a jelenség, és akkor utána még egy gyönyörű kis záporeső megáztatott bennünket. Ez volt. A Napba azt

[58] Középkorú asszony, Hargita megyei, 2007. június 15.
[59] Lásd Apolito 1998, 86.

> a vibráló részeket, tehát ez volt, ilyen, ezek ilyen nem szabályos részek voltak. De ez volt a tűző Napba. Ilyen vibráló részek. Az alsó részin, a jobb részin láttunk egy fekete keresztet. Akkor e mellé a bal felén, az alján a Napnak láttam a palástot, a fölső részin meg Magyarországnak a picike kis térképit láttam. Ezek voltak. És gyönyörűen néztük a tűző Napot.[60]

A Mária-jelenések formanyelvében a Szenttel való kapcsolattartás új, „individualizáltabb" formáját jelenti a napszemüveggel, messzelátóval, digitális és polaroid fényképezőgépekkel és videokamerákkal felszerelt zarándokok törekvése, hogy megörökítsék Mária megjelenését.[61] A modern Mária-jelenések ezen jellemzője Szőkefalván szintén megfigyelhető. A napcsoda során rengeteg fénykép- és videofelvétel készül, amelyek különböző interenetes fórumokon, kép- és videómegosztó honlapokon népszerűsítik a jelenéseket.[62] A nyilvános jelenések lezárulása óta a média képviselői közül lényegében csak az egyházi hatáskörbe tartozó Mária-rádió szerkesztői vannak jelen. Korábban a jelenések néhány vonatkozásáról a helyi és az országos magyar és román sajtó, valamint lokális és országos szórású tévécsatornák is beszámoltak.

A napcsoda során a zarándokok többségére az érzelmi felindulást kísérő széles gesztusok, rajongó arckifejezés a jellemző, amely egyesek esetében egyfajta performanszszerűséggel jár (magasra emelt karok, kifele fordított tenyerek). A zarándokok általában néhány másodpercig tekintenek a Napba, majd szemüket pihentetik, azután újra belenéznek. Egyik alkalommal egy fiatal lányt figyeltem meg, aki körülbelül tíz percig, pihenés nélkül nézte a napot. Vannak olyan zarándokok is, akik lehunyt szemmel, arcukat a nap fele fordítják.

Bár a Napot a zarándokok többsége nézi, annak „táncát", színváltását, Szűz Máriát benne nem mindenki látja. Ezeknek a zarándokoknak az attitűdje a Michael Taussigtól kölcsönzött „felfüggesztett szkepticizmus" fogalmával jellemezhető.[63] Taussig amellett érvel, hogy a hit és a kételkedés között szoros kapcsolat van. A szerző arra a sámánizmus több neves kutatója által nyitva hagyott kérdésre kereste a választ, hogy a sámánok gyógyító rituáléin résztvevők miért nem törődnek azzal a mindenki számára nyilvánvaló ténnyel, hogy a „samanisztikus technikák" jelentős része nyilvánvaló csalásokon és trükkökön nyugszik, de amelyekben – mindezek ellenére – mind a sámánok, mind pedig „pácienseik" hisznek. E csalások és leleplezések

[60] Magyarországi zarándokcsoport nő tagjának beszámolója, Szőkefalva, Győrfy Eszter gyűjtése, 2007. Lásd Keszeg–Peti–Pócs (szerk.) 2009, 152.

[61] Lásd Apolito 1998, 207–208; Wojcik 1996, 2009.

[62] Paolo Apolito *The Internet and the Madonna. Religious Visionary Experience on the Web* című könyvében bemutatja, hogyan használják a hívek szerte a világon az internetet jelenéseik forrásául, hitük gyakorlásának eszközéül (Apolito 2005).

[63] Taussig 1998, 228.

(amelyekből a szerző ismert kutatók munkáiból bőségesen szemléz) mindemellett nem gyengítik a sámánizmus „igazi" erejébe vetett hitet.[64] Taussig érvelésének lényege, hogy a mágikus gyógyítás sikere nem a csalás elrejtésén, hanem éppen leleplezésén múlik. A trükk részleges elismerése az előadás sikerét támogatja. Taussig szerint hibás a nyugati gondolkodás „felvilágosodottsága", amely az ésszerűtlen „hit" és az ésszerű „szkepticizmus" között tesz különbséget. Taussig a mágia működésének egy olyan új teóriáját alkotta meg, amely szerint a mágia a paradoxon ellenére sikeres: a szemtanú felfüggeszti szkepticizmusát, miközben a „csalás" tudatában van.

A szkepticizmus felfüggesztése nemcsak azoknak a gyógyító sámánoknak a rituáléin résztvevő emberekre jellemző, amelyeket Michael Taussig bemutatott, de a Mária-jelenések értelmező gyakorlatában is jelen van. Ezt szemlélteti Lisa Bitel is *Looking the Wrong Way* című tanulmányában.[65] Bitel leírta, hogy a kaliforniai Mária-jelenés „nap-tánc" rítusán résztvevő emberek hatalmas mennyiségű videó- és fotófelvételt készítenek, amelyek értelmezése egy közös „vizuális nyelvezetet" hozott létre. Bemutatta, hogy amikor egyik alkalommal a társaságában lévő profi fényképész az egyik jelenésen képeket készítő zarándokoknak elmagyarázta, hogyan lehet manipulálni a fényképezőgépet annak érdekében, hogy a „mennyek kapuját", vagy egyéb, a zarándokok számára ismerős szimbólumokat eredményezzen a felvételeken, egyáltalán nem lepődtek meg. Elmondták, hogy tudják, hogy a lencse-fényfolt és az expozíció sebessége kihatással van az elkészült képre. Az egyik asszony megmutatta a fényképésznek, hogy hogyan kell jobb, eredetibb szimbólumokat tartalmazó képet készíteni. Miután a fényképész az asszony utasításai nyomán manipulálta saját gépét, majd az asszonyét, amelyet egy pap áldott meg és a képek mégsem sikerültek, az asszony közölte vele, hogy azért nem, mert rossz intencióval, „rossz szemmel nézett".[66]

2009-ben, egyik napcsoda alkalmával többek között egy napszemüveges férfi mellett álltam. Miután a napcsoda elkezdődött a közelünkben több asszony is ujjongva mutogatott a napba és annak csodás viselkedését magyarázták egymásnak. Egyikük azt is megemlítette, hogy annak ellenére, hogy aznap borongós, felhős idő volt, a nagymise után körülbelül fél órára kisütött a nap. A férfi szenvtelenül állt, majd kis idő múlva odalépett az asszonyokhoz és románul megkérdezte, hogy tényleg látszik-e valami a napban, mert ő semmi különöset sem lát. Az asszonyok lelkesen magyarázva mutogattak továbbra is a nap fele, megosztva vele is azt, amit ők láttak. A férfi az asszonyok lelkes beszámolója után is, kétkedve bár, de továbbra is kitartóan nézte a napot.

[64] Taussig 1998, 228.
[65] Bitel 1991.
[66] Bitel 2009, 87.

ERIKA

A következőkben egy szőkefalvi asszonynak a Mária-jelenésekhez való változó attitűdjét, egyéni vallási újjászületésének történetét mutatom be.

Erika 45 év körüli, közvetlen, kommunikatív asszony, a helyi iskola tanári közösségének tagja. Férjével és két gyermekével él a falu egyik központi részén fekvő házban. 2006 őszén készítettem vele interjút, a beszélgetésen rajtunk kívül más nem volt jelen.

Erika elmondta, hogy bár olyan katolikus családban nevelkedett, ahol mindenki hívő volt, ő maga nem volt különösebben vallásos. Mint mondta, a vallásos tevékenységekben való részvétele nagyjából az alkalmankénti templom-látogatásban merült ki. Férje családja szüleihez hasonlóan hívő emberek. A családi emlékezet szerint például egy alkalommal, amikor gázrobbanás történt a házban, csak az a fal maradt épen, amelyen a férje nagyszülei által Amerikából hozott szenteket ábrázoló képek függtek.

> Én nem vagyok buzgó katolikus, habár én is katolikus vagyok, pedig katolikus családban nevelkedtem. Én Csíksomlyón sem voltam soha, hogy lássam, hogy megy ez a zarándoklás, viszont elnéztem, hogy milyen jó annak, akiben ilyen buzgóság van, akkora hit van.

Erika Rózsika gyermekének tanára volt, de őt nem ismerte, mivel ekkor már olyan beteg volt, hogy a szülei tartották a kapcsolatot az iskolával. A cigányasszony látóvá válásának történetét az egyház által standardizált verzióban mondta el. Eszerint Rózsika egyszerű „szürke ember volt, akire senki sem figyelt". Elkeseredésében sokat imádkozott, míg egyszer a Szűzanya hangját hallotta. Amikor a plébános Rózsika látomásait a templomban népszerűsítette és azok hitelességének értékelését a közösség tagjainak hitére bízta, Erika a katolikus közösség több más tagjához hasonlóan kételkedett benne. A jelenésekre is csak kíváncsiságból ment el.

> Eleinte én kételkedtem. Amikor a plébános úr bejelentette a templomban, azt mondta, hogy az ő szájából halljuk meg: – Aki hiszi, az sem vétkezik, aki nem hiszi, az sem. Eleinte elmentem kíváncsiskodni [lehalkul a hangja], rengeteg ember volt, én ilyet nem láttam életembe.

Hosszú ideig kételkedett a jelenések hitelességében. A zarándokok eksztatikus rajongásán, hitük, elragadtatásuk látható jelein csodálkozott, kikacagta őket, mivel ekkor még „üres lélekkel" volt jelen. Hosszú idő telt el, amíg „be tudott kapcsolódni". Ez azt jelentette, hogy jelenéseken való részvételét ő is „fenségesnek", „különlegesnek" érezte. Mint mondta, rájött arra, hogy fel kell rá készülnie ahhoz, hogy „bekapcsolódjon", és ne csak „egy egyszerű tácsogó emberként" legyen jelen.



Zarándokok a szőkefalvi katolikus templom kertjében a Mária-jelenések emlékére szervezett búcsúban. Szőkefalva, 2008, Peti Lehel felvétele



Keresztútvégzés a templomkertben felállított stációknál. Szőkefalva, 2008, Peti Lehel felvétele



„Érintőzés" a látó utasításai alapján elkészített szőkefalvi Szűz Mária szobránál. Szőkefalva, 2009, Peti Lehel felvétele



Zarándokok imádkoznak az „érintőzést" követően. Szőkefalva, 2009, Peti Lehel felvétele

A templomban mikor Rózsika bejelentette, hogy megjelent a Szűzanya, behunyták a szemüket, mosolyogtak, sírtak. Én csak ámultam, mint egy nem odavaló. [...] Aztán idővel rájöttem, hogy be kell kapcsolódni. És valami fenséges, valami különleges. Nem zavar, hogy a másik románul imádkozik, te magyarul, mindenki a Szűzanyához. Én hiszem, hogy megjelenik. Most, a sok jelenés után. Tehát kételkedtem sokat, de igenis hiszem. [...] És tényleg, ha az ember hisz az Istenben, és én nagy Istenhívő vagyok ilyen szempontból, hogy az ember fel kell készüljön erre az eseményre, bele kell kapcsolódjon. Mert ha üres lélekkel odaállsz, mint az első jelenéskor, hogy nézem, annak milyen az arca, az mit csinál, ez mit csinál, semmit sem látsz. Csak mint egy egyszerű tácsogó ember, esetleg kikacagod magadban, hogy az egyik sír, a másik mosolyog, a másik így tartja a kezét.

Miután eljutott oda, hogy a jelenés teremtette „kozmikus dráma"[67] hangulata magával ragadta, annak az egyház által standardizált további szimbolikus jelentéseit is elfogadta. A szőkefalvi közösség legtöbb tagjához hasonlóan Rózsika jelenéseinek hitelességét ő is azzal magyarázza, hogy a jelenések kezdete óta a természeti csapások elkerülik a falut. Az elmúlt évek gazdag termését ugyancsak annak tulajdonítja, hogy Szűz Mária, a látónak tett ígérete szerint, bevette védőpalástja alá Szőkefalvát.

Nézd meg, mi katasztrófa történt, csak itt a mi környékünkön. Árvizek, jégverés, nagy szárazság. Hál'istennek minden évben olyan gazdag termésünk volt, minket kikerült az ilyen, azt mondta Rózsika, mikor a Szűzanyával beszélgetett, hogy azt mondta a Szűzanya, mindig velünk lesz, és bevesz a védőpalástja alá. S én azt mondom, hogy ez így van. [...] Jönnek nehézségek az életben, de ő mindig a védőpalástja alá vesz. És ezt tapasztaltam, ez igaz. [...] Akármilyen meleg volt, hogy olvadtunk el, akkor is olyan zöldségeim voltak, mint soha. Gyönyörű termés lett. S ezért mondom, ez mind azt jelzi, hogy tényleg a Szűzanya velünk van.

2000-ben a kisebbségi kontextusban jelentős szimbolikus funkciókkal rendelkező, „legmagyarabb ünnepnek" számító március 15-ére esett a jelenés időpontja. Erika, mint a helyi magyar közösség tagjai általában, úgy véli, hogy a román közösség nem nézi jó szemmel az etnikai identitás leglátványosabb megnyilvánulását jelentő március 15-ei ünneplést. Az esemény interetnikus terheltsége, politikai tartalmai miatt szorongva várta az erre az időpontra eső jelenést. Attól tartott, hogy a mindkét etnikum részéről jelentős számban jelen levő hívek között felszínre kerülnek az interetnikus elfojtások, amelyek megzavarhatják az ünnepet. Azt, hogy semmi ilyesmire nem került sor, a jelenéseket kísérő csodák közé sorolták. A vallásos áhítat intenzív közösségi érzését Erika is úgy élte meg, mint a nyelvi korlátok természetes átlépése okozta felszabadító érzést.

[67] Apolito 1998.

A románoknak nem tetszik, hogy mi ünnepelünk külön. Én féltem valósággal, annyi román összegyűl, mind imádkozunk, nehogy valami bonyodalom legyen azon a napon. Olyan szép volt minden. Mellettem állt három román, én imádkoztam hangosan magyarul, ők románul. Egyiket sem zavarta, hogy a másik milyen nyelven könyörög Szűzanyához.

Csodákat, látomásokat a jelenések alkalmával többször is tapasztalt. A nap- és holdfogyatkozásokhoz hasonlította a „nap táncát", amikor a Nap korongja elhalványodik, „tejszínűvé" válik. Erről való élménye nagymértékben hasonlít a napcsoda egyház által standardizált, kiadványokban, illetve miséken népszerűsített változatához.

A nap minden jelenésnél táncol. [...] Mint mikor teljes hold- vagy napfogyatkozás van, a napnak a korongja teljesen halovány, olyan tejszínben van. Körülötte egy fényes gyűrű, s akörül olyan széles sávon hol jobbra, hol fel, hol le egy szélesebb korong táncol zöld színben, narancssárgában, kék, piros. És amikor vége volt, ennek is vége lett. Nem magunktól találtuk ki, hogy úgy nevezik, hogy a „nap tánca". A katolikus papok, akik részt vettek ezen a misén, mondták, hogy: – Jó emberek, nézzék, hogy táncol a nap. Ez azt jelenti, hogy köztünk van a Szűzanya.
S akkor látta?
Igen, persze. Sokan ilyenkor persze fényképeznek, kamerákkal örökítették, amit láttak. Én csak szabad szemmel vagy napszemüveggel.

Az egyéni látomásokban fontos szerepet játszott a kereszt szimbóluma. Erika arról is beszámolt, hogy egy alkalommal a templom tornyán álló kereszt körül „gyönyörű narancssárga gömb" jelent meg.

Az egyik csoda, amit én észleltem, hogy el volt véve a villany, s akkor, mint minden bámészkodó, nem hallottam semmit, kémleltem az eget, a templomtornyát. S azt vettem észre, hogy a templom tornyán lévő kereszt fölé gyönyörű narancssárga gömb jelent meg, és ez csak addig tartott, amíg a jelenés is volt. Soha többet utána. Én még máskor is kémleltem a keresztet, de csak akkor láttam egyszer életemben.

Csodaként élte meg azt is, hogy mialatt a látó Szűz Mária üzeneteit közvetítette, a jelenésen nagy számban jelen lévő fiatal családok kisgyermekei csendben maradtak.

Még érdekessége, hogy rengeteg kicsi gyermeket hoztak ezekre a jelenésekre. Rengeteg fiatal család, karonülők, kocsiban tolják őket. És érdekes volt, hogy nem sírtak a jelenés alatt, nem nyöszörögtek, csendben voltak. A barátnőmmel összesúgtunk, ez valami különleges csoda. A gyerekek nem zsémbelődnek, hogy ne halljuk, mit mond a Rózsika vagy a pap.



Zarándokok a nagymise idején.
Szőkefalva, 2008, Peti Lehel felvétele



A nagymise idején készült portré. Szőkefalva, 2009, Peti Lehel felvétele



Nagymise a templomkertben. Szőkefalva, 2009, Peti Lehel felvétele



Román zarándok-csoport keresztútvégzése. Szőkefalva, 2008, Peti Lehel felvétele

Erika „bekapcsolódásának" története azt példázza, hogy a Mária-jelenés imagisztikus vallásossága a helyi katolikus közösség egyes tagjai számára a karizmatikus vallási megújulás lehetőségét jelentette.[68]

AZ INTERETNIKUS ÉS A FELEKEZETI EGYÜTTÉLÉS TÖRTÉNETE

Az interetnikus együttélést a Kis-Küküllő mentén – a régióban, ahol Szőkefalva is fekszik – történetileg kialakult normák szabályozták. A folyó középső folyásán a közelmúltban homogén magyar, román és szász falvak húzódtak, de nem volt ritka a többszörösen multietnikus település sem, ahol akár négy etnikum is élt együtt.[69] Az etnikumok egymáshoz való viszonyát leginkább az „egymás mellett élés" fogalmával írhatjuk le: a közösségek működésének fontos összetevője volt az etnikai határok mentén történő kulturális elkülönülés. A négy etnikumot ugyan kiterjedt gazdasági kapcsolatok fűzték egymáshoz és adott esetben műrokonsági kapcsolatokat (például komaság) is működtettek, lényegében azonban befelé forduló, zárt közösségek voltak és etnikai endogámiát követtek.

Az 1968-as kollektivizálásig a régió lakói túlnyomórészt mezőgazdasággal foglalkoztak. A földtulajdon államosítása alapjaiban változtatta meg a Kis-Küküllő menti falvak gazdasági és társadalmi berendezkedését is. A kommunista diktatúra a régió közelében fekvő kis mezővárosból, Dicsőszentmártonból mesterséges úton ipari központot hozott létre, amely a szóban forgó terület gazdálkodással foglalkozó lakosságát magába szívta. A központosítás révén egy lényegében mesterséges központ alakult ki egy olyan régióban, amelynek tulajdonképpen sohasem volt meghatározó fontosságú városközpontja, amely megfelelő „húzóerőt" jelentett volna a vidék fejlődéséhez. Az iparosítás ugyanakkor hozzájárult a régió falvainak „etnikai átszíneződéséhez", az etnikai arányok megváltozásához.

A munkahelyi feltételek, az életstratégiák megváltozása a Kis-Küküllő középső folyása mentén fekvő településeken erőteljes belső migrációs mozgás kialakulásához vezetett. Azok a települések, amelyek közelebb feküdtek Dicsőszentmártonhoz – közéjük tartozott Szőkefalva is –, infrastrukturális feltételeik miatt vonzóbbá váltak a beköltözők számára.

Az 1989-es romániai rendszerváltást követő eufórikus hangulatban, amikor megszüntették az állami gazdaságokat és visszaállították a korábbi birtokstruktúrát, ennek a régiónak a lakossága visszatért a hagyományos agrárgazdasághoz. Ez lényegében azt jelentette, hogy igyekeztek megtartani városi munkahelyeiket, az innen kapott

[68] Írásomban kérésére álnevet használok.

[69] A felsoroltakon kívül a cigányság.

jövedelmet pedig visszaforgatták egy korszerűtlen agrárgazdálkodásba. 1989 után azonban fokozatosan kezdtek megszűnni az állami tulajdonban lévő gyárak, aminek hatására a lakosság nagy része 1995-re munkanélkülivé vagy kényszernyugdíjassá vált. Ebben az évben csúcsosodott ki az a területi krízis, amelynek következtében a korábban állami alkalmazásban lévő, falun élő tömegek visszaáramlottak a mezőgazdaságba. A legtöbben ugyanis nem tudták a jövedelmező gazdálkodáshoz szükséges gépeket megvásárolni, és állandó jövedelem hiányában a földművelés alapvető gépi műveleteit sem tudták megfizetni.[70]

A térség mára többszörösen hátrányos helyzetű vidékké vált. Megoldatlan a közlekedés; a korszerű infrastruktúrával, intézményi ellátottsággal rendelkező városokba csak nagy nehezen lehet eljutni. Mégis: a helyi társadalomban az számít igazán sikeresnek, az képes a magasabb életszínvonal elérésére, aki az emberileg nagyon megterhelő és időigényes városi munkahelyre való ingázást választja.

ETNIKAI VERSENGÉS

Szőkefalva román közössége a kommunista diktatúra idején beköltözöttek révén a népszámlálási statisztikák szerint kb. két- és félszeresére nőtt.[71] A városokban, valamint a Dicsőszentmártonhoz közeli település sok embert foglalkoztató állami gazdaságaiban könnyen találtak munkát. A helyi román közösség számának növekedése, gazdasági befolyásának erősödése átalakította az együttélést szabályozó közösségi normákat. Felerősödött az etnikai rivalizálás, amely elsősorban a szimbolikus térfoglalásban nyilvánul meg. A beköltözött román lakosság – főként a diktatúra idején betelepített nomenklaturista elit – többé már nem tartotta fontosnak, hogy megtanulja a többségi közösség nyelvét, együttélési stratégiája – elit szerepéből kifolyólag is – az elkülönülés lett. Az egyik adatközlő annak a román agrármérnöknek az esetét hozta fel példaként, aki az általános iskolát magyar nyelven végezte, de utána „elfelejtett" magyarul:

> *S így a magyarok lenézték a románokat?*
> Nem, szó se volt róla. Nem volt semmi gond. Mióta bejöttek ezek a kollektívvel, van olyan, aki az első négy osztályt magyarul járta, de soha nem hallottam, hogy egy szót is magyarul mondott volna. Agármérnök volt, az állami gazdaságnál dolgozott.[72]

[70] A krízis hátterében komplexebb makrogazdasági folyamatok is állnak, ezek részletezése most nem áll módomban. Lásd erről bővebben: Peti 2004.

[71] Lásd a függelékben közölt táblázatokat.

[72] 70 év körüli református férfi, Szőkefalva, 2006. október 24.



A látó szól a zarándokokhoz. Szőkefalva, 2010, Peti Lehel felvétele



A látó papok gyűrűjében. Szőkefalva, 2009, Peti Lehel felvétele



A zarándokok vizet visznek a látó gyógyító erejűnek hitt kútjából. Szőkefalva, 2009, Peti Lehel felvétele



Búcsus csoport keresztútvégzése. Szőkefalva, 2006, Peti Lehel felvétele

Egyes román családok a falu szimbolikus középpontjában vásárolnak házat és ideköltöznek az utcából. A román családok portáin elhelyezett keresztek egyben a nemzeti identitás szimbolikus megjelenítői. A román nemzeti érzéseket azáltal még inkább hangsúlyozzák, hogy a szakrális tárgyakra román nemzeti színeket festenek.

A két etnikum tagjai közötti együttélés szabályai, amelynek fontos része volt, hogy a román közösség tagjai megtanultak magyarul, mára már átalakulóban vannak. Az őshonos román közösség tagjai a mindennapi életvezetés helyzeteiben a többségi etnikummal való érintkezéskor a magyar nyelvet használták, anyanyelvükön csak a privát szférában beszéltek:

Az itteni románok tudnak magyarul?

Tudnak, a régiek nagyon jól tudnak, akik bejöttek, azok nem. Volt sok román ember, akik, mikor hozzájuk mentünk, magyarul beszéltek, csak egymás közt románul.[73]

A II. bécsi döntés[74] után Szőkefalva férfilakosságának nagy része – csakúgy, mint általában a Kis-Küküllő középső és alsó folyása menti településeken lakó férfiak – átszökött a Magyarországhoz tartozó területekre, attól való félelmében, hogy besorozzák őket a román hadseregbe.

A terhelt közhangulatban 1941-ben a szőkefalvi románok közül néhányan beléptek a Vasgárdába, így a román nacionalizmus eszméi helyi szinten is megjelentek. A román–magyar viszonyt tovább terhelte, hogy a településen 1948-ban központi intézkedéssel megszüntették a magyar nyelvű felekezeti iskolákat.

1946-ban Szőkefalván etnikai színezetű konfliktusra került sor. Egy hagyományos hétvégi táncmulatság alkalmával a román és a magyar fiatalok együtt szórakoztak. A konfliktus akörül robbant ki, hogy a gálfalvi magyar ajkú zenészek román vagy magyar tánczenét húzzanak. A verekedésre megjelent csendőr kezéből egy magyar legény kicsavarta a fegyvert és a falubeli románokat kikényszerítették vele a mezőre. A lövöldözésben senki sem sérült meg és a konfliktusnak nem lettek komoly következményei.

Így nem voltak konfliktusok románok s magyarok között?

1946-ba, '47-be voltak komolyak, itt szembe volt a csendőrörs, és akkor volt a választások előtti hónapokba voltak viták és verekedések. Kijött a csendőrparancsnok, és még lövöldözés is történt itten. Kihajtották a románokat a mezőre, elvette az egyik illető a csendőr fegyverét és lőtt a levegőbe. [...]

73 70 év körüli református férfi, Szőkefalva, 2006. október 24.

74 1940–1944 között a II. bécsi döntés értelmében Észak-Erdély és a Székelyföld ismét Magyarországhoz tartozott. A párizsi békeszerződés nyomán ma újból Románia része. A szóban forgó régiót 1940-ben nem csatolták vissza Magyarországhoz.

S miért dulakodtak?
Volt itten a közelbe egy korcsma, ott mulatoztak a magyarok s a románok. S innen indult.
A csendőr már akkor román volt, ugye?
Igen, Luncan nevezetű. Voltak hétvégenként táncnapok, sok minden történt a románok s a magyarok közt. A románok követelték az invartitát, a magyarok csárdást, a harmadik követelte a valcert, ahogy mondták akkor, s itten voltak viták, s verekedések.
S kik húzták a zenét?
A gálfalvi cigányok.
S azok miknek tartották magukat?
Magyaroknak tartották magukat.
Miből lett a probléma?
A fiatalok között, mondom, mulatgattak a kocsmába, s aztán összetűztek, s kikerültek az útra. Verekedés lett belőle. S mondják. Hogy az egyikük kicsavarta a csendőr kezéből a pisztolyt, s a levegőbe lőtt.
Lett ennek valami következménye?
Nem lett semmi, elintéződött faluszinten.[75]

Ezek az események a két etnikum közötti viszonyokat máig befolyásoló „emlékezetkonfliktust" is képeznek.[76]

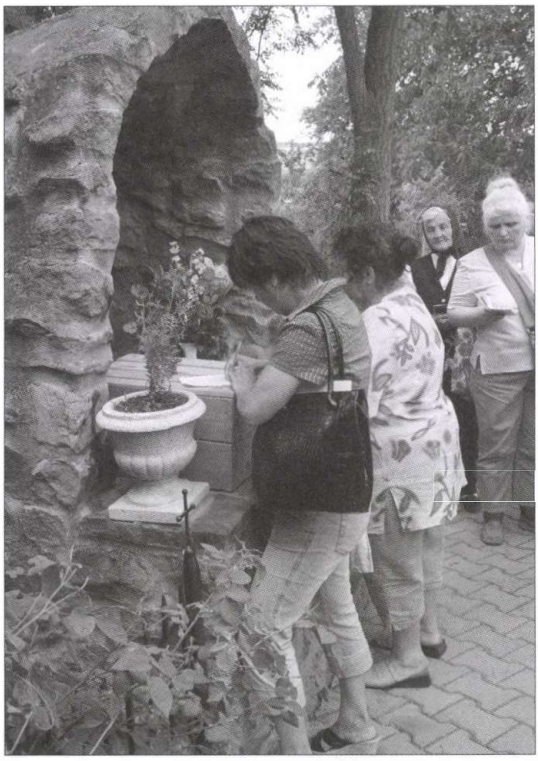
A visszaemlékezések szerint az 1960-es évekig a település cigány lakossága ún. „házicigány" volt. Olyan cigányok tehát, akiknek családja több generáción keresztül magas fokon integrálódott a többségi társadalomba, és életvezetése a többségi társadalom elfogadott normáihoz közel állt. Az őshonos cigány lakosság eddig az időszakig a magyarokkal való azonosulás kulturális stratégiáját követte. Erre utal az is, hogy a visszaemlékezések szerint magyarul beszéltek, magyar felekezeti iskolába jártak.

A kommunista diktatúra a régióban is jelentős munkamigrációs mozgást idézett elő és a korábbihoz képest megnövelte a hagyományos közösségek lakóinak mobilitását. A cigányok a kommunista diktatúra idején a dicsőszentmártoni gyárakban, a vegyipari kombinát részlegeiben dolgoztak.

A kommunizmus teremtette életviszonyok következtében a „házicigányok" közül sokan eladták a házukat, s ezeket a helyi faluközösség normáitól, kultúrájától távolabb álló népes családú cigányok vásárolták meg. A cigányság a legutóbbi időkig a románsághoz hasonlóan elkülönülten élt a település egy félreeső, kis utcájában. A szegregációt jól jelzi, hogy a magyar közösség emlékezete szerint az utca egy ma-

[75] 70 év körüli református férfi, Szőkefalva, 2006. október 24.

[76] Keszeg Vilmos egyik tanulmányában egy etnikai konfliktus okozta családi tragédiát elbeszélő történetet elemezve jut arra a következtetésre, hogy „a családi és lokális narratívumok az individuális sorsokat, a lokális történelmet a romániai magyar kisebbség állampolgári jogvesztésének, diszkriminációjának részeként kezelik és reprezentálják." (Keszeg 2002, 278.)



A zarándokok papírra írt üzeneteket hagynak Szűz Mária számára a templomkertben felállított „lourdes-i barlangnál". Szőkefalva, 2009, Peti Lehel felvétele

A zarándokok a „nap táncát" nézik. Szőkefalva, 2009, Peti Lehel felvétele







A zarándokok a „nap táncát" nézik. Szőkefalva, 2009, Peti Lehel felvétele

gyar báróé volt, aki a legszegényebb családok között osztotta ki a házakat. Főként ebbe az utcába költöztek be az 1960-as évek végétől a Székelyföldről nagy számban érkező „bádogos" cigányok. Miután a falu e félreeső utcájában többségbe kerültek, az itt lakó románok és magyarok eladták a házukat és máshova költöztek.[77] A cigány férfiak többsége bádogosmunkával foglalkozik, feleségeik kereskedéssel, házalással tesznek szert jövedelemre.

A románok és a magyarok közötti etnikai rivalizálást a cigány közösség integrációs törekvései is felerősítették; ők jelenleg a románsággal való azonosulás stratégiáját követik. Az idősebb, magyar ajkú cigányok gyerekei mára már román identitásúvá váltak. A helyi román elit is szorgalmazza ezt a folyamatot, mivel a periférikus régióban elhelyezkedő településen az etnikai asszimiláció egyik tétje a kulturális elit számára az iskolák megtartása. Jelenleg román és magyar párhuzamos osztályok működnek a településen. Az, hogy egy-egy párhuzamos osztály elindul-e a következő évben, adott esetben azon múlik, hogy a magasabb születésszámú cigány lakosság köréből két-három gyermeket melyik nyelvű osztályba íratnak be.

S a cigányság melyik nemzethez húz?
Most már ezek a csatornások kezdenek átmenni a román iskolába. A tanítónők agitálnak, győzik meg, hogy álljanak át román osztályba. De a csatornások mind magyarok voltak. Ezek a szőkefalvi cigányok, akiknek a szülei valamikor magyarul beszéltek, most a gyerekeik mind románul mondják [mosolyog]. Nagy agitációt végeztek itt a románok.[78]

Bár a cigányság korábban a domináns magyar közösséggel, később pedig a román etnikummal való azonosulást választotta, a hozzájuk való kulturális viszonyulást az jellemzi, hogy mindkét közösség mentálisan a cigányok fölé helyezi magát. Jól példázza ezt a helyzetet annak a polgármesternek az esete, aki népszerűségének növeléséhez a cigányokkal szembeni diszkriminációt is felhasználta: arra tett ígéretet a közösség többségi etnikumainak, hogy a cigányokat nem engedi beköltözni a falu központjába. A falu központi részein való házvásárlás a cigány lakosság esetében is presztízskérdést jelent, s az etnikai identitásváltás befejezettségére utal.

[77] Nagy 1995, 213.
[78] 70 év körüli református férfi, Szőkefalva, 2006. október 24.

FELEKEZETI VERSENGÉS

A közelmúltban bonyolult viszonyok alakultak ki a közösségben az interkonfesszionális együttélést illetően is. A településen a többségi református lakosság mellett jelen van a katolikus, az unitárius és a görög katolikus felekezet is. A református, római katolikus és unitárius templom mellett a görög katolikusoknak is volt templomuk.[79] 1949-ben, a görög katolikus vallás állami betiltásával a híveket arra kényszerítették, hogy az ortodox egyházhoz csatlakozzanak. A Mészáros nevű román anyanyelvű görög katolikus pap (aki a közösségi emlékezet szerint magyarul is jól beszélt) ellenállt az erőszakos térítésnek, ezért 12 év börtönre ítélték. A görög katolikus hívek közül egyetlenegy nem keresztelkedett át ortodoxnak, ő a római katolikus templomba járt. Az 1989-es romániai rendszerváltást követően, amikor a görög katolikus vallást államilag újra engedélyezték, az egykori görög katolikusokból lett ortodoxok között nyugtalanság támadt, mivel egyesek vissza akartak térni egykori vallásukhoz. Ez azonban nem történt meg.

A felekezetek közötti rivalizálás a többségi reformátusok és a náluk lényegesen kisebb katolikus közösség között figyelhető meg, főként a vegyes házasságok esetében. A reformátusok azt nehezményezik, hogy a katolikus pap csak abban az esetben esketi össze más felekezetű házastárssal a párokat, hogyha írásban kötelezik magukat arra *(reverzális)*,[80] hogy a megszülető gyermekeket katolikusnak keresztelik.

> Itt annyi van az egészben, hogy valakik, a katolikusok csak ügyeskedtek, hogy reverzálist adnak, s a gyerekek mind mennek hozzájuk. Csak úgy eskette meg a plébános, ha a gyereket katolikusnak nevelik. Volt egy olyan eset, hogy elmentek a plébánoshoz, hogy eskesse meg őket, de a fiú református volt. Az pedig azt mondta, hogy csak akkor, ha a fiú- és a lánygyerek is katolikus lesz. Nem egyeztek bele, végül a református templomban házasodtak össze. S azóta is református a felesége.[81]

A református lelkész erre való reakcióként azzal fenyegetőzött, hogy „kiharangoztatja" azt a református lányt, aki katolikus legényhez megy feleségül, és nem a református templomban fog megesküdni. A kiharangoztatás lényege, hogy míg a katolikus templomban zajlik az esketés, a református templom harangjai végig szólnak. A közösség emlékezete nem őrzött meg egyetlen ilyen esetet sem. A kiharangoztatás mint potenciális büntető-rítus már azáltal is képes kontroll-funkciót betölteni,

[79] A Sematismul veneratului cleru (1900-ból való) megjegyzi, hogy Szőkefalva a gálfalvi görög katolikus egyházközség filiája (lásd Nagy 2007, 26).

[80] A reverzális adása a hivatalos egyházi előírásokkal nem egyező gyakorlat, mindemellett az erdélyi magyar vegyes felekezetű településeken a katolikus egyház által gyakran alkalmazott módszer.

[81] 70 év körüli református férfi, Szőkefalva, 2006. október 24.





A zarándokok a „nap táncát" nézik. Szőkefalva, 2009, Peti Lehel felvétele





A zarándokok a „nap táncát" nézik. Szőkefalva, 2009, Peti Lehel felvétele

hogy beszélnek róla. A helyiek véleménye szerint a kiharangoztatásról a református presbiterek között többször is szó esett. A felekezeti egymásmellettélést szabályozó normák a szimbolikus versengés közepette sem engedték volna meg egy nyílt felekezeti konfliktus létrejöttét.

> Egyszer azt mondta [a református lelkész], ha véletlenül megtörténik, hogy valamelyik református férjhez megyen egy katolikushoz, ki fogja harangoztatni, ha nem esküsznek meg itten. Általába a katolikusok nem szeretik itt esketni [nevet].
> *S hogy van ez a kiharangoztatás?*
> Míg folyik az egyik templomban az esküvő, addig a másiknál végig harangoznak. De nem volt még ilyen, ez nem történt meg, nem egyeznek bele a presbiterek. Csak a kórusban, egymás közt mondtuk.[82]

Felekezeti toleranciának az számít a településen, hogyha a vegyes felekezetű házasságok esetében mindkét templomban megesküsznek a fiatalok. Előfordult azonban olyan is, hogy a szőkefalvi református násznagy nem volt hajlandó a katolikus templomba is elkísérni a menyasszonyt.

> Itten az ilyen konfliktusok... őszintén mondom, nem azért, hogy református vagyok, unitárius lennék, egy harácsoló vallás a katolikus. Nem hogy soviniszta lennék, de így gyűjtik a híveket. A feleségem falujában, Besenyőben, ott aztán nagyon ki van alakulva a vallási sovinizmus a reformátusok és a katolikusok között. Besenyőnek nagyobb része katolikus, de erősen megvan. Például én voltam násznagya a feleségem unokatestvérinek, és a menyasszonyt máshonnan hozták. Azt akarták, hogy esküdjenek meg a katolikusoknál. Megesküdtek a lány falujában, azt mondtam neki: – Idefigyelj, te, én egyszer elvittelek a templomba, megeskettelek. Még egyszer, ne mondd, hogy nem vagyok katolikus, többet a templomba ne! Ha akartok, menjetek. Az a pap nem olyan, mint ez a pap?[83]

Látható tehát, hogy a katolikusok és a reformátusok közötti versengésnek a vegyes felekezetű házasságok esetében az egész község vonatkozásában vannak előképei.

A reformátusok és a katolikusok közötti feszültségek az 1990-es évek elején a katolikus egyház tulajdonába került Petrichevich-kúria körül újra kiújultak. A kúria korábban óvoda- és iskolaépületként funkcionált. A hivatalos végzés kiállítása előtti időszakban az épület egyik termében a katolikus egyház kis könyvtárat rendezett be. Amikor a gyermeklétszám növekedése miatt az iskola egy új óvónőt akart alkalmazni, az óvoda igényelte volna a könyvtárként berendezett termet. Az óvónő az unitárius

[82] 70 év körüli református férfi, Szőkefalva, 2006. október 24.
[83] 70 év körüli református férfi, Szőkefalva, 2006. október 24.

pap felesége lett volna. A katolikus egyház azonban nem egyezett ebbe bele, mivel katolikus óvónőt akartak alkalmazni. A nem katolikus szülők egy alkalommal kiürítették a könyvtárat, ám másnap a katolikus hívek visszahordták a könyveket. Miután hivatalos végzés született arról, hogy az óvoda fog működni a kérdéses teremben, a reformátusok szerint a katolikus hívek sokáig „leskelődtek",[84] hogy bizonyítékot szerezzenek az alacsony gyermeklétszámra; ez ugyanis jogi alapot jelenthetett volna a végzés megváltoztatásához.

A helyi római katolikus egyház legitimációs és népszerűsítő törekvéseiben fontos szerephez jutott a multikulturális kontextus, aminek nagy szerepe volt abban, hogy a nyilvános jelenések vegyes etnikumú és vegyes felekezetű(!) tömegek előtt, a vallási ökumené megvalósulásának jegyében zajlottak. A jelenéseken főleg magyar és román, római katolikus, valamint görög katolikus papok, illetve néhány ortodox pap vett részt. Mindegyik a saját vallásának szertartásrendje alapján végezte a legfontosabb vallási teendőket: gyóntatott, áldást osztott, kiszolgáltatta a szentségeket. A búcsúk alkalmával a papok németül is gyóntattak.

A falu jelenlegi szegmentáltsága tükröződik a jelenésekkel kapcsolatos eltérő attitűdökben, amelyek egyúttal az etnikumok és felekezetek egymásról alkotott sztereotípiáit is megjelenítik.

Az erdélyi falvak népi vallásgyakorlatára jellemző, hogy a felekezetek közötti határok bizonyos körülmények között, időnként átjárhatóvá válnak. Vallási szempontból kisebbségi helyzetben lévő személyek saját templom hiányában általában a többségi felekezet templomába járnak. A többfelekezetű falvakban, ahol több templom is van, szintén lehetnek átjárások az egyes templomok között. Arra is akad példa bőven, hogy az erdélyi magyar közösségekből is igénybe veszik a népi mágikus szakértőként működő roman ortodox papok, szerzetesek mágikus szolgáltatásait.[85]

Mindennek ismeretében nem meglepő, hogy az előre meghirdetett jelenéseken a külföldi résztvevők mellett románok, magyarok, cigányok, szászok és csángók is jelen voltak. Vallási szempontból szintén vegyes volt a tömeg: a római katolikus többség mellett reformátusok, görög katolikusok, unitáriusok, valamint különféle kis vallási közösségekhez tartozó személyek is részt vettek a jelenéseken.

[84] A „leskelődés" a rendszerváltást követően beinduló külföldi ajándéksegélyezések során az elosztást követő elégedetlenkedés, irigykedés, rágalmazás jellemezte attitűd volt. Ennek során a sértettek folyamatosan figyelték az elosztó bizottság hazatérő tagjait és a papot, akikről azt feltételezték, hogy ellopják a faluközösség számára érkezett javakat.

[85] Lásd például Gagyi 2008.

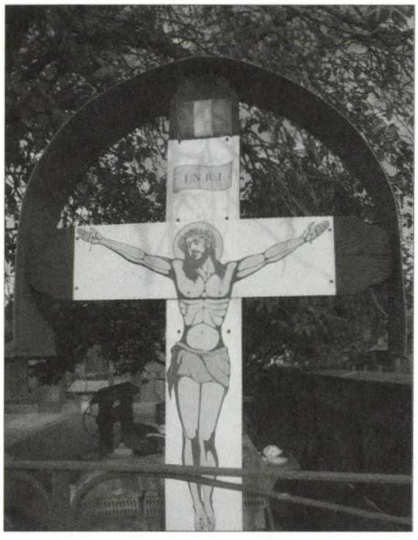




A zarándokok a „nap táncát" nézik. Szőkefalva, 2009, Peti Lehel felvétele



Cigánylányok a Mária-jelenések emlékére szervezett búcsúban. Szőkefalva, 2008, Peti Lehel felvétele





Balra: Román nemzeti színekkel ellátott ortodox kereszt Szőkefalván. 2006, Peti Lehel felvétele
Fenn: Marián Rózsika felravatalozott koporsója a templomban. Szőkefalva, 2011, Peti Lehel felvétele. (Amatőr videófelvételből kimentett kép.)



Siratózás Marián Rózsika temetésén. Szőkefalva, 2011, Peti Lehel felvétele. (Amatőr videófelvételből kimentett kép.)



Marián Rózsika jelenése idején. Szőkefalva, 2000, Peti Lehel felvétele. (Amatőr videófelvételből kimentett kép.)



Marián Rózsika jelenése idején. Szőkefalva, 2000, Peti Lehel felvétele. (Amatőr videófelvételből kimentett kép.)



Marián Rózsika jelenése idején. Szőkefalva, 2001, Peti Lehel felvétele. (Amatőr videófelvételből kimentett kép.)

A különböző felekezetek tagjainak vélekedései a jelenésekről

Az egyes résztvevők motivációi természetesen különbözőek voltak. A reformátusok és az unitáriusok többnyire megkérdőjelezték a jelenés valódiságát, és azt hangsúlyozták, hogy csupán kíváncsiságból vettek részt rajta. Többen kifejtették, hogy a búcsújáró hely népszerűvé válásának következtében a katolikus egyház meggazdagodott a településen. Egyes református adatközlők azzal érveltek, hogy az ő véleményüket a helyi katolikus hívek is osztják. Eddigi terepmunkám fényében azonban inkább úgy tűnik, hogy a jelenés egészével a református és az unitárius közösség tagjai ugyan nem tudtak azonosulni, ám egyes vallásos, mágikus elemeivel igen. Példaként annak a református adatközlőmnek a véleményét hoznám fel, aki egyike volt a jelenést leghatározottabban elutasítóknak a településen. Ám abban már ő sem volt biztos, hogy a környező falvakat sújtó, de Szőkefalvát elkerülő természeti csapások nem a jelenések biztosította mágikus védettségre utalnak-e.

Szintén ebben a kontextusban helyezhető el annak az evangéliumi keresztény közösséghez tartozó fiatal nőnek a vélekedése, aki azt hangsúlyozta, hogy a jelenésen csupán kíváncsiságból vett részt. Ám attól már nem határolódott el, hogy a jelenés ideje alatt látottakat vallásos jelként értelmezze.

> *S maguk láttak-e valamit? Mondták, hogy volt valami az égen, látomás volt...*
> Jaj, én abból annyit láttam, mit tudom én, hogy a nap előtt elment egy felhő, de mást nem láttam semmit.[86]

A falu nem római katolikus vallású közösségei is azonosulnak a jelenés egyes vallásos, mágikus elemeivel. Ezt bizonyítja az az eset, amikor az egyik jelenés után valaki egy kis méretű Mária-szobrot helyezett el a református templom ablakában. Bár a templomba igyekvő református hívek között nagy felzúdulást keltett az eset, a *szobrot levenni senki sem merte*, attól félve, hogy bűnt követnek el. A szobrot végül a templomba az utolsók között megérkező harangozó vette le, aki ezt hivatali kötelességének tekintette. A református hívek később elvitték a plébániára, megóvva attól, hogy profán cselekmények áldozatává váljon, ami egyúttal jelzi a szobor szakrális mivoltának elfogadását.

> Én voltam Mária-jelenésen, néztem arra, amerre mindenki, de semmit nem láttam. Tavaly, egyik Mária-jelenés után, elmentem harangozni a református templomba s láttam, hogy a templomablak párkányán egy körülbelül 30 centiméteres Mária-szobor van. Senki nem akarta levenni. Mindenki attól tartott, hogy bűn, ha hozzányúlnak. Én

[86] 39 éves nő, evangéliumi keresztény, Szőkefalva, 2006. október 24.

vettem le még mielőtt bementünk volna a délelőtti istentiszteletre. A szobrot elvittük a katolikus plébániára.[87]

A nem katolikus vallási közösségek tagjainak általában az volt a véleményük, hogy a helyi katolikus közösséghez tartozók sem azonosultak a jelenés minden elemével. Szerintük a katolikusok a jelenések alkalmával többnyire együtt imádkoznak a zarándokokkal, részt vesznek a jelenések teremtette hivatalos egyházi rítusokon. Sokan gondolták úgy, hogy a szőkefalvi katolikusok inkább a turizmus nyújtotta lehetőségek kihasználása miatt fogadják el a jelenést.

A terepen szerzett tapasztalataim nem támasztják alá ezeket a vélekedéseket. A legtöbb helybéli katolikus, akivel a településen interjút készítettem, a jelenésekkel való mély érzelmi és vallásos azonosulásáról beszélt. Voltak olyan vegyes felekezetű családban élő személyek, akik házastársuk eltérő véleménye ellenére is a jelenéseken megélt intenzív vallásos tapasztalataikról számoltak be.

EGYHÁZI STRATÉGIÁK A JELENÉS ELISMERTETÉSÉÉRT ÉS KISAJÁTÍTÁSÁÉRT

A görög katolikus egyház már a kezdetekkor megpróbált nyilvánosságot teremteni a látomásoknak. Marián Rózsika első látomásai jelentkezésekor Dicsőszentmártonban élt a nagymamájával. Ez alatt az idő alatt egy görög katolikus pap volt a „lelki gondozója". A látó elmondása szerint a görög katolikus pap 1998-ban elment Lourdes-ba, ahol népszerűsítette a szőkefalvi Mária-jelenéseket. Ennek hatására érkeztek az első zarándokok a jelenésekre. A görög katolikus egyház a látnoknő házánál való misézéssel próbált a jelenésnek közösségi keretet biztosítani. A jelenés kisajátítása akár a görög katolikus egyház helyi „újralakulására", regionális befolyásának erősödésére is esélyt jelenthetett volna – ez az igény a romániai rendszerváltást követően helyi szinten burkoltan jelen volt. Hogy ez mégsem következhetett be, annak részben az lehet az oka, hogy a görög katolikus egyház érdekei elsősorban Dicsőszentmártonhoz és nem Szőkefalvához kötődtek.

A jelenések nyilvánossá tételéért a katolikus egyház is versenybe szállt. 1999-ben Rózsika belépett a ferences harmadrendbe, mert saját bevallása szerint nagy hatást gyakorolt rá egy marosvásárhelyi ferences szerzetes. Ezzel párhuzamosan a helyi katolikus plébános naponta meglátogatta, misézett nála, elbeszélgetett vele, „imádkozni tanította". A felekezetek közötti versengést tovább fokozta a görög katolikus – ortodox

[87] Református férfi, Szőkefalva. (Vox populi... 2004. Forrás: *Népújság*, 2004. augusztus 24.) Internetről: http://www.hhrf.org/nepujsag/04aug/4nu0824t.htm (2005).

rivalizálás is: mindkét gyülekezet arra törekedett, hogy minél több saját felekezetű látogatót vonzzon.[88]

Amikor a jelenések nyilvánossá váltak, azok legitimitásának megteremtése érdekében a helyi egyházak képviselői megengedően viszonyultak a látó áldozati jellegű rituális cselekvéseihez. Marián Rózsika hat hónapig hordozott vezeklésképpen egy töviskoszorút, amelyre a Szűzanya kérte. Fontosnak tartotta a beszélgetésünkkor is elmondani, hogy a koszorút a római katolikus, a görög katolikus és az ortodox egyház papja is megszentelte.

A jelenéseken való részvételt a római katolikus egyház felsőbb intézményi vezetése hivatalosan nem támogatta, de nem is tiltotta meg. Dr. Jakubinyi György érsek engedélyezte, hogy a papok és a hívek Szőkefalvára zarándokoljanak. A gyulafehérvári érsek a *Krónika* napilap szerint megbeszélést folytatott Ratzinger bíborossal a szőkefalvi „állítólagos" jelenések ügyében. A bíboros a szőkefalvi jelenésekre nézve pozitív álláspontját az érseki helynök tolmácsolta.[89]

A kegyhely kanonizálása érdekében egy budapesti mariológus, valamint a helyi plébános határozott erőfeszítéseket tesznek a cigányasszony jelenéseinek legitimálásért, a kegyhely elismertetéséért, a rituális keretek kialakításáért. A plébános a helyi katolikus közösség egységét azzal is támogatta, hogy nem ítélte el a jelenés hitelességében kételkedő híveket.

A *Krisztus Világossága* című katolikus folyóirat 2005 augusztusi számában a szőkefalvi Mária-jelenéssel kapcsolatos tanúságtételeket közöl, amelyeket a katolikus egyház helyi elöljárói, valamint magasrangú vezetői – köztük teológiai tanárok – és az érsek írtak. E vallomások a jelenés történetének kanonizált verzióját tartalmazzák, továbbá megadják jelentéseinek legalapvetőbb értelmezési kereteit. A folyóirat hasábjain az egyház két értelmező modellt kínált fel. Az első a jelenésekben szereplő próféciák beigazolódására történő utalás (például a település mágikus védettsége a természeti katasztrófáktól, valamint a 2005. március 10-i prófécia beteljesedettsége).[90] A második az etnikai megbékélés megvalósulása a jelenés alkalmával. Ezzel kapcsolatban explicit utalás is elhangzott a régió távoli, ám meghatározó központjában, Marosvásárhelyen 1990 tavaszán lezajlott véres eseményekre.[91] Az azóta „Fekete Márciusként" emlegetett interetnikus konfliktus számos halálos áldozatot követelt a város, illetve a környező falvak lakói közül.

[88] Lásd Pócs 2008, 487.

[89] A *Krónika*ban közölt interjút idézi: Jánossy (szerk.) 2005.

[90] A látnoknő próféciájában közelgő „nehéz időket" jósolt az emberiségnek. Az egyház képviselői fontosnak tartották megjegyezni, hogy „pár héttel később a nagy hóolvadás és esőzések miatt a folyók kiöntöttek és a fél ország víz alá került hosszú hónapokon át. Az anyagi kár mindmáig felbecsülhetetlen". (Az utolsó... 2005.)

[91] A pogrom idején a város etnikai megoszlása fele-fele arányú volt.

> ... az 1990-es véres marosvásárhelyi események is nem messze innen zajlottak, talán részben ezekkel a résztvevőkkel. És most békességben együtt imádkoznak. Nem csoda ez? Így volt ez mind a 24 jelenéskor! Ez csak Istentől eredhet, legkedvesebb leánya, Szűz Mária érdemei által.[92]

A kegyhely elismertetésének legfőbb eszköze annak hangsúlyozása, hogy a jelenések az etnikumok és a felekezetek megbékélésének jegyében zajlanak. A legitimáció melletti döntő érv a felekezeti és etnikai ökumené eszmeisége – szemben a csíksomlyói és a máriaradnai kegyhelyekkel, amelyek kisebbségi kontextusban működnek (mindkettő Románia területén fekszik) és mint ilyenek, a magyar nemzeti identitás felmutatásának legnagyobb közösségi rítusaivá váltak.

Az interkulturális megbékélés „felülről" (egyházilag) támogatott eszmeisége mellett lokális szinten a Mária-jelenések egyik fontos funkciója egy alulról táplálkozó közösségi igény kielégítését is jelenti. A szőkefalvi Mária-jelenések ugyanis a lokális identitás megerősítéséhez is hozzájárultak – felekezettől és etnikai hovatartozástól függetlenül. Bizonyára nem véletlen, hogy míg az 1968-as területi átrendezéstől kezdve Szőkefalva közigazgatásilag csupán a vele teljesen összenőtt Gálfalva egyik utcájaként létezett, a „szőkefalviság" megerősödésével egy helyi népszavazás nyomán 2006-tól kezdve újból önálló közigazgatási egységgé, faluvá vált.[93]

A felszín alatt tehát egy határozott – ám hivatalosan meg nem jelenített – versengés figyelhető meg a jelenés nyilvános kereteinek kialakításáért a görög katolikus és a római katolikus egyház között. Habár ebből egyelőre minden kétséget kizáróan a római katolikus egyház került ki győztesen, a kegyhely kialakításáért folyó legitimációs törekvések még korántsem érték el céljukat. Mint ahogy egyéb kortárs Mária-látomások esetében is történt, Marián Rózsika nyilvános látomásai egy idő után véget értek.[94] Szűz Mária „hátralépését" Kristy Nabhan-Warren megfigyelése szerint a leggyakrabban azzal magyarázzák, hogy „ő már mindent megtett, amit csak lehet, ez után minden a gyermekein múlik".[95] A nyilvános jelenések megszűnése és az ezeket helyettesítő rituális formák létrejötte a látomásalapú kegyhely intézményesülésének első fázisaként értelmezhető.[96]

---

92 *Krisztus Világossága*, 2005. augusztus.

93 A látomások és a lokális identitás megerősödése közötti kapcsolatról lásd David Blackbourn megjegyzéseit (Blackbourn 1994, 16).

94 A kortárs Mária-látók és ezek támogatói nyilvánvaló kapcsolatokat tételeznek fel korábbi Mária-jelenések és vizionáriusok látomásai és sajátjaik között, a mennyei felhatalmazás által történő látomás-körforgás részének tekintve magukat (Nabhan-Warren 2005, 93). A jelenéseket népszerűsítő Molnár Gyula mariológus például egyik kiadványában több párhuzamot vont a szőkefalvi jelenések és a világ más táján tapasztaltak között (lásd Molnár é. n.a, 21).

95 Nabhan-Warren 2005, 100.

96 Lásd erről bővebben Pócs Éva elemzését: Pócs 2008. A posztszocialista Ukrajnában létrejött két

A szőkefalvi Mária-jelenések hasznát nemcsak a katolikus egyház ismerte fel, amelynek gazdasági és szimbolikus befolyása ennek következtében hangsúlyosan megerősödött. A jelenések gazdasági előnyeinek kihasználása követendő modellként szolgálhatott a helyi tanács számára, amely az utóbbi években profán ünnepségeket (például sör- és borfesztiválokat) szervez a lokális identitás megerősítése érdekében. A jelenések révén a Kis-Küküllő menti település ismertté vált.

Marián Rózsika Mária-jelenéseinek nyilvános üzenetei – mint annyi más modern Mária-jelenés –, egy apokaliptikus „sürgősség" perspektíváját vetítik ki, amely szerint Mária kívánsága, hogy imádkozzanak és fogadják el Jézust a Gonosz evilági működésének legyőzése érdekében.[97] Szűz Mária szőkefalvi üzenetei szintén apokaliptikus tónusúak, ám ugyanakkor az elhárítás lehetőségét is kifejezik, amely közel áll ahhoz, amit Daniel Wojcik „apokaliptikus spekulációnak" nevez.[98] A Szűz Máriától kapott titkok közül Rózsika négyet nyilvánosságra hozott, ám a többiek ismertetésére, mint mondta, még nem kapott engedélyt. A „titkok" apokaliptikus fenyegetést hordoznak, míg Szűz Mária fontosabb kérései, felhívásai (rózsafüzér mondás, keresztútvégzés, böjtölés, a Szentírás olvasása gyónás és áldozás, a „szeretet gyakorlása") ezek elhárításának lehetőségét kínálják fel. 1. titok: Gyakoribb és nagyobb természeti csapások, mint eddig, éhség, valamint gyógyíthatatlan betegségek. 2. titok: Tűzvészek, árvizek, szárazság és nagy földrengések. 3. titok: Sok gyermek elhalálozása hét éven alul. (E három titok globális érvényű.) 4. titok (két pontból áll): Az emberi szívekben lassacskán kihűl a szeretet. Romániát egy nagy esemény fogja megrázkódtatni és sok ártatlan vér fog folyni.[99]

A Szűz Máriától kapott „titkok" a modern Mária-jelenések elengedhetetlen velejárói, amelyek az egyházi beavatkozás számára tág teret nyitnak, mint ahogy arra a szakirodalomban többen felhívják a figyelmet.[100] A titkok nyilvánosságra hozásának

látomásalapú kegyhely formálódását kutató Vlad Naumescu szintén arra a következtetésre jutott, hogy a kegyhelyek kétféleképpen maradhatnak funkcionálisak: a látomások és álmok a kegyhelyen való folyamatos megtapasztalása által (imagisztikus aktivitás), valamint a kegyhely intézményesítése (a vallásgyakorlat normatív kereteinek kialakítása, azaz a doktrinális vallási formák létrehozása) révén (lásd Naumescu 2007, 224).

97 Nabhan-Warren 2005, 86.

98 Wojcik 1996, 12. Részlet az 1997. június 17-i üzenetből: „Nem azért jöttem, hogy megijesszem az embereket, hanem azért jöttem, hogy megkérjem őket, hogy térjenek meg és legyenek felkészülve. Legyetek felkészülve, mert az idő közel van, kopog az ajtónál. Abban az időben senki ne menjen ki, maradjon a házban és imádkozzon."
Részlet a 2000. március 8-i nyilvános jelenés üzenetéből: „Drága gyermekeim! Ne féljetek a nehéz időktől, amelyek jönni fognak, mert én veletek vagyok minden nap, és aki elfogad engem anyjának, azt segíteni fogom. Legyetek felkészülve, kezdődnek a figyelmeztetések, de ne féljetek, mert én fogom a kezeteket, nem hagyom, hogy a szakadékba essetek."

99 Forrás: Jánossy (szerk.) 2005.

100 Például Blackbourn 1994; Apolito 1998; Zimdars-Swartz 1991; Bax 1990.

elhalasztása az ezeket övező érdeklődés és izgalom fenntartását eredményezi, erősíti a kegyhely vonzását.[101]

ÖSSZEGZÉS

Szőkefalva történetében fontosak azok az etnikai és felekezeti határépítési gyakorlatok, amelyek e multikulturális régióban fekvő közösségek működésének jellegzetességét jelentik. Az etnikai arányok mesterséges megváltoztatása átalakította a közösségek egymáshoz való viszonyulásának mintáit, problémásabbá tette az etnikai együttélést. A kegyhely kisajátítására törekvő helyi katolikus egyház a Mária-jelenések legfőbb üzenetét sikeresen kapcsolta össze az etnikai megbékélés ideológiájával. A lokális tapasztalatok mellett a megbékélés szellemének integrálását olyan nagy emocionális töltetű eseményekre való utalások is elősegítették, mint a nemzetközi nyilvánosságban is mediatizált 1990-es marosvásárhelyi véres események. A közösségek részleteiben működő mágikus világképe, valamint az etnikai és felekezeti határok közötti esetenkénti átjárások szintén elősegítették az egyház ilyen irányú stratégiáit.

A szőkefalvi Mária-jelenések emellett éppen az életvitel radikális átalakulását megélő régióban válnak megkülönböztetett jelentőségűvé. Olyan régióban, ahol a modernizáció egy adott szinten történő gazdasági megtorpanást eredményezett, ugyanakkor komplexebb gazdasági stratégiák kidolgozását, előreláthatatlan, határozott modell nélküli életmód kialakítását követelte meg.

A vak cigányasszony Mária-jelenéseire épülő, mára a modern látomásalapú kegyhelyek formálódásának minden jellegzetességével rendelkező kegyhely egyre inkább szervezetté válik. A kegyhely kezdeti fázisában sokkal nagyobb szerepet kaptak a látó látomásai mellett az egyéni igényekből fakadó magánlátomások, gyógyulások és exorcizmusok, a látó személyének élő szentként való tisztelete. A kegyhely kiépítésének második fázisában, amely lényegében a kegyhely kisajátításával párhuzamosan történt a helyi katolikus egyház részéről, a jelenések, pontosabban az emlékükre szervezett búcsúk az egyház által egyre szervezettebbeké, kontrolláltabbakká, irányítottabbakká váltak. Az imagisztikus vallásgyakorlatok helyett az egyházi liturgia vált dominánssá és az egyház által felkínált, a modern búcsújáróhelyekre jellemző „kellékek" (megtérések, lelki és testi gyógyulások, csodás történések, mint a „nap tánca", rózsaillatú víz, arannyá váló kereszt)[102] és az egyház által standardizált rítusok révén.

[101] Ismert a fatimai jelenések során nyilvánosságra hozott „titkok" szociálpszichológiai hatása, amelyek a 20. század három legfontosabb eseményére, az első világháború végére, a második világháború kezdetére és Oroszország világhatalommá válására vonatkozóan hordoztak manipulált politikai üzeneteket (lásd Zimdars-Swartz 1991, 218).

[102] Lásd Nabhan-Warren 2005, 90.

A „szőkefalvi Szűz Mária" mára már önálló megnevezéssel, ábrázolásmóddal, szimbolikával rendelkezik, emellett üzenetei aktualizált társadalmi jelentéseket hordoznak. Pócs Éva megfigyelései a kegyhelyen történő tárgy- és képhasználatot illetően szintén a vallásosság imagisztikus módjának háttérbe szorulására utalnak. A szerző szerint a kegyhelyek alakulásának második, legitimizált, ritualizált, a látomásoktól eltávolodott szakaszában általában bizonyos tárgyiasulási folyamat figyelhető meg; nő a látható, érinthető tárgyak fontossága, amely a folyamat a belső misztikus élmények kiegészítésére, helyettesítésére szolgál.[103]

A jelenéseken zajló rituális gyakorlatok standardizálásával, a kegyhely intézményesítése, legitimálása érdekében hangsúlyozott interetnikus megbékélés ideológiája, a látó szerepének relatív visszaszorulásával, majd halálával a szőkefalvi kegyhely kiépülésében a kezdeti „imagisztikus fázist" követően a doktrinális vallásosság vált dominánssá. Az imagisztikus vallásgyakorlatok relatív háttérbe szorulása a kegyhely intézményesedésének újabb fázisát, a turneri terminológiával élve a „rutinizált szakaszt" képezi,[104] ahogy arra Pócs Éva is utal, és amely jellemző a látomásalapú kegyhelyek alakulására. Bár az emberek igénye a vallásosság elmélyültebb, imagisztikus módja iránt továbbra is működteti ezeket a gyakorlatokat, jelentőségük és egyházi támogatásuk jóval kisebb, mint a nyilvános jelenések idején.

A szőkefalvi esetből az tűnik ki, hogy a posztszocialista időkben a vallási mező szerkezetében az imagisztikus vallási jelenségek fontos helyet foglalnak el: elsősorban a vallási hagyományok lokális/regionális megújításához járulnak hozzá. A vallási élmény megélésében a személyességet, az individuális kreativitást hangsúlyozták, a helyi vallások esetében az aktualizálás lehetőségét teremtették meg.

A szimbolikus büntető- és válságkezelő rítusoknak, exorcizmusoknak, valamint a látomásokban és álmokban történő vallásos revelációknak és a mágia különböző formáinak egyházi intézményesítése a posztkommunista Romániában országszerte megtörtént. De gondolhatunk a szilágynagyfalusi Mária-jelenésekre,[105] a gyergyószentmiklósi görög katolikus templom könnyező ikonjának hírére beinduló zarándoklatokra,[106] a román ortodox egyházon belüli, valamely próféta, látó, szentember köré csoportosuló karizmatikus mozgalmakra.[107] Ezen imagisztikus rítusok motorjai az egyéni látókból lett, közösségi feladatokat is felvállaló vallási specialisták voltak.

[103] Lásd Pócs 2008, 494.

[104] Turner–Turner 1978, 25.

[105] 2004 októberétől E. Bara Madarász Éva látomásai nyomán Szilágynagyfalu határában új látomásalapú kegyhely intézményesedési folyamatai látszanak kibontakozni.

[106] 2008. február 17-én Gyergyószentmiklóson az egykori görög katolikus, ma ortodox templom főoltárát díszítő, fára festett, Szűz Máriát és a kisdedet ábrázoló ikon könnyezni kezdett. Ennek híre hamar elterjedt a régióban. A könnyező ikonhoz a román ajkú székelyföldi ortodoxok és görög katolikusok mellett a katolikus felekezetűek is nagy számban zarándokoltak el Gyimesből is.

[107] David Pestroiu egyetemi jegyzetében a román ortodox egyházból kizárt több olyan karizmatikus

Ez arra enged következtetni, hogy a posztszocializmusban kibontakozó imagisztikus rítusok, avagy a vallási megújulás körébe sorolható jelenségek esetében e világi „vallási vállalkozók" főszerepet játszottak.[108] Az egyházak legfennebb ezeknek az alulról jövő kezdeményezéseknek az adminisztrálásában és bizonyos fokú kontrolljában, valamint e vallási vállalkozók legitimációs folyamatainak megteremtésében segédkeztek.

mozgalmat is ismertet, amelyek nagy része valamely látomásos tapasztalat köré szerveződött (Prestroiu é. n.).

[108] Galia Valtchinova a posztszocialista Bulgáriában figyelt meg hasonló folyamatokat (lásd Valtchinova 2007: 7–8).

Bibliográfia

APOLITO, Paolo

1998 *Apparitions of Madonna at Oliveto Citra: local visions and cosmic drama.* (trans. Christian, W. A. Jr.) University Park, Pennsylvania State University Press. [Il Cielo in Terra: Construzioni Simboliche di un' Apparizione Mariana, 1993.]

2005 *The Internet and the Madonna. Religious Visionary Experience on the Web.* (trans. Antony Shugaar) Chicago – London, The University of Chicago Press. [Internet e la Madonna, Milano, 2002.]

BAX, Mart

1990 The Madonna of Medjugorje: Religious Rivalry and the Formation of a Devotional Movement in Yugoslavia. *Anthropological Quarterly* 63. No. 2: 63–75.

1992 Female Suffering, Local Power Relations, and Religious Tourism: A Case Study from Yugoslavia. *Medical Anthropology Quarterly* New Series 6. No. 2. (June): 114–127.

BÁLINT Sándor – BARNA Gábor

1994 *Búcsújáró magyarok. A magyarországi búcsújárás története és néprajza.* Budapest, Szent István Társulat.

BERNER, Ulrich

2004 Modes of Religiosity and Types of Conversion in Medieval Europe and Modern Africa. In Whitehouse, Harvey – Laidlaw, James (eds.): *Theorizing Religions Past. Archeolog, History, and Cognition.* Walnut Creek – New York – Toronto – Oxford, Altamira Press, 157–172.

BITEL, Lisa M.

1991 "In Visu Noctis": Dreams in European Hagiography and Histories, 450–900. *History of Religions* 31. No. 1: 39–59.

2009 Looking the Wrong Way: Authenticity and Proof of Religious Vision. *Visual Resources. An International Journal of Documentation.* Routledge 25. No. 1–2: 69–92.

BLACKBOURN, David

1994 *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Nineteenth-Century Germany.* New York, Alfred A. Knopf.

BOURDIEU, Pierre

1978 A vallási mező kialakulása és struktúrája. In uő: *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése.* Budapest, Gondolat Kiadó, 165–236.

BOURGUIGNON, Erika

1973 Introduction: A Framework for the Comparative Study of Altered States of Consciousness. In uő (ed.): *Religion, Alteres States of Consciuosness and Social Change.* Columbus, Ohio State University Press, 3–35.

CHRISTIAN, William, Jr.

1973 Holy People in Peasant Europe. *Comparative Studies in Society and History* 15. No. 1: 106–114.

1989 *Person and God in a Spanish Valley.* (Rev. ed.) Princeton – New Jersey, Princeton University Press.

CLARK, Anne L.

2004 Testing the Two Modes of Religiosity: Christian Practice in Later Middle Ages. In Whitehouse, Harvey – Laidlaw, James (eds.): *Theorizing Religions Past. Archeology, History, and Cognition.* Walnut Creek – New York – Toronto – Oxford, Altamira Press, 125–142.

CSORDAS, Thomas J.
1997 *Language, Charisma and Creativity: The Ritual Life of a Religious Movement.* Berkeley – London, University of California Press.
DOUMATO, Eleanor Abdella
2000 *Getting God's Ear: Women, Islam, and Healing in Saudi Arabia and the Gulf.* New York, Columbia Univeristy Press.
DUBISCH, Jill
1990 Pilgrimage and Popular Religion at a Greek Holy Shrine. In Badone, Ellen (ed.): *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society.* Princeton – New Jersey, Princeton University Press, 113–136.
1995 *In a Different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine.* Princeton – New Jersey, Princeton University Press.
GAGYI József
2008 „Az egy szent testület…" A kalugerek társadalmi szerepe egy székelyföldi faluban. In Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről VI./ Budapest, Balassi Kiadó, 380–394.
GYŐRFY Eszter
2009 "That is Why Miracles Happen Here". The Role of Miracle Narratives in the Legitimization Process of a New Shrine. In Christian, William A. Jr. – Klaniczay, Gábor (eds.): *The "Vision Thing": Studying Divine Intervention.* Budapest, Collegium Budapest Institute for Advanced Study, 239–260.
HOLDEN, Pat
1983 Introduction. In uő (ed.): *Women's Religious Experience.* London – Canberra – Totowa – New Jersey, Croom Helm-Barnes & Noble Books, 1–14.
HOLDEN, Pat (szerk.)
1983 *Women's Religious Experience.* London – Canberra – Totowa – New Jersey, Croom Helm-Barnes & Noble Books.
HOLM, Nils G.
1982 Ecstasy Researh in the 20th Century: An Introduction. In Home, Nils G (ed.): *Religious Ecstasy. Based on Papers Read at the Symposium on Religious Ecstasy Held at Ábo, Finland, on the 26th–28th of August 1981.* Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 7–26.
JONAS, Raymond
2005 *The Tragic Tale of Claire Ferchaud and the Great War.* Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.
KAPFERER, Bruce
2004 Ritual Dynamics and Virtual Practice. Beyond Representations and Meaning. In Handelman, Don – Lindquist, Galina (eds.): *Ritual in its Own Right.* New York – Oxford, Berghahn Books, 35–52.
KESZEG Vilmos
2002 Egy látomás. Az esemény, a reprezentáció és az ítélkezés. In uő: *Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok.* Kolozsvár, KOMP-PRESS – Korunk Baráti Társaság, 28–59.
KESZEG Vilmos – PETI Lehel – PÓCS Éva (szerk.)
2009 *Álmok és látomások a 20–21. századból. Szöveggyűjtemény* I. Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék.

LAIDLAW, James
2004 Introduction. In Laidlaw, James – Whitehouse, Harvey (eds.): *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion.* Walnut Creek – New York – Toronto – Oxford, Altamira Press, 3–9.
LŐRINCZI Kinga Mária
2003 Egy transzcendens kommunikáció nyilvánossá válása. A szőkefalvi jelenés az interetnikus kapcsolatok hálójában. (Egyetemi szakdolgozat, kézirat.) Kolozsvár, BBTE.
NABHAN-WARREN, Kristy
2005 *The Virgin of El Barrio. Marian Apparitions, Catholic Evangelizing and Mexican American Activism.* New York – London, New York University Press.
NAGY László
1995 Temetkezési szokások a szőkefalvi sátoros cigányoknál. In Küllős Imola (szerk.): *Gyülekezeti élet és vallási szokások a Küküllői Református Egyházmegyében.* /Vallási néprajz 7./ Budapest, Református Teológiai Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója, 213–222.
2007 *Szőkefalva múltjából.* Marosvásárhely, Mentor Kiadó.
NAUMESCU, Vlad
2007 *Modes of Religiosity in Eastern Christianity. Religious Processes and Social Change in Ukraine.* Halle, Lit Verlag.
OTTO, Rudolf
2001 *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz.* Budapest, Osiris Kiadó. [Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München, Verlag C. H. Beck, 1936.]
PETI Lehel
2004 Tejpénz a bankkártyán. Reprivatizáció, dekollektivizálás és mezőgazdasági specializáció egy Kis-Küküllő menti agrártelepülésen. In Szabó Árpád Töhötöm (szerk.): *Fiatal kutatók a népi kultúráról.* /Lenyomatok 3./ Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 184–212.
2007 Adaptálódás és szegregáció. A kulturális különbségek kommunikálása a cigány–magyar együttélésben egy Kis-Küküllő menti településen. In Ilyés Sándor – Pozsony Ferenc (szerk.): *Lokalitások, határok, találkozások. Tanulmányok erdélyi cigány közösségekről.* /A Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 15./ Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 27–50.
2010a A transzcendens kommunikáció látomásos formái a moldvai csángó falvakban. Kolozsvár, BBTE Bölcsészkar Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék [Doktori disszertáció, kézirat].
2010b Gyógyulások egy moldvai csángó vallási mozgalom idején. In Pócs Éva (szerk.): *Mágikus és szakrális medicina. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről VII./ Budapest, Balassi Kiadó, 358–387.
PÓCS Éva
2008 Szőkefalva/Seuca: egy új kegyhely új üzenetei. In uő (szerk.): *Démonok, látók, szentek.* /Tanulmányok a transzcendensről VI./ Budapest, Balassi Kiadó, 484–504.
PRESTROIU, David
é. n. Misiologie şi ecumenism. Internetről: http://www.scribd.com/doc/28200838/Misiologie-%C5%9Fi-ecumenism-Curs-David-Pestroiu (Letöltés dátuma: 2008.)
PYYSIÄINEN, Ilkka
2004 Corrupt Doctrine and Doctrinal Revival: On the Nature and Limits of the Modes Theory. In Whitehouse, Harvey – Laidlaw, James (eds.): *Theorizing Religions Past. Archeology, History, and Cognition.* Walnut Creek – New York – Toronto – Oxford, Altamira Press, 173–198.

RUSHTON, Lucy
1983 Doves and Magpies: Village Women in the Greek Orthodox Church. In Holden, Pat (ed.): *Women's Religious Experience.* London – Canberra – Totowa – New Jersey, Croom Helm-Barnes & Noble Books, 57–70.
SERED, Susan Starr
1994 *Priestess Mother, Sacred Sister: Religions Dominated by Women.* New York – Oxford, Oxford University Press.
SEREMETAKIS, C. Nadia
1991 *The Last Word: Women, Death, and Divination in Inner Mani.* Chicago – London, The University of Chicago Press.
SIIKALA, Anna-Leena
1982 The Siberian Shaman's Technique of Ecsatsy. In Holm, Nils G. (ed.): *Religious Ecstasy. Based on Papers Read at the Symposium on Religious Ecstasy Held at Åbo, Finland, on the 26th–28th of August 1981.* Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 103–121.
SLUHOVSKY, Moshe
2007 *Believe not Every Spirit: Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism.* Chicago – London, The University of Chicago Press.
TAUSSIG, Michael
1998 Viscerality, Faith and Skepticism: Another Theory of Magic. In Dirks, Nicholas B. (ed.): *In Near Ruins: Cultural Theory at the End of the Century.* Minneapolis – London, University of Minnesota Press, 221–256.
TURNER, Victor W.
1974 *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society.* Ithaca – London, Cornell University Press.
1997 Religious Specialists. In Lehmann, Arthur C. – Myers, James E. (eds.): *Magic, Witchcraft, and Religion: An Anthropological Study of the Supernatural.* Mayfield, Toronto, 78-85.
TURNER, Victor W. – TURNER, Edith
1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Pesrpectives.* New York, Columbia University Press.
VALTCHINOVA, Galia I.
2004 Constructing the Bulgarian Pythia: Intersections of Religion, Memory and History in the Seer Vanga. In Pine, Frances – Kaneff, Deema – Haukaness, Haldis (eds.): *Memory, Politics and Religion. The Past Meets the Present in Europe.* Münster, LIT Verlag Münster, 179–198.
2007 From Postsocialist Religious Revival to a Socialist Seer and Vice Versa: The Remaking of Religion in Postsocialist Bulgaria. *Working Papers / Max Planck Institue for Social Anthropology* 98: 1–31.
2009 Re-inventing the Past, Re-enchanting the Future: Visionaries and National Grandeur in Interwar Bulgaria. In Christian, William A. Jr. – Klaniczay, Gábor (eds.): *The "Vision Thing": Studying Divine Intervention.* Budapest, Collegium Budapest Institute for Advanced Study, 157–194.
VIAL, Ted
2004 Modes of Religiosity and Changes in Popular Religious Practices at the Time of The Reformation. In Whitehouse, Harvey – Laidlaw, James (eds.): *Theorizing Religions Past. Archeology, History, and Cognition.* Walnut Creek – New York – Toronto – Oxford, Altamira Press, 143–156.

WEBER, Max
1963 *The Sociology of Religion.* Boston, Beacon Press. [1922]
WHITEHOUSE, Harvey
1995 *Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea.* Oxford, Oxford University Press.
1996 Rites of Terror: Emotion, Metaphor and Memory in Melanesian Initiation Cults. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2. No. 2: 703–715.
2000 *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity.* Oxford, Oxford University Press.
2004a *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission.* Walnut Creek, Altamira Press.
2004b Theorizing Religions Past. In Whitehouse, Harvey – Laidlaw, James (eds.): *Theorizing Religions Past. Archeology, History, and Cognition.* Walnut Creek – New York – Toronto – Oxford, Altamira Press, 215–232.
WHITEHOUSE, Harvey – LAIDLAW, James (eds.).
2004 *Ritual and Memory. Toward a Comparative Anthropology of Religion.* Walnut Creek, Altamira Press.
WHITEHOUSE, Harvey – MARTIN, Luther H. (eds.)
2004 *Theorizing Religions Past. Archeology History and, Cognition.* Walnut Creek, Altamira Press.
WIEBE, Donald
2004 Critical Reflections on the Modes of Religiosity. In Whitehouse, Harvey – Laidlaw, James (eds.): *Theorizing Religions Past. Archeology, History, and Cognition.* Walnut Creek – New York – Toronto – Oxford, Altamira Press, 197–214.
WOJCIK, Daniel
1996 Polaroids from Heaven: Photography, Folk Religion, and the Miraculous Image Tradition at a Marian Apparition Site. *Journal of American Folklore* 109. Nr. 432: 129–148.
2009 Spirits, Apparitions, and Traditions of Supernatural Photography. *Visual Resources. An International Journal of Documentation* 25. Nr. 1–2: 109–136.
WORSLEY, Peter
1957 *The Trumpet Shall Sound: A Study of 'Cargo' Cults in Melanesia.* London, MacGibbon & Kee.
ZIMDARS-SWARTZ, Sandra L.
1991 *Encountering Mary: from la Salette to Medjugorje.* Princeton – New Jersey, University Press.

Egyházi kiadványok

JÁNOSSY Gábor (szerk.)
2005 *A Fény Királynője. Regina Luminii.* Budapest, Stella Maris Alapítvány. [Kétnyelvű kiadvány]
2005 Az utolsó előtti jelenés üzenete (2005. márc. 10-én).
é.n. *Szőkefalva római katolikus plébániatemploma / Biserica romano-catolică din Seuca, sanctuarul aparițiilor, Maicii Domnului.* Római katolikus plébánia, Szőkefalva. [Kétnyelvű kiadvány]

Internetes források

MOLNÁR Gyula: é. n.a Szűz Mária a történelemben. Küküllői esperesi kerület [kézirat].

MOLNÁR Gyula: é. n.b A dicsői almafa csodája, nyitánya Szőkefalvának. 40. kérdés Rózsika 40 válaszával, interjú keretében [kézirat].

MOLNÁR Gyula: é. n.c Szőkefalva. A Szűzanya 23 jelenésének Fényében 1995–2005 között [kézirat]. Internetről: http://www.bucsujaras.hu/szokefalva/szokefalva.htm
Letöltés dátuma: 2009.

Krisztus Világossága, 2005. augusztus. http://www.ichtys.hu/ichtys/maria.html
Letöltés dátuma: 2006.

Vox populi... 2004 *Népújság*, 2004. augusztus 24.
http://www.hhrf.org/nepujsag/04aug/4nu0824t.htm
Letöltés dátuma: 2005.

FÜGGELÉK

Szőkefalva etnikai és felekezeti megoszlása a népszámlálások tükrében.
Forrás: Varga E. Árpád: Erdély etnikai és felekezeti statisztikája 1850–1992.
Elérhetőség: http://www.kia.hu/konyvtar/erdely/erd2002.htm
1992-ben és 2002-ben a település adatait a Vámosgálfalvával való adminisztratív összeolvasztása miatt a hivatalos népszámlálás nem tartotta számon. A településre lebontott adatokat Nagy László közli a faluról kiadott kismonográfiájában, vélhetően a helyi polgármesteri hivatal nyilvántartása alapján.[109]

Év	Összesen	Román	Magyar	Német	Egyéb összesen	Zsidó, jiddis	Cigány
1850	654	151	455	0	48	-	48
1880	688	108	491	0	58+31	-	-
1880	688	113	514	0	61	-	-
1890	707	100	594	3	55	-	-
1900	876	113	792	2	32	-	-
1910	952	126	786	9	31	-	-
1920	908	97	793	0	18	18	-
1930	1026	147	877	1	1	-	-
1930	1026	145	846	1	34	6	27
1941	1058	197	796	1	64	-	-
1966	1445	392	1021	4	4	-	4
1966	1445	392	994	31	31	-	31
1992	1499	474	929	-	-	-	96
2002	1304	445	738	2	-	-	119

[109] Lásd Nagy 2007, 9–10.

Év	Összesen	Ortodox	Gör.kat.	Rom.kat.	Református	Unitárius	Izraelita	Egyéb
1850	654	-	152	267	171	64	0	-
1857	691	-	176	250	178	71	16	-
1869	738	-	186	239	236	72	5	-
1880	688	-	117	208	291	65	7	-
1890	707	-	108	186	326	84	2	-
1900	876	11	118	215	430	94	7	-
1910	952	17	126	232	461	98	14	4
1930	1026	4	148	250	501	117	6	-
1992	1499	471	-	222	684	120		2
2002	1304	461	-	182	521	89	-	50[110]

[110] Ebből 25 pünkösdista, 14 adventista, 11 baptista.

Győrfy Eszter

CSODÁK ÉS CSODATÖRTÉNETEK A SZŐKEFALVI KEGYHELYEN

1. BEVEZETÉS

Tanulmányomban egy jelenleg is működő, a '90-es évek második felében keletkezett Mária-kegyhelyhez, a romániai Szőkefalvához kapcsolódó csodák és csodatörténetek komplex elemzésére vállalkozom. A látomások, és általában a kegyhelyek néprajzi–antropológiai, sőt történeti, történeti antropológiai szakirodalma is igen gazdag,[1] különösen az elmúlt néhány évtizedben élénkült meg az érdeklődés a téma iránt. Mivel a kegyhelyek kialakulásához, működéséhez a természetfeletti eredetűnek tartott jelenségek, csodák szervesen hozzátartoznak, természetesen ez is rendre helyet kap az ilyen témájú elemzésekben, ám a különböző szempontú megközelítések között a csoda, mint önálló jelenség vizsgálatának igen kevés figyelmet szenteltek a kutatók.

Noha többen próbálták a csoda „működési mechanizmusait", a mindennapi ember számára csodaként értelmezhető jelenségek körét megragadni,[2] általában csak a probléma felszínét érintették, a csodát a „kollektív mentalitás kifejeződéseként",[3] a „népi vallásosság" sajátos termékeként vagy a búcsújárás kísérőjelenségeként nevezték meg anélkül, hogy megpróbáltak volna választ adni arra: mi a csoda valójában?

Átfogó csoda-definíció megfogalmazására magam sem vállalkozom jelen írás keretében, megkísérlem viszont, hogy – egy formálódó kegyhelyhez kapcsolódó anyag tükrében – árnyaljam a kutatók által eddig felvázolt képet. Tény, hogy a csoda mind az egyház, mind a kegyhelyeket látogató zarándokok számára valós esemény. Kérdés azonban, hogyan alakul ki ez a közös meggyőződés? Mit tekintenek egyáltalán csodának, és mi a különbség a különböző nézőpontú csodaértelmezések között?

Hogy kiindulásként felvetett kérdéseimre választ kapjak, a csoda jelenségének igen tág értelmezését tartottam szükségesnek. A téma kutatói által többé-kevésbé általánosan használt meghatározás – amely szerint a csoda a transzcendens beavatkozása a mindennapi életbe, amely során megnyilvánulása evilági történésekben ölt testet[4] – megkérdőjelezése nélkül amellett érvelek, hogy a csoda észlelése, megélése leginkább a különböző egyéni tapasztalatoknak a vallásos meggyőződés és tudás

[1] Részletes kutatástörténeti összefoglalást a dolgozat következő fejezete tartalmaz.

[2] Sigal 1985, 10.

[3] Pierre-André Sigalt idézi Andrić 2009, 252.

[4] Lásd például Turner–Turner 1978, 205; Ward 1987, 2–11, 214–215; Finucane 1995, 49–51; Barna 2004, 80.

által meghatározott lehetséges magyarázataként, egyfajta *klasszifikációs aktus*ként fogható meg.[5]

A kegyhelyet alapító látomás, illetve az olyan, „klasszikusnak" tekinthető jelenségek, mint a csodás gyógyulások vagy egy kiszáradt fa kivirágzása természetesen az általam vizsgált kegyhelyen is megtalálhatóak, ám véleményem szerint ezek csak a kegyhelyhez kapcsolódó csodák „legfelső", legegyértelműbb rétegét alkotják. A csoda valódi mibenlétének, működésének megértéséhez a mélyebb rétegeket is fel kell fejtenünk. A csoda sok esetben ugyanis a mindennapi élet része – ezek a „hétköznapi csodák" pedig sokszor számos, egymástól független értelmezési körben történnek. Egy új kegyhely viszont, mint a térnek olyan pontja, ahol a hívek szerint különösen szívesen mutatkozik meg az istenség, mintegy központosítja ezeket a mindennapokban előforduló, természetfeletti eredetűnek tekintett eseményeket – megalkotva a „csoda mezejét"[6] –, és ezáltal „új konszenzus alakul ki a csodák forrását illetően."[7]

A csodákkal kapcsolatos vizsgálatokban a csodát gyakran egységnek, egymáshoz nagyban hasonló események összességének tekintik, a csoda fogalma azonban jelenségek, események rendkívül széles skáláját foglalhatja magába kontextustól, interpretációtól függően. Ebből kiindulva – annak érdekében, hogy az általam vizsgált kegyhelyhez kapcsolódó csodák teljes univerzuma körvonalazódjon – írásomban *csodaként utalok minden olyan jelenségre, amelyet az azt megélők csodaként interpretálnak.*[8] Egy ilyen megközelítésben reményeim szerint fény derül majd arra is, milyen sokféle esemény értelmeződhet csodaként.

Írásomban – elsősorban kronologikus sorrendet követve – áttekintem a csodáknak a kegyhely megszületésében, illetve későbbi legitimációs és rutinizálódási folyamataiban játszott szerepét, bemutatom a kegyhelyhez kapcsolódó csodákról folyó különböző diskurzusokat és azok elsődleges színtereit, formáit, szereplőit. Ugyanakkor ebbe a

5 Jon P. Mitchell gondolatmenetét követve. A szerző modelljének lényege a vallásos hit *(belief)* és az élmény *(experience)* kölcsönhatása, mégpedig meghatározott magyarázatokon *(explanation)* keresztül. A vallásos hit a különböző élményekre (tapasztalatokra) adott magyarázatokból táplálkozik, azok függvénye; a vallási élmények pedig meghatározott magyarázatokban való hiten alapulnak. A magyarázatok ebben a kontextusban egyaránt függnek a hittől és a korábbi tapasztalatoktól. Ennek alapján egy meghatározott – adott esetben szokatlan – élmény vagy érzés csodaként való interpretációja olyan értelemben tekinthető klasszifikációnak, hogy az egyénnek szubjektív megítélése alapján lehetősége van a természeti úton való vagy a természetfeletti magyarázatok közül választani. (Mitchell 1997, 81. Vö. továbbá Kleinberg 1992, 153.)

6 Vauchez 1997, 444.

7 Andrić 2009, 258–259.

8 A Leonard Norman Primiano által javasolt – alább kifejtésre kerülő – elméleti-módszertani irányvonallal összecsengően. A szerző a *vernakuláris vallás* fogalmának bevezetésével egy olyan induktív megközelítést kíván megalapozni, amely lehetővé teszi, hogy a kulturális adatokat a kutató olyan módon értelmezze, illetve ruházza fel jelentéssel, amilyen módon azok megélőik, gyakorlóik számára jelentést hordoznak (Primiano 1995, 40–41).

kontextusba ágyazva megjelennek azok a különböző típusú csodatörténetek, amelyeket írásom végén egy meghatározott szempontok alapján kialakított tipológiába illesztek.

Munkám szerkezeti vázát a szőkefalvi csodák, és általában a csoda jelenségének különböző nézőpontokból való megközelítése adja. Az elemzés első szintjét a kegyhely „alapító csodái", valamint a jelenések liturgikus kereteit kijelölő egyház ezekhez való viszonyulása és az általa létrehozott értelmezések jelentik. Ezzel együtt bemutatom a látnoknő sajátos – a közösség elvárásaihoz igazodó –, sokoldalú vallási specialistaként való működését, és az ehhez kapcsolódó csodákat is. A kegyhelyhez kapcsolódó csodák értelmezésének következő szintje azok közösségben való megélésének, közösségi interpretációinak vizsgálata. Így reményeim szerint láthatóvá válik a „csoda dinamikájának"[9] az az aspektusa, amelyet az egyéni élmények egymással való megosztása, egyfajta közös interpretáció kialakítása jelent. Egyúttal kirajzolódnak azok a csodákról szóló közösségi diskurzusok, amelyek az egyéni élményektől a kollektív jelentéstulajdonítási folyamatok felé vezetnek. A harmadik szintet a csoda egyéni értelmezése jelenti. Ebben a fejezetben két ember csodafelfogását, az általuk megélt csodás jelenségeket mutatom be a velük készült mélyinterjúk alapján. Mindkettőjük életét át-meg átszövik az apróbb-nagyobb „hétköznapi csodák", amelyek elemzése reményeim szerint rámutat arra, milyen fontos identitásalakító szerepe lehet a csodáknak.

Ezt követően mutatom be azt, hogy hogyan teremtett az egyház új rituális alkalmakat, szakralizált helyeket, dátumokat, tárgyakat a jelenések megszűnése után, és hogyan helyeződött és értelmeződött át ezáltal a csodásnak tekintett események forrása. Végül a hálatáblák, szóbeli és írott tanúságtételek gyakorlatának, keletkezési körülményeinek és tartalmának elemzésével azt próbálom bemutatni, hogyan „tárgyiasulnak" a csodák, illetve hogyan válik az ilyen jellegű bizonyítás során a csoda egyéni tapasztalatból, meggyőződésből nyilvános ténnyé. Különösen az írott tanúságtételek elemzése mutat rá azokra a sokrétű kölcsönhatásokra, amelyek az egyénileg megélt csoda-élmények, azok közösségi interpretációja és a hivatalos egyházi értelmezések között fennállnak, és amelyek nyomán a történetek a hívek és az egyház számára egyaránt elfogadható formában szintetizálódnak.

Végül reményeim szerint választ tudok majd adni olyan kérdésekre is, hogy milyen egyéni és közösségi szükségletek éltetik a csodákat, valamint hogy miben különböznek a kegyhely kimondottan „csodaváró" közönsége és az egyház képviselői a hétköznapi emberektől a csodák mentalitásukban betöltött szerepének, a csodák értelmezésének szempontjából.

[9] Pierre-André Sigal kifejezése. Sigal 1985, 165–225.

2. SZŐKEFALVA: A FALU ÉS A TEREPMUNKA

Szőkefalva (rom. Seuca) Romániában, a Maros megyei Dicsőszentmártontól 2 kmre, a Kis-Küküllő bal partján található, etnikai (magyar, román, cigány) és felekezeti (református, római és görög katolikus, ortodox, unitárius, pünkösdista, adventista, evangélikus, baptista) szempontból egyaránt vegyes lakosságú település.[10] A falu vegyes lakossága és felekezeti viszonyai igen fontos tényezők voltak a Mária-jelenésnek a falu és a tágabb régió szociális kontextusába történő beilleszkedése, és a jelenések alkalmainak alakulása szempontjából.[11] Noha az alakulófélben lévő kegyhely egyházi legitimáló stratégiáiban, illetve a látnoknő egyéni legitimációs törekvéseiben egyaránt hangsúlyosan jelent meg erre az interetnikus, interkulturális kontextusra való utalás, a zarándokhely formálódásának erre az aspektusára jelen dolgozat keretei között nem szándékozom részletekbe menően kitérni.[12]

Jelen tanulmány alapját a 2006 májusa és 2010 októbere között végzett mintegy 3 hónapnyi terepmunka során gyűjtött anyag képezi. Kutatásom során nyaranta alkalmanként 2-3 hetet töltöttem a faluban, ezen kívül három alkalommal részt vettem az utolsó Mária-jelenés évfordulóján, június 17-én megrendezett búcsús megemlékezésen, továbbá hét alkalommal a minden hónap 17-én megrendezésre kerülő ún. *éjszakai engesztelés*en. Igyekeztem tehát mind a fontosabb ünnepeken, mind a falu hétköznapjaiban jelen lenni.

Módszerem az események résztvevő megfigyelésén kívül félig strukturált interjúkkal egészült ki, amelyek során Szőkefalva és néhány szomszédos település – elsősorban Dicsőszentmárton és Mikefalva – különböző felekezetű lakóival, a helyi papsággal, a látnoknővel, illetve az ország különböző pontjairól (és sok esetben külföldről) a kegyhelyre érkező zarándokokkal beszélgettem.[13]

[10] A népszámlálási statisztikák vonatkozó adatait lásd Győrfy 2009a; Peti 2009a, 2009b, továbbá Peti Lehel *Látomások, vallási megtérés és megszállottság. A transzcendenssel való kommunikáció egy erdélyi faluban* című, jelen kötetben közölt tanulmányában.

[11] Lőrinczi 2003, 13.

[12] A vallási és etnikai interferenciák szerepének részletes elemzését a kegyhely alakulási folyamatában lásd Peti 2008, 2009a, 2009b, 2010b. Bár a kegyhely karakterét alapvetően meghatározza interetnikus, román–magyar jellege, az események mindkét oldalról történő – tehát a román és a magyar nyelvű zarándokok és papság álláspontját is figyelembe vevő – megközelítésére több okból sem vállalkozhattam. Egyrészt úgy gondolom, egy ilyen összetett elemzés egy lényegesen nagyobb formátumú kutatás és tanulmány tárgyát kell, hogy képezze. Másfelől a román nyelvű hívek csoda-élményeit egy teljesen más kontextusban – ti. a görög katolikus, illetve ortodox egyház és vallásosság keretei között – kellene értelmeznem. Egy ilyen jellegű kutatást továbbá nyelvi akadályok is nehezítettek volna. Mindezek miatt tanulmányom kizárólag a kegyhely magyar nyelvű közönségével foglalkozik, a multietnikus, multikonfesszionális jelleg mindössze annyiban kerül bemutatásra, amennyiben ez a csodák és csodatörténetek értelmezési kereteinek, kontextusának elemzéséhez szükséges.

[13] Az így készült, diktafonnal rögzített interjúkra való hivatkozáskor az illető életkorát, lakhelyét, felekezeti hovatartozását, nemét és a gyűjtés időpontját tüntetem fel – amennyiben rendelkezem

Kutatásom fontos bázisát képezte továbbá a helyi római katolikus plébánián őrzött több száz oldalnyi, meglehetősen heterogén iratanyag, melyet a falu plébánosa bocsátott rendelkezésemre 2008-ban. A dosszié minden olyan, a kegyhellyel kapcsolatosan valamilyen módon a plébános birtokába jutott iratot tartalmaz, amelyet az atya fontosnak tartott megőrizni az utókor számára. Az iratok jelentős részét saját, a gyulafehérvári érsekkel a jelenések és az ehhez kapcsolódó események ügyében folytatott levelezése teszi ki. A jelenések szövegeinek kézzel írott és az egyház által később kinyomtatott verzióit is megőrizte, továbbá igyekezett minden, akár magyar, akár román nyelven megjelent újságcikket összegyűjteni a kegyhellyel kapcsolatban. Ugyanitt találtam rá a kegyhellyel kapcsolatos, utóbb brosúraként terjesztett írások kéziratairaira, illetve az ún. *tanúságtevő levelek*re.[14] Elemzésem tehát a több helyszínen végzett, hosszú idejű terepmunkán kívül a hivatalos és a populáris írásbeliségből származó írott forrásokra egyaránt támaszkodik.

Munkám kezdetén, 2006 májusában a kutatást vezető Pócs Évával, William Christiannel, és tanszékünk további nyolc hallgatójával töltöttünk Szőkefalván egy hetet,[15] a továbbiakban egyedül folytattam a vizsgálatot. Kutatásunkhoz más intézményből csatlakozott Peti Lehel. Több résztvevős kutatásról lévén szó, elkerülhetetlennek látszik némi átfedés munkatársaim egyes, saját témámmal érintkező, korábban megjelent eredményeivel. A szőkefalvi kegyhely keletkezését, legitimációs folyamatait, a látnoknő vallási specialistaként való működését Lőrinczi Kinga Mária,[16] Pócs Éva[17] és Peti Lehel[18] több tanulmányban elemezték. Természetesen az itt bemutatott csodák és csodatörténetek kontextusának, különböző értelmezési kereteinek bemutatása szintén nem lehetséges e folyamatok áttekintése nélkül, így tanulmányom

erre vonatkozó adatokkal. Kivételt képeznek ez alól a szőkefalvi és a dicsőszentmártoni plébánosok, valamint a látnoknő, akiket név szerint jelzek, hiszen személyük a szőkefalvi kegyhellyel foglalkozó búcsús kiadványok, internetes oldalak révén a téma iránt bármilyen szempontból érdeklődők számára jól ismert. Gyűjtéseim többnyire Szőkefalván zajlottak, így a gyűjtés helyét csak az ettől eltérő esetekben jelzem, a fenti adatok után, zárójelben. A dolgozatban idézett szövegek kizárólag saját gyűjteseimből, továbbá a plébánián archivált iratanyagból származnak. A különböző egyházi kiadványokból vett idézeteket külön jelzem.

[14] A tanúságtevő levelek teljes szövegének közlésétől jelen tanulmányban eltekintek, azok egyes részletei, illetve más, korábbi tanulmányaimban publikált csodatörténetek azonban itt is bemutatásra kerülnek. A levelek teljes szövegét lásd Győrfy 2009a, 383–396. A levelekből vett részleteket az eredetivel megegyező formában, eredeti helyesírással, központozással lejegyezve közlöm.

[15] Pócs Évának erről az első, tájékozódó jellegű terepmunkáról szóló beszámolóját, valamint a kutatáshoz kapcsolódó alapvető problémafelvetéseit lásd Pócs 2008.

[16] Lőrinczi 2003.

[17] Pócs 2008.

[18] Peti 2008, 2009a, 2009b, 2010a, 2010b, 2012. Ezen kívül a Keszeg Vilmos, Peti Lehel és Pócs Éva által szerkesztett szöveggyűjteményben Peti Lehel számos, a szőkefalvi kegyhellyel kapcsolatos szöveget közölt: Keszeg–Peti–Pócs 2009, 134–146, 222–243.

egy része saját gyűjtéseimen kívül munkatársaim korábban publikált eredményeire is támaszkodik, illetve azokkal részben megegyező adatokat, megállapításokat közöl.

3. ELMÉLETI HÁTTÉR

Munkám elméleti háttere kettős. Az első, tágabb keretet a kegyhelyek és a búcsújárás gyakorlata adja a maga hagyományaival, szimbólumaival, történeti és társadalmi beágyazottságával, míg a második szintet az ebben a szakrális kontextusban megvalósuló jelenség, a csoda értelmezése képezi. Mivel mindkét területen rendkívül kiterjedt és szerteágazó kutatások folytak az utóbbi évtizedekben, úgy a néprajz, mint az antropológia és a történelemtudomány berkein belül, a következőkben mindössze a dolgozatom szempontjából releváns főbb elméleti irányvonalakat kívánom felvázolni.

A búcsújárás gyakorlata „azon az elképzelésen nyugszik, hogy az istenség egyes meghatározott helyeken különösen szívesen mutatkozik meg, s az itt bemutatott tiszteletadás, áldozat különösen kedves neki."[19] A kegyhelyeket alapító látomások,[20] vagy más, csodásnak tekintett események tehát a szakrális kommunikáció egy új, kitüntetett helyét jelölik ki, a kegyhelyre zarándokoló emberek pedig igen különböző igényekkel fordulnak e szentnek tekintett helyek felé – a zarándokok „csodavárása" mintegy a kegyhelyeken fókuszálódik.[21]

Az utóbbi néhány évtizedben számos néprajzi-antropológiai elemzés foglalkozott ezen látomások társadalomtörténeti kontextusával, közülük többen legkülönbözőbb közéleti, társadalmi krízisek szerepével magyarázták a látomások és általában a transzcendens iránti érzékenység kialakulását, a látomásjelenségek sűrűsödését.[22] A magyar nyelvterület keleti, északkeleti régióiból – Erdélyből,[23] Moldvából,[24] Kár-

[19] Bálint–Barna 1994, 16.

[20] A látomás, jelenés fogalmakat dolgozatomban – Pócs Éva meghatározása alapján – a természetfelettivel való közvetlen, személyes találkozásról szóló szubjektív élményként értelmezem (Pócs 1998, 15).

[21] Ward 1987, 32.

[22] A látomások társadalomtörténeti kontextusának fontosságára lásd például Blackbourn 1994, 19–27.

[23] Gagyi 1998, 2004. A szerző ezekben az írásokban főként azt mutatta be, hogy az 1948-49-es romániai kollektivizálási kényszer által okozott társadalmi krízis, illetve az ebből fakadó szorongás hogyan csapódott le messianisztikus, millenarista népi mozgalomként.

[24] Pozsony 1991, 1998; Peti 2005. Pozsony Ferenc több tanulmányban mutatott rá, hogy a bizonytalanság, szorongás, félelem időszakaiban a látomások ciklikusan sűrűsödtek a moldvai falvakban, mivel a válságos periódusokban felhalmozódó feszültséget a közösségek a látomások segítségével vezették le, oldották fel és értelmezték. Peti Lehel az 1986-87-es Bákó környéki vallási mozgalmat a közösségek megkérdőjeleződött világképének megerősítési stratégiájaként, az adott krízishelyzetre adott válaszreakcióként értelmezte, és bemutatta, mekkora szerepe lehet a politikumnak a kultuszképződésben. Pócs Éva szintén hangsúlyozta, hogy a vallásos látomások egy, a 20. századi

pátaljáról[25] –, de a világ számos más pontjáról is rengeteg adatunk van arra, hogyan nőtt meg hirtelen az egyéni és sok esetben közösségi látomások száma gazdasági, társadalmi, politikai tekintetben válságos időszakokban, hogyan változott ezen jelenségek tartalma, illetve hogyan adaptálódtak a közösség vallási specialistáinak hagyományos funkciói a megváltozott körülményekhez.[26] Több kutató hangsúlyozta továbbá, hogy a látomások a transzcendenssel való kommunikáció azon formáját testesítik meg, amely nagyon gyakran a központi, egyházi ellenőrzés alatt álló vallásgyakorlatot megkerülve, esetenként annak ellenében jön létre.[27]

Elemzésem szempontjából kiemelten fontosnak tartom továbbá azt a – mind a néprajzi–antropológiai, mind a történeti munkákban egyre inkább előtérbe kerülő – megközelítést, amely a látomásokat elsősorban komplex társadalmi–kulturális konstrukciónak tekinti.[28] Ebben az értelmezésben a látomásokról és csodákról szóló narratívumok egy olyan sokrétű társadalmi interakció, illetve szelekciós folyamat „termékei", amelyben részt vesz az egyház, a látnok, és a látomások, csodák befogadói is.[29] Az általam vizsgált jelenséget ebbe az elméleti keretbe helyezve, dolgozatomban magam is amellett érvelek, hogy hívek élményei, csodatörténetei – és ezzel összefüggésben a kegyhellyel kapcsolatos elvárásaik, illetve a kegyhelyen tapasztaltakra adott magyarázataik – egy komplex kölcsönhatás során alakultak, az egyházi értelmezések,

Közép-Európában vissza-visszatérő krízishelyzetekhez köthető típusát jelentik a tömeges látomáselmények esetei (Pócs 1998, 25).

[25] Küllős 1991, 1998; Sándor 1998. A szerzők több tanulmányban mutatták be, hogyan váltak a kárpátaljai közösségek egyes tagjai a 20. század pap nélküli, illetve vallásüldözéses korszakaiban a közösségek laikus – mintegy a hivatalos egyházat helyettesítő – lelki vezetőivé.

[26] A társadalmi–politikai krízis által indukált látomásjelenségekre jó nemzetközi példát szolgáltat a William Christian által elemzett 1931-es baszkföldi látomáshullám, vagy a medjugorjei kegyhelyet megalapozó látomássorozat, amelyeknek hátterében egyértelmű etnikai és politikai konfliktusok húzódtak meg. (Markle–McCrea 1994; Christian 1996; Kürti 1998; Bax 1999.)

[27] Lásd például Pócs 2008, 485; Turner–Turner 1978, 213.

[28] A teljesség igénye nélkül itt elsősorban a következő munkákra utalok: Christian 1987; Zimdars-Swartz 1991; Blackbourn 1994; Christian 1996 és 1998; Apolito 1998; Bax 1999; (Badone 2007.)

[29] Vö. Christian 1998, 107. Ellen Badone egy északnyugat-franciaországi kegyhely, Kerizinen példáján keresztül mutatta be, hogyan alkotják meg a különböző szereplők a látomásokkal kapcsolatos narratívumok, az eseményekről szóló különböző interpretációk írásba foglalása által a kegyhely „szent történelmét". (Badone 2007.) William Christian és Sandra Zimdars-Swartz ugyanakkor rávilágítottak arra, hogy az eseményekről szóló különböző verziók kodifikálása egy olyan szelekciós folyamat, amelyben nem azonos hangsúlyt kapnak a jelenésről szóló narratívumok létrehozói. Az eseményeket irányító személyek számos szempont szerint – nem, életkor, foglalkozás – „válogattak" a kegyhelyeket felkereső, és ott bármiféle csodás eseményeket tapasztalt hívek tanúságtételei között: leginkább a felnőtt férfiak és a fiatal, hajadon lányok vagy gyermekek beszámolói kaptak helyet a látomások, illetve kegyhelyek legitimációs folyamataiban. Ezzel szemben például a felnőtt, házas asszonyok tapasztalataira – bár szám szerint általában ezek voltak többségben – többnyire kevesebb figyelmet fordítottak. (Christian 1987, 146–149; Zimdars-Swartz 1991, 11.)

a látnoknő legitimációs stratégiái, és a zarándokok egymással megosztott élményei nyomán.

Vizsgálatom során mindemellett rendkívül hasznosnak bizonyultak azok az elméleti-módszertani felvetések, amelyeket Leonard Norman Primiano a *vernakuláris vallás* fogalmának bevezetése kapcsán kifejtett.[30] A szerző az általa javasolt terminust a következőképpen definiálja: „megélt vallás: ahogyan az emberek a vallással találkoznak, ahogy megértik, értelmezik és gyakorolják." Ez a „megélt vallás" Primiano szerint folyamatos értelmezés, újraértelmezés, alakítás tárgyát képezi egyének, csoportok és intézmények viszonylatában, amely folyamatban a „hivatalos" tanítások és vallási specialisták legalább olyan fontos szerepet töltenek be az egyéni vallásos meggyőződések tartalmának, kifejezési formáinak alakításában, mint a kulturális tradíció, az informális átadás-átvétel, vagy az egyéni tapasztalatok. Ugyanakkor a szerző azt is hangsúlyozza, hogy a hit tartalmában, kifejeződésében, megélésében az egyén és környezete között kétirányú egymásra hatás figyelhető meg.[31] Ez a megközelítés tehát felhívja a figyelmet a *hivatalos–népi* oppozíció használatának tarthatatlanságára, s helyette egy több, egymással folyamatos kölcsönhatásban lévő elemből álló modellt javasol. Mindezt saját anyagomra vonatkoztatva hangsúlyozni kívánom, hogy a látomásokról és a kegyhelyhez kapcsolódó csodákról szóló különböző – egyházi, közösségi és egyéni – olvasatok és megközelítések nem egymást kizáró vagy egymástól élesen elválasztható, hanem egymást kiegészítő, egymással számos ponton összefonódó interpretációk.

A néprajzi–antropológiai megközelítéseken kívül szólni kell a történeti irányultságú munkákról is. Annak ellenére, hogy a csodaleírásokat csak mintegy három évtizede kezdték komoly történeti – elsősorban társadalom- és mentalitástörténeti – forrásnak tekinteni a történészek,[32] a csodákat elemző tanulmányok bibliográfiája napjainkra hatalmasra nőtt. Részletes kutatástörténeti áttekintés helyett azonban a következőkben mindössze röviden kívánok utalni a modern csoda-kutatás három fő irányvonalára.[33] A csoda kutatásának első irányzata elsősorban a jelenség teológiai értelmezésével, a „csoda elméletével" foglalkozik.[34] A második irányzat – a rendelkezésre álló források kvantitatív és morfológiai elemzése alapján – a csodás jelenségek részletes leírására törekszik sajátos részszempontok szerint.[35] A harmadik irányzat a csoda antropológiai

[30] Primiano 1995.

[31] Primiano 1995, 44.

[32] A középkori csodákról szóló alaptanulmányok az 1970-es évek végén és az 1980-as években jelentek meg: Finucane 1977; Sigal 1985; Ward 1987; Vauchez 1988.

[33] Összefoglalóan és további szakirodalmi hivatkozásokkal lásd Andrić 2009, 11–13.

[34] A csoda teológiai értelmezésének változásáról lásd például Ward 1987, 3–32; Finucane 1995, 49–55.

[35] Sigal 1985; Finucane 1995; Vauchez 1997. A szerzők egy-egy nagyobb földrajzi terület középkori szentjeinek csodáit tartalmazó szenttéavatási jegyzőkönyveket dolgoztak fel. Részletes kvantitatív vizsgálatok alapján elsősorban a szentkultusz társadalmi és ideológiai bázisát, valamint korabeli

módszerekkel történő vizsgálata, amely elsősorban „a csodák működési elvét kívánja azonosítani".[36]

Dolgozatomban elsősorban ez utóbbi kutatási irányhoz kívánok csatlakozni, egy lényeges különbséggel: míg az eddig bemutatott munkák kivétel nélkül történeti jellegű forrásanyagot dolgoztak fel, én egy jelenleg is működő kegyhely anyagát elemzem. Ez a tény az eddigi elemzésekhez képest egyrészt behatárolja, másrészt jelentősen bővíti lehetőségeimet. Mivel esetemben nem statikus, írott, nagy mennyiségű, hanem recens, elsősorban szóbeli, és viszonylag kis mennyiségű anyagról van szó, nincs lehetőségem a más kutatók által rendre elvégzett részletes morfológiai és kvantitatív elemzésre. Az általam feldolgozott anyag természete miatt azonban módom nyílik a csodákat és csodatörténeteket „működésükben", eredeti társadalmi–vallási kontextusukban értelmezni és elemezni.

4. CSODÁK ÉS CSODATÖRTÉNETEK A SZŐKEFALVI KEGYHELYEN

4.1 Alapító csodák és a hitelesség kérdése

Szőkefalva az újkori Mária-kegyhelyek többségéhez hasonlóan ún. látomás-alapú kegyhely[37] – kialakulása tehát látomásokhoz kötődik. A kegyhelyhez kapcsolódó csodák vizsgálatában ezért elsőként az „alapító csodák" bemutatását látom célsze-

formáit, egy-egy szent kegyhelyének vonzáskörzetét, az azt látogatók szociális státusát, illetve a csodatörténetekben megjelenő különböző betegségtípusokat és azok korabeli gyógymódjait térképezték fel.

A hazai kutatók közül itt elsősorban Tüskés Gábor és Knapp Éva munkáit emelném ki. A szerzők több tanulmányban vizsgálták a barokk-kori búcsújárást a 18. századi mirákulum-jegyzőkönyvek adatainak tükrében. Tüskés Gábor ezen kívül az ország különböző részeiből származó reprezentatív példaanyag – elsősorban kvantitatív szempontú – feldolgozásán keresztül a barokk-kori búcsújárás monografikus elemzését is elkészítette (Tüskés–Knapp 1982, 1985, 1986, 1992; Tüskés 1993).

[36] Andrić 2009, 11. Michael Goodich (Goodich 1982) a szenteket mint ideális kulturális típust vizsgálja, és különböző modelleket igyekszik megkülönböztetni az egyes szentek életútjában, kiemelt hangsúlyt helyezve azokra az egyházi és „népi" elvárásokra, melyek nyomán az egyes közösségek megkonstruálták ideáltipikus figuráikat. Aviad Kleinberg (Kleinberg 1992) az élő szentek középkori társadalomban játszott szerepét, illetve azokat a társadalmi folyamatokat mutatja be, melyek nyomán egy közösség egy-egy tagját szentnek kezdte tekinteni. Stanko Andrić (Andrić 2009) Kapisztrán János 16–17. századi csodáit elemezte: egyrészt különböző modelleket mutatott ki a kultusz gyakorlatában, másrészt részletesen elemezte a csodák tartalmát, kronológiáját, társadalomtörténeti vonatkozásait, és a szent csodák által is megerősített tiszteletét.

[37] A 19. század vége és a 20. század első fele „Mária korszaka": számos ma is igen népszerű Mária-kegyhely ekkor keletkezett. A kultusz minden esetben egy-egy látomáson alapult, amelyben Szűz Mária fontos üzeneteket közvetített – általában az egész emberiséget szólította fel, hogy térjen meg, és így megmenekülhet a közelgő végítélet idején –, s e látomások nyomán szinte azonnal kegyhelyek alakultak (Turner–Turner 1978, 209).

rűnek. A következő két fejezetben azt a folyamatot követem végig, amelynek során egy kezdetben teljesen magánjellegű, imába foglalt szakrális kommunikációs forma – főként a lokális egyház erőfeszítéseinek, közreműködésének köszönhetően – idővel zarándoktömegeket megmozgató eseménnyé vált. Elsősorban azokra a mozzanatokra koncentrálok, amelyek a későbbiekben akár az egyház, akár a kegyhelyet látogató zarándokok szemében csodaként értelmeződtek. A látnoknő életében bekövetkezett sorsfordító események számba vétele után leginkább azoknak az egyház részéről megnyilvánuló stratégiáknak és törekvéseknek a bemutatását tartom fontosnak, amelyek a kegyhely későbbi, illetve mai arculatát, jellegét meghatározzák, így a zarándokok csoda-élményeit is nagymértékben befolyásolják.

A látnoknő kapcsán azonban nagyon fontos hangsúlyozni, hogy látomásainak nyilvánossá válása óta – véleményem szerint személyének nagyfokú mediatizáltsága, továbbá részben az őt látnoki „pályáján" elindító papok befolyása következtében – múltját kizárólag egyetlen aspektus, a jelenések függvényében konstruálja, általában az azóta megjelent számos egyházi kiadványból mindenki számára ismert főbb epizódok mentén, amelyek személyét a *szent látó* szerepében pozícionálják.[38] Mindazonáltal nem célom a látnoknő életútjának, illetve a látomások ebben elfoglalt helyének elemzése, mindössze azokat a momentumokat sorakoztatom fel, amelyek a kegyhellyel kapcsolatos legitimációs folyamatok különböző fázisaiban szerepet játszottak. Minthogy az alapító látomásoknak és a kezdeti időszakban tapasztalt csodáknak a kegyhely későbbi alakulásában is kulcsszerepe volt, írásomban igyekszem ezen események különböző interpretációit, illetve a látnoknő szerepének alakulását végigkövetni.

Marián Rózsika magyar identitású szőkefalvi cigány család gyermeke. 13 éves korában cukorbetegséget diagnosztizáltak nála, amelynek következtében 30 évesen, 1992-ben teljesen elvesztette látását. Mivel egészségi állapota nem tette lehetővé, hogy munkát vállaljon, illetve házassága is megromlott, nem sokkal később nagymamájához költözött, Dicsőszentmártonba. Ekkor kezdett el közeledni a valláshoz, amiben a szomszédjában lakó, kis létszámú, de annál buzgóbb, görög katolikus asszonyokból álló csoport tagjai, valamint egy helybeli görög katolikus pap segítették: imádkozni tanították, részt vehetett mindennapi ájtatosságaikon, illetve az egyik közeli ház erre a célra átalakított helyiségében tartott miséken. A vakságát elfogadni képtelen asszony egyedüli vigaszát a sokszor éjszakába nyúló imádságok jelentették. 1995. június 17-én imádsága közben szólította meg egy hang, melyről utóbb bebizonyosodott, hogy Szűz Máriáé volt.

[38] William Christian fontos megállapításokat tesz arra vonatkozóan, milyen módon befolyásolhatja a média a látnokok személyiségét, a látomások tartalmát, illetve a látomások nyomán születő kultusz kialakulását: Christian 2009.

Ez 1995-ben történt, mikor így imádkoztam és ledőltem az ágyra, Dicsőszentmártonban volt. És ledőltem az ágyba, nagymama lakásába, és egyszer csak egy hang hallszódott és azt mondta: – Lányom, mért vagy szomorú? De azt is el kell mondanom, hogy máskor olyan buzgón tudtam imádkozni, de most valahogy éreztem, hogy nem az a buzgó imádság volt, mint azelőtt. És akkor ugye kicsit úgy elszomorkodtam. És akkor románul megszólalt a Szűzanya: – Lányom, mért vagy szomorú? Nem feleltem, gondoltam, hogy valaki bejött a szomszédok közül – a szomszédok úgy neveznek engem mindig, hogy leányom. És megint újra csak ez a hang, újra kérdez, és vártam, hogy csinálnak-e pár lépést előbbre, hogy hallom-e, hogy jönnek valaki felém. És harmadszor újra kérdi, hogy: – Lányom, mért vagy szomorú? S akkor válaszolok, hogy hogyne lennék szomorú, mikor nem tudom, hogy az én imáim el vannak-e fogadva Jézustól. S azt feleli a hang: – Lányom, a te imáid el vannak fogadva az én szent fiamtól, Jézustól. Hallva ezt a szót, az ő szent fiától, Jézustól, mondom: – Szűzanyám, talán nem te vagy? – Igen lányom, én vagyok. És így kezdődött el a beszélgetés, és akkor mondta, hogy jönni fog, mind abban az évben, december 8-án. De már december 8-án este 11 órakor jelentkezett a Szűzanya, és akkor már nagy fénybe, és szobor alakban.

És elhitte Rózsika rögtön?

Hát igen. És kezdtem tenni fel kérdéseket, és felelt rá, és akármilyent is, de beteljesedett.[39]

Szűz Mária a következőkben egy 70-75 centis szobor alakjában, mennyei fénnyel körülvéve, fején 12 csillagból álló koronával jelent meg a látnoknak. A természetfeletti kommunikáció tényét – a Szűzanya kérésére – azonban nem hozhatta nyilvánosságra, csak családja, illetve görög katolikus lelki atyja tudott az eseményekről. Három éven át otthonában, ún. *magánjelenések* útján kommunikált a számára megjelenő Szűz Máriával. Ezt a kezdeti periódust a későbbiekben az egyház a felkészülés éveiként interpretálta, melynek során a Szűzanya jelenései alkalmával oktatta, előkészítette az asszonyt látói hivatásának betöltésére.

Eközben 1996-ban Rózsika nagymamájával együtt visszaköltözött szülei házába, mivel a Kis-Küküllő áradása miatt a városnak az a része, ahol éltek, lakhatatlanná vált. Ekkor a látnoknő említést tett gyóntató papjának – az akkori szőkefalvi plébánosnak – természetfeletti élményeiről. Ő egyértelműen elutasította, egyszerű képzelődésnek tekintette a dolgot, míg a Rózsikával szoros, mindennapi kapcsolatot ápoló görög katolikus plébános felkarolta a jelenések ügyét. 1998. november 4-én, a látnoknő szobájában zajlott az első nyilvános Mária-jelenés, ahol a látnoknő családja, továbbá néhány szomszéd és barát volt jelen. Az említett görög katolikus plébános már ekkor igyekezett liturgikus keretet teremteni az eseménynek: az esti jelenés előtt misézett,

[39] Marián Rózsika, 44 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2006. június 22. Megnyilatkozásainak idézésekor a továbbiakban csak nevét és a dátumot jelölöm.

gyóntatott, áldoztatott, valamint kétnyelvű, román-magyar engesztelő imádságra hívta a megjelenteket.[40] A következő, második nyilvános jelenésre 1999 márciusában már 35 zarándok érkezett – köztük marosvásárhelyi, csíkszeredai és segesvári asszonyok –, így az esemény a házból az udvarra helyeződött. Fontos megemlíteni, hogy ezen az eseményen már az elődjét 1996-ban felváltó jelenlegi szőkefalvi plébános, György István is részt vett megfigyelőként.

A kezdeti, szűk körben zajló jelenések során a látnoknő mediátori működésének egy később részben megszüntetett, sajátos formáját kínálta a résztvevőknek. A zarándokoknak ugyanis lehetőségük volt, hogy bármilyen, magánéletükre vonatkozó kérdést, kérést intézzenek a Szűzanyához a látnoknő által, amelyekre a jelenés végén megérkezett a személyre szóló, égi válasz.

És az tényleg igaz, hogy ott még az elején lehetett kérdéseket föltenni egyénileg is?
Igen, igen ez, s visszakapta a választ.
De ez hogy működött, mert én nem tudom elképzelni...
Én mentem oda, hogy Rózsikának megmondtam. És akkor mellette volt a testvére, hogy jegyezte. Aztán nem figyeltem, mer kérdeztem a leányomtól, hogy én mit kérjek, mer én nem kérek semmit. Én jól vagyok, ahogy van. S akkor nagyon nehéz volt, mer a gyárban dolgozott, s ott volt, hogy már zárják be a gyárat, s akkor hogy hogy lesz nekik a menet, ott dolgoztak, ismerkedtek. S na, hogy mit kérjek a Szűzanyától? Hát munkát, s egészséget. S mondom Editnek – fel kellett iratkozni – Edit...
Akkor mindenki odament, elmondta Editnek a kérdést, ő felírta, és megmondta Rózsikának?
Igen, s a belső szobában volt a válasz. De ez már mise után történt. Ez a visszamondta, hogy lássuk. Ez belément az éjszakába. Kocsival voltak, későn indultak, de 35-ön voltunk. Na s akkor megmondta, egy vásárhelyi asszonynak megmondta, hogy az állapota megjavul, s életben marad, mert nagyon beteg volt. S egy másiknak pedig, hogy meg fog halni még abba az évbe. S aztán úgy is lett.[41]

S az igaz, hogy akkor lehetett feltenni kérdéseket a Szűzanyának?
Igen, igen. Akkor vagy kétszer.
És maga tett föl?
Igen. Hát mondom, hogy volt egy bűnöm, na... de egy olyan bűnöm volt, hogy nehezen tud megszabadulni az ember. Mondtam, hogyha attól a bűnömtől megszabadulok, volt

[40] Mivel mind a látnoknő, mind az eseményeket ebben a korai fázisban irányító pap kétnyelvű volt, már ekkor lehetőség nyílt mind a román, mind a magyar nyelvű zarándokok ilyen irányú igényeinek kielégítésére. A későbbiekben ez a sajátosság a kegyhely arculatát alapvetően meghatározó tényezővé vált.

[41] 74 éves, segesvári, római katolikus nő, 2010. október 21.

egy bűnöm, na nem halálos bűn, csak egy olyan... gyarló az ember... S akkor teljesült a kívánságom. Persze olyan nehezen szabadul meg azoktól a bűnöktől az ember.[42]

Úgy gondolom, a zarándokok számának gyors növekedésében fontos szerepet játszott, hogy a kizárólag a látnok által észlelt égi jelenés mellett valamiképpen a jelenések közönségének is lehetősége nyílt a közvetlen szakrális kommunikációra. A megjelentek ily módon azonnali mennyei választ kaphattak az őket leginkább foglalkoztató kérdésekre, hathatós segítséget remélhettek egyéni problémáik megoldásában, a kapott kinyilatkoztatások beigazolódása pedig fokozottan alátámasztotta számukra az események hitelét.

A látomások kezdeti elfogadásának, hitelesítésének folyamatában ennél is fontosabb szerepet kaptak azok a – hazai és nemzetközi Mária-kegyhelyek csodáihoz nagyban hasonló[43] – csodás jelek, amelyeket a látnoknő kérésére, a kétkedők meggyőzése céljából küldtek az égiek.[44] Első ezek közül a télen kivirágzó fa csodája, amelyet még a magánjelenések időszakában, 1996 karácsonyán, a dicsőszentmártoni ház udvarán tapasztalt a látnoknő családja.

És Rózsika mikor elmondta anyukájának vagy a nagymamájának mit szóltak, elhitték?
a: Nem. Azt mondták, hogy hallgassak, nehogy valaki meghallja. Mer nem elég, hogy nem látok, hanem megbolondultam.
b: Hogy el fognak minket zárni.
És akkor hogy győződtek meg róla, hogy igaz?
b: Hát jelt hagyott a Szűzanya. Kérte Rózsika, hogy adjon egy jelt a szüleinek, hogy valóságban, hogy ő beszél vele. Hát mindjárt nem kaptuk meg, aszondta Szűzanya neki, hogy kellő időpontba. Hogy mi is fogadjuk el, mer ugye mi féltünk, hogy valaki meghallja... Istennek édesanyja, hát ez... hát nem is jutott még ilyen születésünkbe se nekünk eszünkbe. Nagy dolog, na. Kiválasztotta őtet a Jóisten.
És akkor milyen jelet kaptak Kati néni, maguk?
b: Az almafát. Karácsony estéjén... reggelre, mikor mentünk ki, bimbóba, s virágba volt. Egyik fele, másik fele meg csupasz.
És akkor rögtön elhitték?
b: Akkor igen.[45]

[42] 69 éves, gyulakutai, római katolikus nő, 2010. október 17.

[43] A legtöbb búcsújáró hely kialakulásához és történetéhez szorosan kötődik a gyógyító erejű kút vagy forrás, a kegyszobor és a különböző csodás „jelek" (Bálint–Barna 1994, 260).

[44] Hasonló jelenségről – a kétkedők meggyőzését szolgáló, a jelenések hitelességét bizonyító „jelekről" – tesz említést William Christian az ezquiogai kegyhely kapcsán (Christian 1987, 153–154).

[45] Marián Rózsika (a) és 66 éves, szőkefalvi, római katolikus nő (b), 2010. augusztus 18.

A harmadik jelenésre 1999 júniusában már közel kétszáz zarándok érkezett az ország legkülönbözőbb régióiból. A kegyhelyhez kapcsolódó csodák egyik legfontosabb forrása máig a látnoknő udvarán álló kút, amelynek vizét – Rózsika kérésére – a Szűzanya áldotta meg ez alkalommal. Míg a megszentelt kútvíz a legkülönbözőbb testi betegségek gyógyítására vált alkalmassá, az égiek akarata folytán Rózsika a lelki betegek gyógyításának adományát kapta látomásában.[46] A látnoknő ugyanakkor egy olyan jelért is fohászkodott, amely meggyőzi a kétkedő falubelieket a jelenések és a Mária-üzenetek[47] hitelességéről.



A látnoknő házának udvarán álló megszentelt kút. Szőkefalva, 2006. május, Győrfy Eszter felvétele

A várt bizonyosság újabb csoda formájában érkezett. A második nyilvános jelenésen, 1999 márciusában a Szűzanya jelenésében arra kérte Rózsikát, és általa a szőkefalviakat, hogy alakítsanak egy római katolikusokból álló héttagú engesztelő közösséget, valamint ugyancsak héttagú ortodox, román nyelvű imacsoportot, s a tagok a szentolvasó könyörgésével imádkozzanak egy, a falut veszélyeztető katasztrófa elhárításáért. A két csoport rövidesen meg is alakult, a látnoknő néhány szomszédja, ismerőse,

[46] Vö. Molnár 2002, 32.

[47] A látnoknő a jelenések során a személyesen neki szóló üzenetek mellett minden alkalommal olyan kinyilatkoztatásokat is kapott, amelyeket – mediátori szerepköre legfontosabb aspektusaként – a jelenlevők, illetve közvetetten az egész világ tudomására kellett hoznia. Ezek többnyire ima, böjtre, bűnbánatra szólították fel a híveket – a medjugorjei üzenetekhez nagyon hasonlóan. A látnoknő ezen kívül 1999-ben öt titkot is kapott, ám egészen a közelmúltig ezek közül – a Szűzanya utasítása szerint – csak négyet hozhatott nyilvánosságra. A titkok a közelgő világvégét jelző apokaliptikus borzalmakra figyelmeztetnek, amelyeket csak úgy kerülhet el az emberiség, ha követi Szűz Mária utasításait. A titkokban és üzenetekben szereplő próféciákra beigazolódott voltára való utalás – pl. a 2000-es években Romániában több alkalommal hatalmas pusztítást végző árvizek – ugyanakkor gyakran szerepelt a jelenések hitelének bizonyítékaként. Az üzenetek és a titkok szövegét a 2. számú melléklet tartalmazza. A Mária-kegyhelyek üzeneteiről lásd Turner–Turner 1978, 209–210.

valamint a faluból az a néhány ember vett részt ezekben a közös imádságokban, akik már értesültek a Mária-jelenésekről, és el is fogadták, hitelesnek tartották azokat. Egy hónapon keresztül minden este a látnoknő házában gyűltek össze, és közösen imádkozták a rózsafüzért. Az itt elmondott imáknak tulajdonítják a helyiek azt a csodát, amikor az egész környék termését elverő jégeső a szőkefalvi határt jóformán teljesen elkerülte.[48] Ez talán a jelenésekkel kapcsolatos csoda-narratívumok közül az egyetlen olyan, amelyet a más felekezethez tartozók, illetve általában a jelenések hitelességében kételkedők is kiemelnek.

És a csodákkal kapcsolatban mit tetszik gondolni?
Az igaz. Amióta megjelent, tudod neki, hogy megvakult, jár a templomba és beteg. S ott jártak fel hozzá imádkozni. Nem tudom, higgyem, ne higgyem, de azótától fogva a falu nálunk meg volt védve a jégtől. Dicsőt, Gálfalvát, Bogácsot elverte a jég, Botorkát, Borzást, Ádámost, Sövényfalvát.[49]

S az megérte eztet a kicsi falut, hogy annyi nép imádkozott, hogy a jégtől megőriztek. Ez igaz, itt jég nem volt. Se ahogy mondják, hogy a nagy fákat kidöntse, vagy kiszedje a házakat. Így nem volt, mint máshol. Vagy még most is, tavaly, sok helyen fákat kivette gyökerestül a nagy vihar. Akkor nagy jég volt. Itt nem volt! Mióta ez a jelenés van, hogy annyi ember összegyűlt, itt annyi, hogy megőrizte ezt a kicsi falut az a sok imádság.[50]

Tehát idővel rájöttem, nem ugyanaz, hogy a környéken nálunk akkoriban olyan időjárás volt, mint mostanában, hogy... telefonált a férjemnek a medgyesi unokatestvére, hogy hallott, a tévébe mondták, hogy nálatok mindent elvert a jég és tönkrement minden. És akkor én feleltem, hogy hál Istennek, nekünk van egy Szűzanyánk, aki minket megvéd, tényleg akármilyen szeszélyes időjárás volt, akármilyen jégverés, akármilyen... Igen, Gálfalván volt, Bogácson volt, itt a környező falvakban akkora, hogy szőlőtermést elvert, mindent, és nálunk nem.[51]

És azt hiszik, hogy megjelenhet Mária?
Hát, az én vallásom nem hiszi, de én azt mondtam, valami volt benne. Mer elkerülte, ha jött nagy idő vagy jég, a falunkat elkerülte! Addig az idő alatt, míg ezeket tartották

[48] Az adott települést az égiek közbenjárására elkerülő természeti és történelmi csapásokról, járványokról szóló történetek szintén a kegyhelyeket alapító csodák jellegzetes – hazai és külföldi párhuzamokkal rendelkező – toposzai közé tartoznak. Hazai példákra lásd például Lengyel–Limbacher 1997, 78.

[49] 67 éves, szőkefalvi, református nő, 2007. augusztus 20.

[50] 73 éves, szőkefalvi, római katolikus (sz. református) nő, 2006. június 19.

[51] 45 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2006. május

[ti. a nyilvános jelenéseket], szóval, mintha meg lettünk volna védve. Aztán hogy a sok imádság, vagy nem is tudom.[52]

Fontos ugyanakkor, hogy a családi ház udvara egyre szűkebbnek bizonyult a növekvő zarándoktömeg befogadására, továbbá a késői időpont sokak számára lehetetlenné tette a jelenéseken való részvételt. Ráadásul a helyi plébános időközben Jakubinyi György gyulafehérvári érseket is tájékoztatta az eseményekről, aki amellett, hogy óvatosságra intette őt, a részben az – ekkor még a görög katolikus – egyházi liturgia kereteibe ágyazott jelenéseket szívesebben látta volna teljességgel az egyház felügyelete alatt, a templomban.

S akkor érdekes volt ez az apáca, mondom, ez egy idős, ez a kedves nővér, ő mondta Fehérváron az érsek úrnak, Jakubinyi érsek úrnak.
Igen?
Megmondta, hogy mi van itt Szőkefalván. S az érsek úr olyan érdekesen... a vállát megvonta, s azt mondta: hát, hitelt adok neki, mikor a katolikus templomba lesz. Mert az a helyzet, hogy négy templom van itt, s azt mondta, hogy hát hitelt adok. S hát a jelenésen a Szűzanya ott az udvaron bejelentette. Mer amikor márciusba jöttünk, akkor este 11 órakor volt a jelenés. S akkor kértük a látnoknőt, Rózsikát, hogy kérje meg a Szűzanyát, hogy legyen egy korábbi időpontba, mer nekünk az messzi van, na, majdnem 4 órás út nekünk ide. S az nekünk nem erőst jó. S akkor meg is kérte a Szűzanyát, s akkor már júniusban már délután 5 órakor volt a jelenés. Akkor a Szűzanya bejelentette Rózsikának márciusban, hogy júniusban délután 5 órakor lesz a jelenés. S akkor az udvaron volt a jelenés, s akkor ugye, hogy az érsek úrnak volt az a kijelentése, hogy amikor a katolikus templomba lesz... hát júniusba a Szűzanya mit jelent be? Hogy a következő jelenés november 4-én lesz, Rózsikának, a látnoknőnek a születésnapján, s a katolikus templomban. Akkor volt a katolikus templomba kétszer, két elembe, de aztán itt annyi volt összezsúfolva, hogy egymást... szóval rengeteg nép volt. Aztán azután építettek egy szabad oltárt ide, ide építettek, ide pont a templom mellé, aztán a templomot ott kívül ki is festették, aztán lett oda le átépítve, igen.[53]

A jelenések áthelyeződése a római katolikus templomba lényeges fordulópontot jelentett az események alakulása szempontjából, hiszen ezáltal kezdetét vette egy legitimációs folyamat a lokális egyház részéről is. Ennek részletesebb bemutatása előtt azonban nem hagyhatunk figyelmen kívül két fontos mozzanatot. Ezek közül az első az a konfliktus, amely a római és a görög katolikus egyházak képviselői között a látnoknő

[52] 52 éves, szőkefalvi, református nő, 2006. május 22.
[53] 67 éves, csíkszeredai, római katolikus nő, 2007. augusztus 17.

és a látomások „kisajátítása" érdekében folyt. A látnoknő és egész családja alapvetően a római katolikus vallást gyakorolta, ám az események kezdetben – az említett okok miatt – a dicsőszentmártoni görög katolikus gyülekezethez, különösen annak egyik papjához kötődtek. Jelen tanulmányban nem célom a felekezetek közti ellentétek részletekbe menő bemutatása, csupán utalni kívánok erre a kezdeti konfliktusra, amely a római katolikus plébános „győzelmével" ért véget. Nem teljesen világos, milyen ellentétek húzódtak meg e folyamat hátterében, az viszont tény, hogy az események ettől fogva teljesen más irányt vettek, az eddigiektől eltérő rituális keretet kaptak, a kezdeti, közvetlenebb szakrális kommunikációs módokat a római katolikus egyház képviselői által kultivált formák váltották fel, a látnoknő görög katolikus lelki vezetője pedig véglegesen visszavonult a szőkefalvi eseményektől.[54]

Másrészről ahhoz, hogy a jelenések helyszíne a továbbiakban a szőkefalvi római katolikus templom lehessen, a látomások hitelességének elismerésére volt szükség, legalább a lokális egyház képviselői részéről.[55] Az első két alkalommal azonban, amikor a helyi plébános csak mintegy megfigyelőként vett részt az eseményeken, ez korántsem volt egyértelmű. A helyi katolikus plébános a jelenések első időszakában óvatos, sőt szkeptikus volt a látomásokkal kapcsolatban, elsősorban azok nehezen bizonyítható hitelessége miatt. A látnoknő gyóntatójaként azonban személyes, jóformán mindennapi kapcsolatba került vele, így alkalma nyílott rá, hogy állandó megfigyelés alá vegye hívét. Elmondása szerint elsősorban a látnoknő lelki életének alakulását figyelte, így vált végül az ilyen téren tapasztalt folyamatos pozitív irányú változás a jelenések hitelességét igazoló egyik tényezővé számára. Mindez oda vezetett, hogy a kezdetben tartózkodó pap a kibontakozó események teljes körű pártfogója, fenntartója lett – és maradt a mai napig.

A papság meggyőzése érdekében ezen felül újabb csodás események vették kezdetüket a látnoknő környezetében.

> A látnok lelki életében végbement nagy változás arra késztetett, hogy ráfigyeljek arra, ami vele és általa történik. Nem volt ez olyan mindennapi, bár négy éven keresztül elengedtem a fülem mellett azokat a híreket, hogy ő beszél a Szűzanyával, hiszen minden porcikám tiltakozott, hogy ez nem lehet igaz, ez túl nagy esemény ahhoz, hogy itt vele megtörténjen és én legyek ennek a tanúja. Azonban az ő állhatatos, szívből jövő imája, a Krisztus iránti nagy szeretete, amely a gya-

[54] A különböző felekezetek közti rivalizálásról a jelenések kapcsán lásd Pócs 2008, illetve Peti 2009a, 2009b, 2010b.

[55] A plébános ehhez Jakubinyi György gyulafehérvári érsek engedélyét kérte, amit meg is kapott. A látomások megszervezésében a felelős ettől a pillanattól kezdve az atya lett, aki így az események háttérbe húzódó megfigyelőjéből azokat befolyásoló, illetve azokon aktívan résztvevő hivatalos személlyé vált. A jelenések alkalmainak egyházi szervezését a római katolikus egyház felsőbb intézményi vezetése hivatalosan nem támogatta, de nem is tiltotta be. A felsőbb egyházi körökre való hivatkozás gyakran tűnik fel azóta is a szőkefalvi eseményeket legitimáló tényezőként.

kori szentmisén való részvételben és a gyakori szentáldozásban mutatkozott meg, valamint az emberek iránti szeretete és türelme megtörte bennem az ellenállást és kezdtem ráfigyelni arra amit mondott nekem. [...] Amikor 3-4 év után a jelenések körüli események oda fejlődtek, hogy érdemesnek tartottam odafigyelni és közben mindenről tájékoztattam az Érsek Atyát, arra kértem a látnoknőt, hogy a Szűzanyától eszközöljön ki számomra is egy jelt, amely által meggyőződhetek, hogy a jelenség az égiektől van. A látnoknő örömmel vette tudomásul a kérést és megígérte, a következő beszélgetésben előadja kérésemet, hogy legalább én ne kételkedjek abban, amit mond, mert úgyis olyan sokan kételkednek és támadják ezért. Szeretettel vártuk a jelenés napját, amelyre igyekeztünk lehetőségünk és tehetségünk szerint a legjobban fölkészülni. Vártam a jelenés utáni beszélgetést, amelyben elmondta a látnok, hogy a Szűzanya azt mondta: „A kellő időben megkapod". Ettől kezdve türelmetlenül vártam és gondolatomban a csodák nagy skáláját gondoltam át, amelyek megtörténhetnek, csak egy dologra nem gondoltam én szegény bűnös, hogy benned is történhet csoda, hiszen te szorulsz rá legjobban a gyógyulásra. Teltek a hónapok, de semmi jel. Maga a látnoknő is csodálkozva kérdezgette, hogy még nem kaptál semmi jelt? És elérkezett a kellő idő. [...] Az év utolsó Mária jelenésén megkaptam a jelt, megtörtént bennem a csoda, ami egyértelműen, félremagyarázhatatlanul csak Istentől jöhetett. Nagy örömmel és boldogsággal töltötte el a lelkemet ami a mai napig bennem van. Olyan érezhető volt ez bennem, hogy másnap el is mondtam a Szűzanya kiválasztottjának, de csak neki és ő is velem együtt örvendezett. Amire nem mertem remélni, csak titkon vágytam, most megkaptam, és ezért mindennap hálát adok. Ettől kezdve örömmel és kételkedés nélkül szolgálom e szent ügyet.[56]

A látnoknő időközben – a Szűzanya tanácsára – 1999-ben belépett a ferences harmadrendbe is. Felavatásához szintén csodás esemény kötődik, amely ismét látomásainak valódiságát támasztotta alá az egyház egy képviselőjének szemében.

Azután jött a ferences pap, az is kapott jelt. De az hiszi.
És milyen jelet kapnak, azt lehet tudni?
Hát, édesem, kellett legyek ferences, harmadrendű ferences. S mikor kellett, hogy avassanak fel, ő elfelejtkezett róla. S akkor elment, hogy fürödjön meg. S a gyűrűt letette az asztalra. A rózsafüzért. A rózsafüzér gyűrűjit. Letette az asztalra, s egyszeribe a rózsafüzér eltűnt az asztalról. S jaj, Istenem, jaj, Istenem, hol a gyűrűm, hol a gyűrűm? Istenem, mit tettem, hogy a gyűrűm meggörbült? S akkor jutott eszibe... én. Hogy

[56] Részlet György István szőkefalvi plébánosnak a *Krisztus Világossága* című folyóirat számára adott tanúságtételéből. A szöveget a folyóirat 2005. augusztusi számában közölték, magam azonban a plébánián archivált iratok között találtam rá a kéziratra. A tanúságtétel teljes szövegét a 4. számú mellékletben közlöm.

én kellene ma találkozzunk. S akkor jutott eszibe, hogy a gyűrű meggörbült, s akkor jutott eszibe, hogy velem kell...
Hogy fölavasson.
Igen.
És eljött akkor?
Igen.
És utána már hitte?
Igen, neki ez volt a jel.[57]

Ezen a ponton tehát a római katolikus egyház helyi képviselői hitelesnek ismerték el, és irányításuk alá vették a jelenések ügyét. Az utólagos értelmezésekben ez a fordulat is mennyei utasítások által legitimálódott: a Szűzanya jelenésben adta a látnoknő tudtára, hogy további találkozásaik helyszíne a szőkefalvi katolikus templom lesz, továbbá azt is kérte, hogy a templom imaközponttá váljon.[58] A zarándokok számának folyamatos növekedése ennek tükrében szintén az égi kinyilatkoztatások hitelét alátámasztó tényezőként szerepelt.[59]

4.2 A lokális egyház legitimációs törekvései – a látomások és csodák „intézményesítése"

A jelenések helyszíne tehát 1999 novemberétől kezdve a templom, illetve hamarosan a templomkert lett. Az alábbiakban azt vizsgálom, hogyan alkotta meg ezek után a lokális egyház – a látnoknő aktív közreműködésével, illetve részben a zarándokok igényeihez igazodva – azokat az „alapvető mintákat",[60] amelyek azóta is meghatározzák a kegyhely üzenetét, karakterét.

Mivel a látomások mindig előre meghatározott időpontban jelentkeztek a látnoknőnél, lehetőség volt rá, hogy ehhez igazodva egésznapos ájtatosságot szervezzenek az odalátogatók számára. E liturgikus keretek három vallásfelekezet számára is biztosítottak voltak: a jelenések napján több magyar és román nyelvű szentmisét tartottak, a

[57] Marián Rózsika, 2010. augusztus 18.

[58] Molnár 2002, 33.

[59] A szőkefalvi plébános – és nyomában a hívek egy része – mindezt úgy magyarázta, hogy ha nem lennének hitelesek a jelenések, nem alakult volna ki Szőkefalván ilyen méretű kultusz. Ez az interpretáció tulajdonképpen egy sok szempontból középkori előzményekre visszanyúló toposz, ugyanis egy-egy kultusz kialakulását már akkoriban kezdték a szentség *post factum* jelének tekinteni (Kleinberg 1992, 23).

[60] Turner–Turner 1978, 10–11. A szerzők szerint az ún. alapvető mintákat bizonyos kulturálisan meghatározott jegyek – elsősorban gondolkodásminták, érzelmek és ideológiai formák – alkotják, amelyek általában a kultusz alapítójától, illetve szűkebb környezetétől származnak.



Ortodox pap gyóntat a 3. évfordulós búcsún. Szőkefalva, 2008. június 17, Győrfy Eszter felvétele



Római katolikus pap gyóntat az 1. évfordulós búcsún. Szőkefalva, 2006. június 17, Győrfy Eszter felvétele



Lourdes-i barlang. Szőkefalva, 2008. április 17, Győrfy Eszter felvétele

Keresztúti ájtatosság. Szőkefalva, 2010. június 17, Győrfy Eszter felvétele



jelenlévő – az ország szinte minden részéből érkezett római katolikus, görög katolikus és esetenként ortodox – papok a nap során folyamatosan gyóntattak, a köztes időben közös, kétnyelvű imára hívták a zarándokokat.[61] Később az üzeneteket elkezdték lejegyezni, és közvetlenül a jelenések után magyar nyelvre fordították őket a zarándokok számára, majd mindkét nyelven sokszorosították a szövegeket. Érdekesnek tartom megjegyezni, hogy 2005 júniusában, az utolsó jelenés alkalmával a látnoknő a kegyhely történetében először magyar nyelven „beszélgetett" a Szűzanyával. A helyi egyház – illetve egy idő után az egyházi magyarázatokat követve a zarándokok is – igyekezett mindezt a román és magyar etnikumok közötti megbékélés ideológiájába integrálni.[62]

Idővel a jelenések mellett, azok helyszínén és napjain, valamint a látomások közti időszakokban, a helyi egyház kereteibe integrálva új, szertartásos alkalmak jelentek meg, mintegy a hivatalos liturgia által helyettesítve a látnoknőt.[63] A köztes időszakokban a jelenéseket szimbolikus események – keresztúti ájtatosság, szentségimádás, virrasztás – helyettesítették, ezen kívül minden hónap 17-én ún. *éjszakai engesztelés*t szerveztek a Szűzanya utasításai alapján. 2000 és 2005 között évente 3-4 nyilvános jelenés zajlott Szőkefalván, melyek minden alkalommal zarándokok tízezreit vonzották a faluba.[64]

Az idők során a szakrális tér – jelen esetben a templom és a templomkert – szerkezete is lényeges átalakuláson ment keresztül. A Szűzanya jelenésében utasította a látnoknőt keresztút építésére, amelyet – egy lourdes-i barlanggal egyetemben – már 1999-ben elkészítettek.

> Na, ez a keresztút ez úgy történt, hogy mi... azt mondta, hogy Rózsika lát, tehát megkérte a Szűzanya, hogy oda a kertbe csináljon egy keresztutat.
> *A plébánia kertjébe? A Szűzanya mondta neki?*
> Igen, a Szűzanya mondta neki, hogy oda kell egy keresztút, mert jönnek az emberek és ugye ez nagy érték, hogy ima, a keresztút nagyon nagy érték. Ez nagy értékű ima, na, nagyon nagy. [...] Na és akkor úgy volt, a Szűzanya úgy akarta, s úgy is volt először,

[61] Vö. Pócs 2008, 489.

[62] A kérdés bővebb elemzését lásd Peti 2009a, 2009b, 2010b, illetve uő. *Látomások, vallási megtérés és megszállottság. A transzcendenssel való kommunikáció egy erdélyi faluban* címmel jelen kötetben közölt írását.

[63] Pócs 2008, 489.

[64] A szőkefalvi plébános minden alkalommal részletes jelentést írt az érsekségnek a jelenések alkalmainak lefolyásáról, amelyekben az ott megjelent hívek és papok számát is közölte. E levelek másolatai a plébánián őrzött iratok között is megtalálhatóak, így viszonylag pontos adataim vannak arra nézve, mikor hány zarándok vett részt egy-egy nyilvános jelenésen. Eszerint 2000-ben alkalmanként 3-5000, 2001–2004 között alkalmanként 10-15 000, míg az utolsó, 2005. június 17-én lezajlott nyilvános jelenésen 30 000 ember vett részt. Ez utóbbin összesen 100 római és görög katolikus, illetve ortodox pap gyóntatott, az ünnepi misét pedig közülük 75-en koncelebrálták.

hogy köves legyen ott a... tiszta kő, ne legyenek ezek a járdák. S akkor persze most már modernebb, valaki jött Magyarországról – nem az öreg, valaki más –, s hát megcsinálta.[65]

A *szőkefalvi Szűzanya* képe majd szobra szintén a látnoknő mennyei kinyilatkoztatásai nyomán készült el 2001-ben.

Tényleg, ezzel a festménnyel hogy volt, mondták, hogy a Szűzanya választotta ki.
Igen, sokan próbálták úgy lefesteni a Szűzanyát, ahogy én látom szoborban, láttam szoborban. És sokan hozták a festményüket, de jelt nem kaptam rá. És akkor eljött ez a kedves magyarországi Vida Zoltán művész úr, és mikor adtam rá az áldást – már a festőre és a szobrászművész úrra – akkor már fény jelentkezett a feje fölött. És azt mondtam: művész úr, maga lesz az, aki megfesti Szűzanyát, úgy, ahogy én látom.
Mielőtt még nem is volt meg a festmény, már akkor is?
Igen, és meg is festette gyönyörűen, a templomban van a festmény, és mikor rátettem a kezem, egyet imádkoztam és rátettem a kezem, és így végighúztam, a fény úgy kísért engem. És mondtam: ez az a festmény, amely meg kell legyen.
És a szoborra is? Annál is volt ilyen fény?
Igen, igen.[66]

Ezzel egy időben szabadtéri oltár épült a plébániakertben, itt zajlottak a szentmisék, illetve maguk a jelenések is, amelyek ezáltal egyfajta rituális performansz jelleget öltöttek, hiszen a kijelölt dátumokon minden alkalommal 5 óra körül – 5-10 perces eltérésekkel – jelentkeztek a látomások, így a nap liturgikus rendjét ehhez igazították a szervezők. A délelőtti és kora délutáni misék után általában délután 4 órakor közös, magyar és román nyelvű szentmisét[67] celebráltak a megjelent papok, majd a hívekkel közösen a rózsafüzér imádkozásába kezdtek. Többnyire eközben „érkezett" a Szűzanya, aki így a zarándokokat – az üzenetekben gyakran hangsúlyozott kérésének megfelelően – imádság közben találta.[68] A látomások többnyire 10-15 percig tartottak, ezután a látnoknő megáldotta az összegyűlt tömeget, majd mindenki hazaindult.

Az évek során tehát a jelenések – az első néhány, viszonylag spontán, szervezetlen, az égiekkel közvetlenebb érintkezést lehetővé tevő alkalomhoz képest – intézményesültek, egyfajta sajátos rituális keretet kaptak, nagyrészt a római katolikus liturgiába

[65] 66 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2006. június 20.
[66] Marián Rózsika, 2006. június 22.
[67] Ez többnyire úgy zajlott, hogy az alapvetően magyar nyelvű misében az evangéliumot egy-egy görög katolikus pap is felolvasta román nyelven, a prédikációt minden alkalommal románra is lefordították, illetve a mise végén két nyelven, közösen imádkoztak.
[68] Számtalan más kegyhelyhez hasonlóan a Szűzanya üzeneteiben itt is több alkalommal kérte a rózsafüzér gyakori, közös imádkozását. (Vö. Apolito 1998, 35.)

integrálódtak, kialakult a kegyhelyen eltöltött idő egyfajta „menetrendje". A zarándokok élményeit ezen felül a szakrális térnek új, immár a látomásokhoz kötődő formái foglalták keretbe.[69]

Marián Rózsika látói szerepkörének kialakítása és a kegyhely legitimációjának folyamata egyaránt fontos állomáshoz érkezett, amikor a látomások szövegeit elkezdték lejegyezni és sokszorosított formában terjeszteni a zarándokok körében. Ezen kívül 2002-ben – illetve azóta több alkalommal is – a helyi egyház kiadott egy füzetet a látnoknő életrajzával, a vele, illetve általa végbement csodák történeteivel és a jelenések üzeneteivel. A lokális egyház számára – a felsőbb, érseki elismerés reményében – a jelenések megfelelő liturgikus kereteinek biztosításán túl a látomások, illetve csodák értelmezésének, hitelesítésének kérdése jelentette a legitimációs folyamatok gerincét.

Ugyanakkor a látnoknő „hiteles", hivatalos életrajza, illetve az alapító csodákról szóló, az egyház által konstruált és terjesztett leírások leegyszerűsített, heroikus beszámolók a kegyhely alakulásának korai szakaszáról – szemben azoknak a zarándokoknak a történeteivel, akik az eseményeket személyes élményeik alapján mesélik el.[70] Utóbbiak ugyanis sokkal részletesebbek, és nem ritkán a kezdeti, alakuló fázis ellentéteit, feszültségeit sem hallgatják el. Természetesen mindkét típusú elbeszélés célja az új kegyhely szentségének bizonyítása, a kegyhely és az égi kegyelem összefüggéseinek, kapcsolatának legitimálása, ám ezek sok esetben ellentétes, egymásnak ellentmondó diskurzusok.

Molnár Gyula a nyilvános jelenések állandó, rendkívül fontos szereplője volt, írásai mellett főleg annak okán, hogy a jelenések napján tartott magyar nyelvű misék legalább egyikén ő prédikált, továbbá ilyen szerepben lépett fel a minden hónap 17-én megtartott éjszakai engesztelések en is. Beszédei kivétel nélkül a Szűzanyáról, üdvtörténeti szerepéről, továbbá a szőkefalvi jelenésekről és azok üzeneteiről szóltak, ezen kívül gyakran rámutattak a más kegyhelyekkel való hasonlóságokra is. A diakónus a szőkefalvi jelenésekről szóló cikksorozatot indított különböző romániai és magyarországi egyházi lapokban is.

Azoknak a zarándokoknak, akik a kegyhely életébe később, már a katolikus templomban zajló jelenések idején kapcsolódtak be, egyértelműen ezek az írások jelentették a kegyhelyről való tudás alapvető rétegét, illetve a hitelesség legfőbb bizonyítékát, hiszen nem csak tartalmazták, hanem minden esetben magyarázták is az alapító csodákat. Ezen felül kanonikus formában magukba foglalták a jelenések történetét, illetve kijelölték azok legfontosabb értelmezési kereteit, és szélesebb, nemzetközi kontextusba helyezték a szőkefalvi eseményeket.

A látomások és csodák legitimitását az egyházi kiadványok és maga a papság is

[69] Vö. Badone 2007, 456.
[70] Vö. Badone 2007, 457.



Szőkefalváról szóló kiadványok és búcsús irodalom. Szőkefalva, 2007. május 17, Győrfy Eszter felvétele



A MAG című folyóirat 2000. március 13-i száma

sok esetben más kegyhelyek hasonló folyamataival igyekeztek alátámasztani.[71] Azon kívül, hogy a hívek számos helyen olvashattak, hallhattak ilyen történetekről, esetleg személyes tapasztalatból ismerték a hazai vagy nemzetközi kegyhelyek valamelyikét, a lokális egyház ebben az esetben szándékosan fel is hívta a figyelmet a hasonlóságokra.[72] A hasonlóságok kidomborításán kívül mindez arra is lehetőséget adott az egyháznak, hogy a szőkefalvi eseményeket a hívek által sok esetben ismert más zarándokhelyek csodáival, jelenéseivel közös értelmezési keretbe, narratív sémába helyezze. Az egyházi kiadványok magyarázatai, továbbá saját, más kegyhelyekkel kapcsolatos élményeik alapján maguk a zarándokok is sok esetben utalnak a hasonlóságokra.

> A napban megjelent a lila, eltünt utána narancssárga, rózsaszín. Mindenki látta. A nap alatt, egy nagy tér, kert, egy júhászt látott egy júhnyájjal. Egy negyed órát látták [...] Az egyik asszony [...] ugyanezt látta Medjugorében, és felkiáltott ekkor, ugyanaz, mint Medjugorében is.[73]

[71] Christian 1987, 150; Apolito 1998, 28–29; Pócs 2008, 489.

[72] Kiemelkedik ebből a szempontból a *Szűzanya jelenései három földrészen* című kiadvány (Molnár 2005). Az írás 32 újkori, európai és Európán kívüli, Mária-jelenéseken alapuló kegyhely történetét ismerteti azzal a kimondott szándékkal, hogy párhuzamot vonjon ezen zarándokhelyek, és a formálódó szőkefalvi kegyhely között. Ezen kívül, amióta a jelenéseknek helyszíne a helyi katolikus templom kertje lett, az egyház egy kegytárgyakat árusító bódét is megnyitott, ahol a jelenések, engesztelések alakalmával a zarándokok a legkülönfélébb magyar és román nyelvű búcsús kiadványokat – köztük a más kegyhelyek történetét, üzeneteit tartalmazókat – vásárolhatnak meg.

[73] Részlet egy tanúságtevő levélből.

> Ezt a csodát az egész busz népe látta különbféle formákban színekben, amit csak általában a csíksomlyói pünkösdi napkeltekor szoktunk látni.[74]

> Aztán én több helyen is utána olvastam, például Lourdes-ban, Medjugorjéban, vagy Fatimában is voltak napcsodák. És ahogy leírják a napcsodát, hát ugyanazokat a látomásokat, jelenségeket, élményeket látták itt is.[75]

> Egyesek a Napba láttak valamit, a napcsodát, amit szoktak látni, ott láttam, mindenki a Napot filmezte, meg a mit tudom én, mit. Hát kinek hogy adja meg az Úr a kegyelmet, hogy ki mit lát. Ez olyan, mint a Csíksomlyó...[76]

> Még a Szűzanya üzenetei is hasonlóak mint Medjugorjében, igen: imádkozzatok, megbékélés, imádkozzatok a papokért, az ifjakért, böjt...[77]

Az egyházi interpretációkban az alapító csodák közül elsősorban azok kaptak hangsúlyt, amelyek más kegyhelyek hasonló jelenségeivel kellően alátámaszthatóak voltak: a télen kivirágzó almafa, a falu megmenekülése a jégveréstől, a Szűzanya üzenetei, a jelenés során megáldott, gyógyító erejű kút, és a Napban észlelhető különböző csodás jelenségek. Előbbiek a csodáknak azt az alapvető rétegét jelentették mind a zarándokok, mind a lokális egyház képviselői számára, amelyek a látomások, így a kegyhely hitelességét is elsősorban alátámasztották. Noha ezeket a csodás eseményeket csak kevesen tapasztalták személyesen, a kegyhelyek logikájából – ti. hogy a kegyhelyek a térnek olyan pontjai, ahol az égiek valaha megjelentek, csodák történtek, esetleg még mindig történnek, és történhetnek újra[78] – következően mégis bizonyítékként szolgáltak a transzcendens jelenlétéről, a természetfeletti eredetű beavatkozásról. Utóbbi kettő – tehát a megszentelt kút gyógyító ereje, valamint a napcsodának nevezett jelenségek köre – pedig olyan csodás eseményekre hivatkozott, amelyeket bármely zarándok személyesen átélhetett a nyilvános jelenések napjain, de akár onnan térben és időben távol, otthonában is.

A látnoknő udvarán álló kút vize már a kegyhely alakulásának igen korai szakaszában csodák forrásává vált, miután a Szűzanya áldása alkalmassá tette a legkülönbözőbb testi-lelki bajok gyógyítására. A benne hívők szerint a víz különösen erős gyógyító erővel rendelkezik, általában a fájó részt kenegetik vele, vagy megisszák. Miután a nyilvános jelenések helyszíne a katolikus templom lett, a hívek megérkezésük után

[74] Részlet egy tanúságtevő levélből.
[75] 61 éves, csíkmadéfalvi, római katolikus nő, 2007. augusztus 18.
[76] 42 éves, nagykárolyi, római katolikus nő, 2006. június 17.
[77] 52 éves, kecskeméti, római katolikus férfi, 2007. augusztus 17.
[78] Turner–Turner 1978, 6.

rendszerint a látnoknő házát keresték fel elsőként, hogy a megszentelt kút vizéből meríthessenek. Számtalan esetben több liternyit is magukkal vittek a csodatevőnek hitt vízből, s azt otthon beteg családtagjaik, ismerőseik között szétosztották. A vízzel kapcsolatos gyógyuláscsodák – számos más kegyhelyhez hasonlóan[79] – a kegyhelyhez kapcsolódó csodatörténetek legnagyobb számú csoportját képezik, így most csak néhány példát mutatnék be. Érdekes ugyanakkor megfigyelni, hogy a fizikai gyógyulás mellett milyen sok, különböző típusú csodát tulajdonítanak a zarándokok a mindenki által „áldott vízként" emlegetett kútvíznek.

Az én férjem sokáig beteg volt a lábával. És ha használta azt a vizet, képzeljék el, hogy jól volt! Ezt mi tapasztaltuk a családba. Már ágyba feküdve volt, és egyszer nem volt vizünk. S kezdtük bolondítani, adtunk vizet az üvegből, s megismerte, hogy nem az a víz.[80]

Rózsikához szokott járni?
Igen. Igen, mindig be szoktunk menni, vizet viszünk onnan, s aztán megyünk a templomba, s visszük haza a vizet, s ahol fáj, ott borogassuk, na. Én egyik szemem meg van operálva, nem látok vele, ezt szoktam mindig reggel... meg szoktam mosni a jobb szememet, s a Jóistennek legyen hála, hogy látok olvasni.[81]

A másik, aki tettek itt tanúságtételt, volt egy ditrói család. Mer olyan szárazság volt abba az évbe, nem tudom, melyik évbe volt, vagy 4-5 éve, hogy kiszáradtak a kutak. Nem volt miből itassanak, nem volt honnan, s mentek, s kérték más házaknál a vizet az állatoknak, meg maguknak is. Persze amikor az első jelenés volt, ezt elfelejtettem, Rózsika kérte a Szűzanyát, hogy adjon jelt, hogy mégis higgyen az emberiség. S akkor azt mondta:
– Megáldom a kutadat, leányom. Aki issza a vizedet, és hisz benned, hisz bennem, s imádkozik s böjtöl, én meggyógyítom. S azóta van az áldott víz, s valóban ez igaz. Akkor vittek innen két flakon vizet, s a faluba a kutakba, amelyikbe kiapadt a víz, mindegyikbe tett egy-két evőkanálnyi vizet, csepegtetett pár cseppet. Egy-két nap után visszateltek a kutak! Azóta olyan sokan jönnek onnan, hogy erősen.[82]

S akkor még mondott egy, hogy a férje nagyon részeges volt. Már Csíksomlyóra, mindenfelé ment, semmi nem használt neki. S akkor itten csak ezzel a vízzel s a böjttel, s

79 A 20. század Mária-jelenései közül számtalan valamilyen forrás vagy kút mellett történt, amelyeknek később gyógyító erőt tulajdonítottak; illetve sok esetben maga a Szűzanya mutatott a látnokoknak a későbbiekben csodatévő erejű forrást. Az előbbi eset talán legismertebb példája La Salette, míg az utóbbira jó példa a lourdes-i kegyhely (Turner–Turner 1978, 214, 216). Ugyanakkor számos hazai kegyhely történetében is fontos szerepet kap a gyógyító erejű kút vagy forrás (Bálint–Barna 1994, 160).

80 74 éves, szőkefalvi, római katolikus (sz. református) nő, 2007. augusztus 21.

81 69 éves, kézdimartonosi, római katolikus nő, 2010. augusztus 10.

82 62 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2010. augusztus 16.

az imával, s az ő férje megváltozott teljesen. Abbahagyta az alkoholt, mostanra nem használ már semmiféle alkoholt. S megjavult a családi életük.[83]

A kút megszentelése a lokális egyház képviselői számára is egyértelműen égi jelként definiálódott, így a gyógyító erejű vízzel kapcsolatos történetek számos prédikációban, és az egyházi kiadványok mindegyikében megjelentek. Fontos megemlíteni, hogy a nyilvános jelenések napjain a plébános jóvoltából a templomkertben is több hordónyi víz állt azoknak a zarándokoknak a rendelkezésére, aki valamilyen oknál fogva nem tudtak, vagy nem akartak a látnoknő házához „elzarándokolni", ám részesülni kívántak a megszentelt kútvíz áldásos hatásaiból.

Mindemellett – a látnoknő vízióival párhuzamosan – a kezdetektől jelen voltak a zarándokok különböző, egyénileg megtapasztalt misztikus élményei.[84] Ennek megfelelően számos elbeszélésben találkozhatunk azokkal az egyénileg megélt látomásélményekkel, amelyek közül a napcsodának nevezett jelenség észlelése a leggyakoribb. Ezen kívül számos különböző, a jelenésekkel összefüggő, ám attól függetlenül megélt természetfeletti élményről is beszámolnak a kegyhelyet látogatók, amelyek egytől-egyig a Szűzanya jelenlétét bizonyítják, teszik megfoghatóvá számukra: egyesek rózsaillatot éreztek, mások furcsa bizsergést egész testükben, többen hallani vélték a Szűzanya hangját, néhányan a számukra megjelenő égiek sugallatára keresték fel a kegyhelyet, mások a szőkefalvi látnoknő vízióival párhuzamosan, vagy a kegyhelyről hazatérve részesültek látomásélményekben.

Az istenség és a fény asszociációja bibliai eredetű, a napcsodának nevezett jelenségek köre, illetve Szűz Mária és a Nap összekapcsolása pedig elsősorban a fatimai jelenések után vált jóformán minden Mária-kegyhely alapvető „kellékévé." A világ különböző részeiről jóformán ugyanazokról a jelenségekről számolnak be a zarándokok: a Nap természetellenes mozgása, vibrálása, különböző színek váltakozása a napkorongban vagy körülötte, illetve különböző mennyei személyek – Jézus, Szűz Mária vagy egyes szentek – megjelenése a Napban.[85] Azon túl, hogy a Napban látható jelenségek észlelése – a látnoknő közvetlen szakrális kommunikációjával párhuzamosan – „a látomások alapvető szintjét"[86] képviselte, elsősorban olyan bizonyítékként szolgált, amely a kétkedőket is meggyőzte a jelenések valódiságáról. A szőkefalvi nyilvános jelenések ideje alatt, illetve közvetlenül azok után észlelt különböző csodás jelenségeket maguk a zarándokok is egységesen „napcsodának" nevezik, és e fogalom alatt igen hasonló élménytartalmakat értenek.

[83] 62 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2010. augusztus 16.
[84] A jelenség részletesebb leírását lásd Pócs 2008, 494–496.
[85] Apolito 1998, 88–92.
[86] Apolito 1998, 94.

Mindenesetre először kételkedtem, először mentem bámulni. Aztán idővel rájöttem, hogy valami kell legyen az egészben, tényleg. Napra néztünk 5 órakor, amikor megjelent a Szűzanya, és táncolt a Nap. Azt mondták, hogy táncol. Úgy nézett ki a Nap korongja, mint amikor holdfogyatkozás van, vagy napfogyatkozás. Ezüstös korong. S körülötte akkor, mint egy gyűrű, forgott valami, hol piros volt, hol zöld volt, hol kék volt. Érdekes.[87]

Hát a Nap-jelenség... halványzöld volt a Nap. És látszott így szabad szemmel. Forgott, és olyan gyorsan forgott, és a színeket változtatta úgy körötte, hol citromsárga, hol narancssárga, hol pedig olyan zöldes, ilyen színeket váltott, és forgott gyorsan.[88]

Akkor lehetett látni a Nap-csodát, a Nap, hát mindenféle színű lett a Nap és táncolt. Ilyen keresztbe járt, így [mutatja], vagy megállt egyhelyben és onnan se le, se fel nem ment. Pont öt órakor, mert minden délután öt órakor jött a Szűzanya. Színes, lila, kék, fekete, mindenféle színű volt a Nap s egy helyen állott. S táncolt az égen, járt úgy körbe, keresztet vett. S ez idő alatt, mikor itt volt a Szűzanya. Ezt mindenki látta, sőt azok, akik nem hitték, azok látták a legtisztábban.[89]

A napcsodát azt szerintem mindenki látta, ki úgy érezte a hite szerint. Vannak olyanok, akik látták Szűzanyát, mer vannak, hallottam, zarándokok közül. Mer kellett neki az az izé, mer nem hitte! Hogy lássa.[90]

Inkább azoknak, akiknek nem volt semmi hitük, csak jöttek kíváncsiskodni. Azokkal történt valami, azok kaptak egy-egy jelt, valamit.[91]

Az ezzel kapcsolatos hivatalos egyházi diskurzus igen széleskörű, több szinten is megfogható. A legfontosabb talán az a tény, hogy a napcsoda észlelésének „eltömegesedéséhez" a helyi egyházi hatóság is nagyban hozzájárult, mivel a prédikációk gyakran tartalmaztak a csodával kapcsolatos reflexiókat, elősegítve ezáltal a csodatörténetek kanonizált formában való rögzülését. A különböző egyházi nyomtatványok, brosúrák pedig gyakran nemcsak utaltak az általuk összefoglalóan napcsodának nevezett jelenségek körére, hanem értelmezték, magyarázták is a hívek által tapasztalt csodákat. A jelenség egyúttal a jelenések rituális cselekvéssorába is beilleszthetőnek bizonyult – a jelenések alatt, illetve után, általában a szertartásokat vezető papság hívta fel a zarándokok figyelmét az égi jelre, így a napcsoda-várásnak is kialakult egy meghatározott,

87 45 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2006. május.
88 61 éves, csíkszeredai, római katolikus nő, 2006. június 17.
89 66 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2006. június 21.
90 43 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2010. augusztus 22.
91 70 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2010. augusztus 22.

mindenki által ismert időpontja. A napcsoda ugyanakkor bizonyos szempontból ki is terjesztette a „csoda mezejét", hiszen a Nap bárhonnan látható.[92] Akinek tehát nem volt módja a jelenések időpontjában Szőkefalvára utazni, otthon, a mindenki által ismert szent időpontban részesülhetett a vízióban. A jelenségnek ez a sajátossága fokozottabb bizonyító erővel is bírt, mind a zarándokok, mind a papság szemében.[93]

A kegyhely alakulásának első fázisában a hangsúly tehát az azt megalapító, megalapozó csodák értelmezésén, elfogadásán, hitelesítésén volt. A lokális egyház a jelenések alkalmainak intézményesítésével, az egyházi liturgiába való integrálásával rituális keretet teremtett mind a látnoknő személyén keresztül megvalósuló szakrális kommunikációnak, mind a hívek által tapasztalt csoda-élményeknek. Kialakult a kegyhelyen való időzés egyfajta irányított cselekvéssora, azok a közös gyakorlatok, amelyek a jelenéseket, és a hozzá kapcsolódó csodákat keretbe foglalták.[94] Ez a folyamat arra is alkalmas volt továbbá, hogy új szent tereket és időpontokat jelöljön ki a jelenések helyszínén és napjain, ami alapvetően meghatározta a csodák észlelésének körülményeit. Arra is gondot fordított az eseményeket számos fórumon értelmező lokális egyház, hogy a hívek és a látnoknő által tapasztalt jelenségek közül egyeseket kiemeljen, sajátos jelentéssel ruházzon fel, így megalkotva a kegyhely utóbb mindenki által ismert és hivatkozási alapnak tekintett „szent történelmét".

Ebben az első, alakuló periódusban a hangsúly természetesen a látomásokon és az ezek révén kapott égi üzeneteken volt. Mindezek mellett az eseményeket irányító papság a csodaváró zarándokok igényeinek is igyekezett bizonyos mértékben eleget tenni. A hazai és nemzetközi kegyhelyek sokaságának hasonló példái által alátámasztott napcsoda, továbbá az égiek által megszentelt, gyógyító erejű víz olyan, az egyház számára is elfogadható jelenségek voltak, amelyek kielégítették a zarándoktömeg ilyen irányú igényeit.

Mindazonáltal a csodák elsődleges „forrásának" ekkor még egyértelműen a látnoknő bizonyult. A következőkben azt vizsgálom, hogyan konstruálódott meg – az egyház és a látnoknő ilyen irányú erőfeszítései, illetve a zarándokok elvárásai mentén – az *élő szent* sok szempontból meglehetősen ambivalens alakja.

[92] Pócs 2008, 496.

[93] György István plébánosnak a 2001. szeptember 22-i jelenésről a gyulafehérvári érsekségnek tett jelentését – amely a napcsoda leírását is tartalmazza – a 3. számú mellékletben csatoltam a dolgozathoz.

[94] Vö. Apolito 1998, 34.

4.3 A látnoknő csodái – az „élő szent" kulturális mintái

A látomások és a kegyhely legitimációjának folyamatában igen fontos helyet foglalnak el a látnoknő önlegitimációs törekvései, melynek során megkonstruálódott egy olyan – más kegyhelyek tipikusnak mondható látó-személyiségeivel jórészt megegyező – szentasszony képe, aki meghatározott helyet és szerepeket tölt be a kegyhely életében. Ezek közül elsősorban azt vizsgálom meg, hogy a látnoknő életének mely fordulatai voltak alkalmasak arra, hogy az egyházi értelmezésekben a kegyhely legitimitását alátámasztó mozzanatokká váljanak, melyek maradtak ki, és miért, és hogyan befolyásolta mindez a zarándokoknak a kegyhelyről alkotott elképzeléseit.

Amint arról már szó esett, a látnoknő életrajzát tartalmazó egyházi kiadványok szerzője dr. Molnár Gyula budapesti „mariológus" volt. Személye – elsősorban jogi és teológiai képzettsége, világlátottsága okán – a lokális egyház képviselői szemében olyan szaktekintélyt jelentett a kegyhely szolgálatában, akinek írásai, értelmezései vitán felül álltak, az események egyedül elfogadható interpretációját jelentették.

> Később, amikor a Gondviselés küldte a Molnár Gyula diakónust, aki Pestről járt, tehát ő is... tehát teljesen a Gondviselésnek az eszköze volt, hogy le is írja a könyvében, hogy hogy hallotta meg. Mikor ő belekapcsolódott, akkor tulajdonképpen a teológus szakértő is megjelent a láthatáron. Mert megvolt a képzettsége hozzá, nyelvismerete, tájékozottsága, rengeteg helyen járt ő már, olyan helyeken is, amiket az egyház... hát ilyen magán-kinyilatkoztatások voltak. És talán mai napig... tehát nincsen megerősítve, sem cáfolva. Nagy volt a tájékozottsága, és ő mindenképpen tehát adott egy ilyen rangot a jelenések értelmezésének, mert ő tehát járatos volt benne.[95]

> S még most is olyan kételkedőleg vagyunk, mer én megmondom őszintén, hogy vannak olyan dolgok, amiket mi tudjuk, hogy az nem úgy van.
> *Például mi?*
> Hát egyes dolgok, ami a könyvbe is le van írva. Hogy az nincs úgy. Mi tudjuk, a falusiak. Azér nem jönnek a szőkefalviak. Mer az is, hát amennyien vagyunk katolikusok, nagyon kevesen.
> *De tetszik tudni mondani egy példát? Hogy például mi nem úgy van?*
> Hogy mi nem úgy van? Hát aztán ez kirobbant egyszer, hogy azt mondták, hogy a Szűzanya azt mondta, hogy ne vakolják le a házat. Na, ez nem egy írnivaló dolog. S akkor mit tudom én, milyen apró kicsi dolgok vannak még. S akkor mi azt is tudtuk, hogy férjnél volt, mi tudtuk az egész életrajzát.[96]

[95] Csala László, dicsőszentmártoni római katolikus plébános, 2010. október 20, Dicsőszentmárton.
[96] 74 éves, szőkefalvi, római katolikus (sz. református) nő, 2007. augusztus 21.

Akkor ő írja, a nagy máriológus, azt mondja, hogy összejárta a világot, öt nyelvet beszél – hát tisztelem ezért –, de egy gyönyörű Mária-prédikációt a Szűzanyáról ő még nekünk nem mondott, ő csak barangol. Nem tud prédikálni, és én ezt megmondtam neki: – Gyula bácsi, ne haragudjon, annyi Mária könyvet ír, az is mind hazugság. Mert a szőkefalvit is mondom, csak a közepétől kezdte, nem kezdte elejétől, amikor Rózsikát felkészítette a Szűzanya két évig, arról a periódusról semmit nem ír csak annyit ír, hogy hát készítette a Szűzanya. Kivel imádkozott, hogy volt készítve, mit tudott, mit nem tudott, abszolút semmit nem ír. Mondom, a Történelmet írunk Szőkefalváról csak a közepérül ír, és maga nem tud Máriáról prédikálni.[97]

Az egyház által megjelentetett, illetve a prédikációkban is gyakran helyet kapó biográfiák a szegény, társadalom peremén élő, vak asszony képét festették le, aki mennyei elhívatása óta, illetve elsősorban annak következményeképpen jelentős lelki fejlődésen, átalakuláson ment keresztül, így az égi üzenetek méltó közvetítőjévé vált. Ezekben a narratívumokban elsősorban az ún. *magánjelenések* időszaka kapott hangsúlyt, amelyek során a Szűzanya oktatta, felkészítette Rózsikát látnoki hivatása betöltésére. A látnoknő egyszerűsége, iskolázatlansága, cigány származása pedig olyan motívumokként szerepeltek, amelyek kifejezetten alkalmassá tették, mintegy predesztinálták őt erre a feladatra.[98] A kezdetben óvatos, sőt, szkeptikus plébánosok szemében pedig éppen az általuk észlelt pozitív irányú változás, elsősorban a látnoknő teológiai kérdésekben való jártassága jelentette az égi beavatkozás feltétlen bizonyítékát.[99]

Na most, első perctől kezdve volt bennem egy ilyen kritika, természetesen abszolút józan és mértékletes kritika, mivel én egészségügyi asszisztens voltam, tehát elég nagy bejáratosságom van az egészségügyben. Szem előtt tartva azt, hogy cukorbeteg is, sőt régi cukorbeteg, magamba mindig volt egy ilyen saját bejáratú elméletem, hogy esetleg saját hibáján kívül, véletlenül nem valami jóindulatú, véletlenül nem egy saját hibáján kívüli önbecsapódás. Képzelődés. Aztán ezt elég sok ideig fönntartottam magamban, s ezt fönn is kell tartani, tehát egyből nem rontottam ajtóstól, hogy elhiggyem, hogy most már biztos, hogy teljesen százalékig igaz. Sokat beszélgettem vele, tettem föl keresztkérdéseket és nagyon figyeltem, és akkor rájöttem arra, hogy ez ennél több, illetve

97 66 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2006. június.

98 Szűz Mária már a középkori tradíciók szerint is gyakran mutatkozott meg szegény és megvetett embereknek. (Tuner–Turner 1978, 212.) A 19. és 20. század híres Mária-kegyhelyeinek megalapításánál, illetve számos hazai kegyhely esetében is általában szegény, a társadalom peremén élő, tanulatlan személyeknek, sok esetben gyermekeknek jelent meg a Szűzanya (Turner–Turner 1978, 221–224; Christian 1996, XI–XV).

99 A látomásaikról beszámoló gyermekeknek, földműveseknek gyakran éppen azért hittek, mert tanulatlanságuk, egyszerűségük szöges ellentétben állt azzal a teológiai műveltséggel, aminek beszámolóikban tanúságát adták (Turner–Turner 1978, 222–223).

ez ki van zárva, mert ha megnézem az egész családi hátterét, hogy nincsen tanult ember senki, tehát több iskolával, a testvérének van érettségije, meg neki van érettségije... Meg nem nagyon szokott a család foglalkozni tehát szellemi dolgokkal. Nem lehet, hogy ilyen hagyományokból levezetni, vagy ilyen előzményekből levezetni. Akkor láttam én is, hogy ő is volt olyan dolog... akkor volt bennem egy olyan megérzés, hogy kicsit lehet, hogy olyan rózsaszál a szemétdombon. Kicsit lehet, hogy durva a hasonlat, de hát kicsit így akartam érzékeltetni, hogy nem lehet így szervesen levezetni a családból, s az előzményeiből az ő jelenlegi... hogy üzeneteket kap. És akkor egyre inkább láttam azt, hogy – tehát figyeltem, nagyon figyeltem őt – sokat beszélgettem és hát nagyon hiteles személyiségnek tűnt, tehát hiteles. És az is. Egyre inkább láttam azt tehát, hogy hitelesség, hogy hiteles, jószándékú, alázatos, és hát se nem jószándékú önbecsapódás, főleg nem ugye manipuláció, nem tehát sarlatánizmus.[100]

Nyomon követtem, vagy legalábbis tudomást szereztem az eseményekről, csak nem voltam így felpártolója vagy támogatója. Mert mint lelki vezető... az elődöm, amikor elment, akkor utána én vettem át ezt a feladatot, tehát minden első pénteken jártam hozzá áldoztatni, és akkor úgy beszélgettünk, ezekről a dolgokról is. És ő első perctől elmondta, hogy vele mi történik, ő mibe részesül. És ez többször is úgy előhozódott. De külsőleg még nem volt olyan látványos az egész dolog és nem volt neki, csak a magánjelenései voltak neki, beszélgetései a Szűzanyával. [...] Én csak úgy hallgattam, amit ő mondott, nem ítéltem el, de viszont nem tudtam bizonyítani, nem tudtam hozzászólni nagyon. Ez így volt három éven keresztül. Különösebb események nem történtek. Ő... a lelkében óriási változások, amit úgy az ember észlelt, de ezek a lelki változásoknak idő kell. Nem úgy van, hogy ma ilyen vagyok, s holnap olyan, hanem ez egy folyamat. Egy átalakulás ez a folyamat, ami éveken keresztül tart, és ez a folyamat benne úgy lassan ment át. Tehát a Szűzanya és Rózsika között csodálatos kapcsolat, csodálatos... iskola volt, átalakulás a lelkében, amit úgy külsőkben nem olyan rendkívüliségekbe mutatkozott meg, hanem a lelkében történtek a csodák és a változások. Ez tehát, ez biztos, hogy megtörtént a három év alatt, de mondom, különösebb szerepet én nem kellett betöltsek ebben.[101]

Az egyház képviselői a hivatalos kiadványokra elsősorban abban a formában utaltak, hogy a látnoknő korábbi, „vasárnapi" vallásos életét a látomások jelentkezése utáni lényegesen intenzívebb, az égiekkel mindennapi, misztikus kapcsolatot fenntartó vallásosságával (melynek részét képezte a napi misehallgatás, gyónás és a heti háromnapi böjtölés) állították oppozícióba, szintén a természetfeletti kommunikáció hitelességét alátámasztó bizonyítékként. A zarándokok gyakran azonosulni tudtak

[100] Csala László, dicsőszentmártoni római katolikus plébános, 2007. augusztus 20, Dicsőszentmárton.
[101] György István plébános, 2007. augusztus 19.

ezzel az interpretációval, ugyanakkor a falubeliek számára a látnoknő családi háttere és a nyilvános viselkedésében, vallási magatartásában bekövetkezett jelentős fordulat sokkal inkább olyan tényezőknek bizonyultak, amelyek megerősítették kételyeiket.

> Nem tudom, mi nem hisszük.
> *De miért?*
> Nem tudom, nem volt olyan hívő. Férjhez volt menve vagy kétszer, s aztán kivettek egy gyereket az árvaházból. S olyan világi asszony volt. S akkor mondom cukorbeteg volt, s hogy megvakult, mondom, hát biztos, hogy kezdett visszatérni a Jóistenhez. De hogy miként jutott neki eszébe, én nem tudom, szerintem csak elképzeli.[102]
> *És akkor Rózsika fiatalabb korában is járt templomba, imádkozott?*
> Dehogy jártak, épp az a baj, hogy nem jártak! Ez az összhang, hogy Editke [a látnoknő húga] is most már vezeti az imát, nagyon jól tud románul, s tényleg szépen vezeti, ami igaz, igaz. De hogy eddig a cigánné nem volt, s hol volt, s most nagy tizedes, s most nem tudom mi, kurva volt, ilyen hangok vannak, na. S akkor ezt sokan nem fogadják el.[103]

Az a folyamat – és az ezt kísérő, vagy még inkább indukáló ellentétek – amelynek során a jelenések megszervezése, liturgikus kereteinek biztosítása a dicsőszentmártoni görög katolikus egyház egy papjának kezéből a szőkefalvi római katolikus plébános fennhatósága alá került, a „hivatalos" verzió szerint szintén a látnoknő jelenései által legitimálódott. A jelenések alkalmainak a szőkefalvi római katolikus templomba való áthelyeződése – elhallgatva a fent említett ellentéteket és a plébános kezdeti kétkedését egyaránt – utóbb a Szűzanya kifejezett kérésére végrehajtott lépésként jelent meg a papság, és az egyházi értelmezések nyomán sokszor a zarándokok szemében is.

> S akkor a Szűzanya kifejezetten mondotta, hogy Szőkefalván, a szüleihez költözzön ki. Ezért jött ki, mert ő ott volt eredetileg, a nagymamánál. S ott is maradhatott volna tulajdonképpen, de ez volt a Szűzanyának a kérése, hogy költözzön haza. [...] És Rózsika azt mondotta, hogy a Szűzanya választott ki engem, hogy ennek az ügynek a támogatója legyek.[104]

A „hivatalos" értelmezésekben nagy hangsúlyt kaptak ezen kívül a látnoknő naponta fellépő, néhány perces, igen erős csontfájdalmai, amelyeket a plébánosok egyfajta misztikus szenvedésként, csodaként, ebből kifolyólag a látó személyének hitelességét alátámasztó jelenségként értelmeznek. A többnyire este 7 óra körül jelentkező

[102] 63 éves, szőkefalvi, református férfi, 2006. május 22.
[103] 74 éves, szőkefalvi, római katolikus (sz. református) nő, 2007. augusztus 21.
[104] György István plébános, 2007. augusztus 20.

rohamok a lokális egyház interpretációjában a látnoknő önként vállalt[105] szenvedését testesítették meg a bűnösök megváltásáért. Ez a megközelítés a zarándokok körében elsősorban akkor nyert létjogosultságot, amikor néhány alkalommal a fájdalmak nem sokkal a jelenések után jelentkeztek, mintegy a Mária-üzenetek tartalmával – ti. az emberek bűnösök, imádkozniuk és vezekelniük kell – összecsengően. A fájdalmak transzcendens eredetét az is alátámasztotta, hogy a betegségét, fájdalmait egyébként türelmesen viselő Rózsika mindennapi szenvedése adott időpontban való jelentkezésekor szinte öntudatlan állapotba került, több esetben az őt lakásában felkereső zarándokok jelenlétében.

És ezek a fájdalmai hogy voltak?
a: Például ilyenek voltak azok az ötperces lábfájdalmak, amiket háromnegyed hét vagy tíz perccel hét előtt kapott, öt percig tartott. Ötpercesek voltak, és ekkor kellett mondani mellette egy tized rózsafüzért, hogy úgy enyhüljenek a fájdalmai. De ezek olyan, mintha fűrészelnék le a lábaidat. Nem is lehet elképzelni ezeket a fájdalmakat. Mikor utolérte a lábfájdalom, Isten őrizz... még a pap is megállt mise közbe, olyan fájdalmai voltak. S akkor mondtuk a rózsafüzért, s jajgatott, kiabált, jaj Istenem. Mikor ezt meghallottad, azt se tudtad már, mit csináljál.
b: De olyan, máskor olyan türelmes beteg ő. Nagyon, nagy türelmet adott neki az ég. Úgy látszik, hogy ezt a Szűzanya adta, hogy ezt a fizikai fájdalmat ilyen türelmesen viselje. De az, amikor volt ez az ötperces, hatperces, akkor ordított. Teljesen el volt torzulva az arca, minden.[106]

Mindazonáltal az egyház által propagált szövegekben Rózsika mindössze az égi üzenetek, kinyilatkoztatások hiteles közvetítőjeként, és – transzcendenssel való kapcsolatának folyományaként – a gyülekezet kitüntetett, különösen intenzív vallásos életet élő tagjaként tűnt fel. A lokális egyház és a zarándokok vélekedései közti alapvető különbséget az adta, hogy míg az előbbi teológiailag megfelelő, illetve korábbi, történeti példákra hivatkozva objektívnek tűnő kritériumok alapján próbálta alátámasztani a látnok hitelességét, utóbbiak elsősorban számukra a mennyei szférával való közvetlenebb kapcsolatot lehetővé tevő személyként, a természetfeletti erő forrásaként tekintettek rá, csodáit kételkedés nélkül elfogadták.[107] A hivatalos életrajzokban szereplő motívumok természetesen integrálódtak a zarándokok azon elképzeléseibe és

[105] A látnoknő elmondása szerint a Szűzanya már a magánjelenések során tájékoztatta őt az emberiséget fenyegető, közelgő katasztrófákról – amelyeket később titkokként nyilvánosságra is hozott –, ezért Szűz Mária kérésére önként vállalta a mindennapi szenvedést a bűnös lelkek megmentéséért (Molnár 2002, 17).

[106] 43 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő (a) és 70 éves, szőkefalvi, római katolikus nő (b), 2010. augusztus 22.

[107] Vö. Kleinberg 1992, 8.

gyakorlataiba, amelyek a látnoknőt *élő szent*ként azonosították. Rózsika szentasszony identitásának kialakításában ugyanakkor sokkal fontosabb szerepet játszottak azok a paraliturgikus gyakorlatok, amelyeket az egyház nem tudott, és valószínűleg nem is akart az intézményes kultuszba integrálni. A kegyes életvitel és a látás képessége mellé ugyanis a látnoknő „fokozatosan fölvette a mennyei áldást az emberek felé közvetítő élő szent szerepét."[108] Mediátori gyakorlatának e megnyilvánulásai azonban szinte minden esetben a jelenések liturgikus keretein, és az általuk kijelölt „szent időkön" kívül, a hétköznapokban zajlottak.

A látnoknő házánál tartott első néhány jelenésen még minden zarándok számára elérhető volt az a – korábban említett – lehetőség, hogy egyéni problémáikra, kérdéseikre Rózsika közvetítésével égi választ kapjanak. Noha az egyházi keretek között lebonyolított, több tízezres tömegeket megmozgató nyilvános jelenések alkalmával ez nyilvánvalóan nem volt többé lehetséges, a gyakorlat tovább élt, bár kissé módosult formában. Rózsikát a későbbiekben naponta keresték fel emberek személyesen vagy telefonon, akik magánéleti vagy egészségügyi problémáikra reméltek megoldást. Az asszony imádságot, rendszeres böjtöt írt elő mindenkinek, valamint a *Szűzanya különleges áldását*[109] adta a hozzá fordulókra, illetve imáiba foglalta a hívek kéréseit, kérdéseit, hathatósan közvetítve azokat Szűz Máriához. Az áldásformulát a látnoknő elmondása szerint egy jelenés alkalmával tanította neki a Szűzanya, s ezzel együtt megajándékozta a legkülönfélébb betegségek gyógyításának képességével is.

És ez az áldás, ez hogy volt, hogy Rózsika tudja ezt az áldást osztani?
A Szűzanya engedte meg.
De eljött, és akkor mondta, hogy...
A Szűzanya tanított.
És akkor azt a betegeknek?
Aki kéri.
És segít mindenkinek?
Igen. Például a kórházba volt egy néni. Egy idős néni, 78 éves. És ilyen szívinfarktot kapott. És levitték az intenzívre. S hát ahogy vitték mellettem el, vetettem a Szűzanya keresztjét. Másnap már a lábon volt. Már lábon volt! Béhozták a szalonba, már beszélt.[110]

Az áldás – égi adomány révén – különösen erős természetfeletti erővel bír, akár térben igen távol levő személyek is kérhetik, telefonon keresztül.

[108] Pócs 2008, 490.
[109] Az áldás teljes szövegét az 4. számú mellékletben közlöm.
[110] Marián Rózsika, 2010. augusztus 18.

És azt mondtad, hogy áldást tud adni Rózsika telefonon is... ezt hogy kell elképzelni?
Igen, persze. Úgy adja, mintha rendes élőbe neked adná!
De az mégse személyesen van...
Hát dehogynem, de úgyis érvényes! Telefonon is. Hány beteg kérte, még mikor internálva volt a kórházba, vagy műtötték, s mindenkire áldást adott. Aki nem tudott eljutni hozzá, mindenkinek telefonon keresztül adta az áldást. Hogyne! Én mikor éreztem, hogy folynak a könnyeim, mer annyira melegség öntött el, minden. Nagyon nagy ereje van ennek a Szűzanya áldásának. Mindenesetre úgy telefonon keresztül, mintha személyes élőbe van.[111]

Rózsika gyógyító képességének természetfeletti eredetét különös nyomatékkal bizonyítják azok az esetek, amelyekben természetfeletti szereplők felett gyakorol kontrollt.[112] A látnoknő számos esetben vállalt ugyanis – gyógyító tevékenységének részeként – ördögűzői szerepet. Néhány, a jelenések alatt, a templomban jelentkező megszállottság-eset után azonban a plébános jobbnak látta, ha ez a gyakorlat kizárólag a látnoknő házánál, az egyház hallgatólagos beleegyezésével zajlik. Noha a lokális egyház képviselői sokszor maguk irányították az őket ilyen ügyekben megkereső zarándokokat a látnoknőhöz, még kifejezett kérdésemre sem tettek említést a gyakorlatról, és a látnoknő is csak meglehetősen szűkszavú választ adott.[113] Ennek ellenére a zarándokok számtalan ezzel kapcsolatos történettel szolgálnak:

Volt egy jelenésen, a templomba, mikor volt egy jelenés, és volt egy ilyen megszállott leányka. Egy lány, nagyon csúnyán csinált a templomba. Reszketett, üvöltött, verte a földhöz magát. És akkor Rózsikát odavitte a plébános úr, és rátette így a kezét és lecsillapodott.

Rögtön, ahogy hozzáért?
Igen. Hát még azután még vergődött egy kicsit, de Rózsika még mondta az imát, s azután helyrejött, megnyugodott így rendesen. Na, ez volt egy jelenéskor.[114]

És tényleg, a harangozó asszony mesélte nekem, hogy mise közben, hogy ők ott imádkoztak a Szűzanyához, s az egyik román lány kapott egy ilyen krízist. Üvöltözött, és tényleg ördögöt űzött belőle Rózsika.

[111] 43 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2010. augusztus 22.
[112] Vö. Stark-Arola 1998, 85–86.
[113] Peti Lehel 2006-ban több órás interjút készített Marián Rózsikával, amelynek egy részét – köztük ördögűzéses esetekről szóló beszámolókat – 2009-ben publikálta (Keszeg–Peti–Pócs 2009, 237–239). Lásd továbbá Peti 2010a és Peti Lehel *Látomások, vallási megtérés és megszállottság. A transzcendenssel való kommunikáció egy erdélyi faluban* címmel jelen kötetben közölt írását.
[114] 70 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2010. augusztus 22.

Hogy odament és imádkozott, vagy hogyan?
Igen. És utána abbamaradt a lánynak. Ezt mondta a harangozó asszony, hogy meglepődött mindenki. Még talán valakit nyakon is ragadott, ez a... állítólag az ördög elhatalmasodott rajta, aztán nem tudom, mi lett a vége.[115]

Szintén fontos megemlíteni azokat a – hivatalos kiadványokban nem szereplő – elragadtatásokat, melynek során Rózsikát a mennyországba, a purgatóriumba és a pokolba vitték az égiek.[116] Ezek a történetek a zarándokok között szájról szájra jártak, egyre színesedtek, szintén a látnoknő szentségét, és – elsősorban a purgatóriumban megélt élmények révén – az üzenetek hitelességét, fontosságát támasztották alá.

És az igaz, nekünk mondta valamelyik zarándok, hogy Rózsika egyszer járt a mennyországban, vagy megmutatta neki a Szűzanya?
Igen. Láthatta a tisztítótüzet és a mennyországot.
És az hogy volt, te tudod? Ez ilyen elragadtatás volt?
Igen, igen. Nem álom, ejsze el volt ragadtatva, ha jól értettem. És nagyon megdöbbent a tisztítótűzben hogy mennyien szenvednek, és azér kérik az imákat, hogy sokat a tisztítótűzben szenvedő lelkekért, hogy nagyon sokan szenvednek és nem mehetnek addig Isten szent színe látására, amíg nem róják le azt az adósságot, amit. És azért mondta, hogy imádkozzon nagyon sokat a tisztítótűzben szenvedő lelkekért.
És mondta, hogy milyen? A mennyország, mondjuk, hogy néz ki?
Hú, hát onnan nem is akart eljönni! Azt mondta nem, nem. Istent nem látta, de a hangját hallotta, hogy vissza kell még jöjjön, mer neki itt még küldetése van, még nem lehet.[117]

Na, olyasmit látott Rózsika, hogy a tisztítótűzben... és mutatta... hogy a Szűzanya megmutatta neki úgy a tisztítótüzet, s olyan kinyújtott karokat. És úgy hozzájuk akart nyúlni, s azt meg a Szűzanya nem engedte.
Ezt így álmában látta?
Hogy ez mennyire volt álma... nem lehet tudni, hogy álma volt, vagy hirtelen kóma vagy rövid kóma, vagy minek lehet ezt nevezni. Ez egy ilyesmi lehetett, valamennyi idő alatt. Ezt így nekem elmondta, úgyhogy nagyon kérte, hogy az imát a tisztítótűzben szenvedő lelkekért. S azt mondta, hogy a Szűzanya ezt azér mutatta meg, hogy minél többet kell imádkozni a megholt lelkekért.
És akkor csak a tisztítótüzet mutatta meg neki?

[115] 45 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2006. május
[116] Rózsika látomásairól további szövegeket közöl Peti Lehel: Peti 2010a, 45–47, illetve *Látomások, vallási megtérés és megszállottság. A transzcendenssel való kommunikáció egy erdélyi faluban* című, jelen kötetben szereplő tanulmányában.
[117] 43 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2010. augusztus 22.

Rózsika ennyit mondott nekem.
Igen, mer ez ugye nincs leírva sehol.
Nem, ez mostanába, nem nagyon is rég történt. Úgyhogy ilyen is volt.[118]

Amint arról már szó esett, a látomások és csodák legitimációjának fontos részét képezte a hasonlóságok keresése más kegyhelyeken történt eseményekkel. A látnoknő szintén törekedett arra, hogy ezekhez a mintákhoz alkalmazkodjon. Családtagjai, barátai gyakran felolvastak neki a magyarországi és külföldi kegyhelyek látomásairól, látnokairól szóló kiadványokból, ezen kívül az őt felkereső zarándokoktól is számos történetet hallott. Több esetben más romániai és magyarországi kegyhelyek látói is ellátogattak hozzá. Mediátori működésének talán legérdekesebb mozzanata, hogy – saját legitimitásának, mennyei kiválasztottságának biztos tudatában – a Szűzanya segítségével képes volt felismerni a „hamis prófétákat", tehát azokat a látnokokat, akik nem hitelesek, látomásaik nem az égiektől erednek.[119] Úgy gondolom, ez a gyakorlat a hasonló időpontban keletkezett, hitelesítésre váró kegyhelyek látnokai közti rivalizálásnak is szemléletes példáját nyújtja. Hiszen Rózsika például a közeli Szilágynagyfalu látnoknőjét is csalónak bélyegezte, akit azonban a Szőkefalvát látogató zarándokok közül többen is rendszeresen felkerestek. Ebben a szituációban a szőkefalvi látnoknő égiek által sugalmazott ítéletének a kételkedőket sújtó büntetőcsoda ad még nagyobb nyomatékot.

Akkor tehát voltak ilyenek, hogy Rózsikától kérdezték, hogy valami hiteles-e?
a: Hát volt, volt. Mi is megkérdeztük, például ezt a csíkszeredai Marikát, annak hívták, vagy hogy hívták? Annak egy olyan sugallata volt, Jézussal beszélt. Volt a sükösdi Marika, az is beszélt vagy két órát, de én azt nem fogadtam el.

Hol, a templomban?
a: Igen.
És mit mondott?
a: Hát mesélt, hogy ő hogy éli át ezt a...
b: Hát Magyarországon is úgy nőnek ki ezek, mint a gombák a föld alól. Meg minthogy volt az a nagyfalusi, hát nem feldobta a patáit!
a: Meghalt?
b: Meg, remélem, hogy fog égni a pokolba!
Miért, az se volt igaz?
b: Nem, mer falcs volt az is. Hát kidobolta magával ilyent, hogy ő látnoknő, s akkor van egy lelki atyja, és ő egyből a Szentháromsággal beszélt. Aztán odacsődítette az embe-

[118] 50 éves, mikefalvi, római katolikus nő, Mikefalva, 2010. augusztus 21.
[119] Erre vonatkozó szöveget közöl Peti Lehel is: Keszeg–Peti–Pócs 2009, 239–240.

reket, mind mentek onnan tőlünk Vásárhelyről is. Mikor jöttek nekem az üzenetekkel, mondom, menj el innen, mer megcsaplak vele!
De honnan tudod, hogy az nem igaz?
b: Hát kellet, hogy megkérdezzem a Rózsikától, de én is éreztem. Én is érzem, hogy nem volt igaz. De hogy azok hogy tudnak ilyen hazugságba élni? S az a pap, mikor együtt élt a pappal, most már megmondom az igazat. Akkor azt hiszed te, hogy az látnok, vagy van valami ottan?
a: Hát ők ketten elindították, hogy gazdagodjanak meg, kész!
b: Hát azér mondom, hogy falcsok voltak, s az Istennek most már elege volt az ilyenekből. Egy ismerősöm volt ottan. S Rózsika megmondta, s én is mondtam neki. S mikor arra ment a kocsival, már kétszer, hogy majdnem ákcsidentet csinált, kétszer majdnem balesetet csinált, mikor arra ment az úton. Már az akkor egy jel volt, hogy ne menj arrafele, mer amikor megérkezett a templomba... azt mondja, hogy ő soha életébe, de ő olyan rosszul volt a templomba. Olyan kellett, hogy menjen onnan. Hát kérdem tőletek: egy templomba te rosszul vagy, mikor bemész? Fel kell töltődjél, lelkileg jól érezzed magad, mint Medjugorjéba, hogy repüljél. Ez mikor bement, majdnem kiájult, ki kellett menjen, olyan rosszul lett. Férfiember létére.[120]

Marián Rózsika tehát látói, prófétai szerepköre mellett az idők során sikeres, sokoldalú vallási specialistává vált. Azon kívül, hogy a zarándokok a Szűzanya kinyilatkoztatásainak hiteles közvetítőjeként tekintettek rá – személyén keresztül közvetlen kapcsolatba léphettek az örökkévalóval[121] –, a lelki gondozó, gyógyító, ördögűző szerepét is felvállalta.[122] Meg kell azonban jegyezni, hogy ilyen irányú működését jóformán minden esetben a látomásainak keretet biztosító liturgikus alkalmakon kívül végezte, elsősorban az őt felkereső zarándokok csodaváró igényei nyomán.

„Szentségéről" a lokális egyház által kiemelt látható jelek tanúskodtak a szemlélő számára: intenzívebb vallásosság, látomások, a viselkedés megváltozása, engesztelésül vállalt önsanyargatás – egytől egyig olyan dolgok, amelyek valamilyen módon az átlagember fölött állóként tüntették fel személyét.[123] A közösség egy része ennek nyomán kiterjesztette a szentemberről/szentasszonyról alkotott elképzeléseit, elvárásait

[120] 70 éves, szőkefalvi, római katolikus nő (a) és 43 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő (b), 2010. augusztus 22.

[121] Goodich 1992, 206. A szerző hasonló megállapítást tesz a középkori szentek alapvető szerepét illetően.

[122] Orosz István önéletrajzához írt bevezető tanulmányában Bálint Sándor a szentember típusáról beszél, amiben számos különféle készség és hagyomány ötvöződik (Bálint 1942, 15–16).

[123] Kleinberg 1992, 149. Limbacher Gábor szintén ezeket a legfontosabb jegyeket jelöli meg az általa vizsgált szurdokpüspöki szentasszony jellemzésében. (Limbacher 1998, 166–170.) A „szentség" jegyeinek kulturális meghatározottságáról lásd Vauchez 1997, 427–429.

a látnoknőre, és olyan „szent szituációkba"[124] hozta, amelyekben a tőle elvárt szerepnek való megfelelés nyomán személye a csodák egy újabb forrásaként értelmeződött. Bár a látnoknő csodái nem feltétlenül voltak olyanok, amelyek a lokális egyház szemében is kiállták volna a hitelesség próbáját, a zarándokok hittek bennük, hiszen éppen az ő – az intézményesített formák által nem minden esetben kielégített – igényeik hozták létre őket.

Ezeket a történeteket vizsgálva már csak azért sem hagyható figyelmen kívül a közösség – ez esetben a Rózsikához bizonyos mágikus jellegű szolgáltatásokért forduló zarándokok –, mert a látnoknő csak „a tőle elvárt tevékenységek lévén válhatott sikeres közvetítővé."[125] Noha személye a nyilvános jelenések alkalmainak mindenképpen legfontosabb szereplője volt, a lokális egyház által bevezetett liturgikus gyakorlatoknak (keresztútjárás, szentségimádás, engesztelés, szentmisék) ő csak mintegy mellékszereplője lehetett, így „működési alkalmai" a jelenések időtartamára korlátozódtak. Bár ezeken az eseményeken is elvárták, hogy különböző rituális cselekedeteket hajtson végre – a zarándokokkal közös ima, áldásosztás – a személyéhez kötődő csodák valódi forrásának a látnoknő egyházi kereteken kívül folytatott működése bizonyult.

Hogy a kegyhelyhez kapcsolódó csodák között mennyire fontos helyet foglalnak el a kifejezetten a látnoknő működésének, közbenjárásának tulajdonított esetek, azt jól mutatja a következő, rendhagyónak nevezhető napcsoda-élmény, amelynek során egy zarándok szentek vagy különböző vallási jelképek helyett a látnoknő fejét látta a Napban megjelenni.

> Hát itt még két szép nagy férfi volt, s akkor kihívtak engem is. S azt mondták, hogy na most tetszik nézni a Napra. Most a Napon nézzük meg, mer valami mutatkozik, amikor beszélik Rózsika.
>
> *És a Napba látott valamit a néni?*
> Hát a Napba annyit láttam, hogy egyszer, mint egy fej, tetszik tudni...
> *Milyen fej?*
> Ilyen, mintha Rózsikának lett volna a feje. S aztán egyebet nem láttam.[126]

[124] Kleinberg 1992, 7. A szerző „szent szituációknak" nevezi azokat a helyzeteket, amelyekben egy adott személyt közössége szentként jelöl meg, illetve viselkedését szentséges (szentekre jellemző) viselkedésként értelmezi.

[125] Kleinberg 1992, 154. A középkori élő szentek és követőik közti viszony relációjában.

[126] Szőkefalvi, református nő, 2006. május 22.

4.4 A CSODA KÖZÖSSÉGE – A KÖZÖSSÉG CSODÁI

Amint a fentiekből is látható, a kegyhelyhez kapcsolódó csodatörténetek a jelenségek igen széles skáláját foglalják magukba. Az eddigiek során azt vizsgáltam, hogyan alakította ki az egyház – a jelenések liturgikus kereteinek biztosítása, illetve a csodákat részben bemutató és értelmező kiadványok közrebocsátása által – a kegyhelyen történő csodák egyfajta kontextusát, illetve, hogy a látnoknő sokoldalú vallási specialistaként való működése milyen, egyházi kereteken kívül eső további csodák forrása volt. A kegyhelyhez kapcsolódó csodatörténetek vizsgálatában ugyanakkor rendkívül fontos azok közösségi kereteinek bemutatása, hiszen e történetek egyéni jellege mellett a kollektív reprezentációk és elvárások is nagy hatást gyakoroltak tartalmukra.

A „csoda dinamikájának" lényegi része – a csodásnak tekintett események elsődleges forrásának áthelyeződése mellett –, hogy annak formája, tartalma is egy folyamatos kollektív konstrukció eredménye. A szőkefalvi kegyhelyhez kapcsolódó történetekről is elmondható, hogy – részben az egyházi értelmezések mentén – egy folyamatos közösségi diskurzus során alakultak, változtak. Az alábbiakban azokat a legfontosabb fórumokat veszem számba, ahol a hívek megoszthatták egymással élményeiket, illetve példát kívánok hozni arra, hogyan formálódik egy-egy csodásnak tekintett esemény észlelése, értelmezése annak közösségben való megjelenítése során.

A kegyhelyen történő, vagy ahhoz kapcsolódó csodás események narratívumai az első nyilvános jelenések óta terjedtek a hívek között szóban. A zarándokok természetesen elmesélték az otthonmaradt rokonoknak, ismerősöknek a Szőkefalván tapasztaltakat, emellett a jelenések alkalmai is keretet biztosítottak az ország legkülönbözőbb pontjairól érkezett emberek történeteinek „kicserélésére". A kegyhelyet látogatók egy idő után kezdtek igényt támasztani arra, hogy a különösen látványos és sokak által ismert csodatörténeteket a jelenések alkalmával összegyűlő teljes zarándoktömeg hallhassa, hogy ezáltal is erősödjön az esemény során nyerhető kegyelmek bizonyossága.

A személyesen tanúsított gyógyuláscsodák hitelesebbnek is bizonyultak a zarándokok számára, mint a közszájon forgó történetek, hiszen ezekben az esetekben a csoda alanyának teste maga is bizonyságul szolgált – gyógyultnak mutatkozott.[127] Érdekes módon idővel ennek is a helyi plébános biztosított keretet, amikor engedélyezte, hogy az erre igényt tartó zarándokok ún. *élő tanúságtételek* formájában számoljanak be élményeikről. A gyakorlat fontosságát mutatja, hogy sokan máig emlékeznek a templomban, nyilvánosan elhangzott beszámolókra, és a szőkefalvi kegyhelyhez kapcsolódó csodákról szólva saját élményeik helyett elsősorban ezeket említik meg. A nyilvánosan előadott történetek egyúttal arra is szolgáltak, hogy a kétkedőket is meggyőzzék a kegyhely és a csodák hitelességéről.

[127] Andrić 2009, 214.

És akkor volt egy budapesti mérnök, akit én hallottam tanúságtételt tenni, még benn voltak a jelenések a templomba.

És úgy álltak föl és elmondták a tanúságtételt?

Igen. Odaadta a pap a mikrofont neki, s akkor mondta az orvos, hogy neki el volt törve az egyik karja. Már nem voltam olyan figyelmes, hogy melyik, mer rég volt az. Egyik karja két helyen. Többször műtötték, szeg volt beletéve, semmiképp nem jött helyre és fájt neki. Gyula bácsin keresztül, hogy jött Szőkefalvára, s akkor ő is eljött. S akkor Rózsika persze neki is ajánlotta a böjtöt s az imát, s ajánlotta, hogy a fürdővizébe csepegtessen, ne sokat, csak egy pár cseppet, és abba fürödjön. S azt mondta, hogy a harmadik fürdés után neki teljesen meggyógyult a karja. Se fájdalma, semmije nem volt, s visszament az orvoshoz, s mondta, hogy itt van, né, vegye ki azt a szöget, vagy nem tudom, mi volt beletéve. Mer neki már nem fáj a karja, röntgen alá tették, s teljesen meg volt javulva a karja.[128]

A tanúságtételek a lokális egyház szempontjából is meghatározott szerepet töltöttek be. A helyi papság jóformán a nyilvános jelenések elkezdődése óta törekedett arra, hogy az alakuló kegyhely elnyerje a hivatalos egyházi elismerést. A vizsgálat elindításához viszont elsősorban a hívek által megfelelő módon tanúsított és dokumentált, lehetőség szerint orvosilag és teológiailag is alátámasztható csodákra volt szükség, így a helyi plébános engedélyezte a gyakorlatot. Kezdeti tartózkodása, a jelenések valódiságának nehezen bizonyítható volta miatt érzett félelme azonban végigkísérte az eseményeket. Emellett mindvégig igyekezett ellenőrzése alatt tartani az eseményeket, ügyelve arra, hogy minden a felsőbb egyházi hatóságok akarata szerint folyjon. Néhány hónappal azután, hogy részletesen beszámolt feletteseinek a Szőkefalván történő eseményekről, az érsek körlevélben ismertette az eseményeket szervező papsággal és a hívekkel a jelenésekkel kapcsolatos hivatalos egyházi állásfoglalást, melynek teljes szövege a következő:

Szám: 612-2000 A szőkefalvi állítólagos jelenésekről

Marian Rózsika szőkefalvi hívünknek 1995 óta vannak állítólagos látomásai. Az utóbbi időben nagy nyilvánosság előtt éli át a Szűzanya állítólagos jelenéseit. Az illetékes Egyházmegyei Hatóság csak a jelenések sorozata megszűntekor nyilatkozhat az előírt egyházi vizsgálat után.

Ezért kérem T. Testvéreimet, hogy tartózkodjanak minden olyan szentbeszédtől vagy cselekedettől, amely az állítólagos jelenéseket mint biztosan természetfölöttit mutatná be. Engedélyeztem a nyilvános istentiszteletet a plébániatemplomban, az állítólagos jelenésekkel kapcsolatban, de attól függetlenül. Az istentisztelet és közös ima mindenben kövesse Egyházunk előírásait. Az eseményeket figyelemmel kísérem, hogy mindenben

[128] 62 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2010. augusztus 16.

> Egyházunk szellemében és a lelkek javára történjék. Kerüljünk mindent, ami szektás jellegű, vagy nem egyeztethető össze hitünk és erkölcsünk tanításával.[129]

Az érsekségtől kapott utasítások fényében tehát a szóban terjedő csodatörténetek hitelessége központi kérdéssé vált a helyi egyház képviselői számára – ez vezetett végül oda, hogy a plébános megtiltotta a jelenések alkalmával történő *élő tanúságtételeket.*

> Az elején kezdtünk ilyent is el, hogy tegyenek élő tanúságtételt, de aztán egy idő után megszüntettem, mert...
> *Miért?*
> Azér, mert voltak hamis tanúságtételek.
> *Hát azt honnan lehet kideríteni?*
> Hát én például egyet úgy derítettem ki, még a jelenések alatt, hogy jött egy nő, és aszondja, hogy ő is el akarja mondani, hogy a szemével volt beteg, nem látott, és itt a Szűzanya kérésére meggyógyult, és az áldott vízzel mossa és tökéletesen meggyógyult. És akkor elővettem így hirtelen az oltárról egy papírt, hogy tessék felolvasni. És úgy nagy nehezen tudott olvasni, nem azért, mert nem tudott olvasni, hanem mer nem látta. És akkor énnekem kicsit olyan furcsa volt, hogy azt mondja, hogy teljesen meggyógyult és jól lát, közbe a betűket nem látta. Tehát ő valamit gyógyulhatott, én nem azt mondom, hogy nem gyógyult, de az, hogy ő nekem kiáll, s ő kezd mondani, hogy vele mi történt, lehet, hogy nem igaz. S akkor én, akkor az embereket becsapjuk ezáltal, félrevezetjük. Tehát ezért nem akarom a személyes tanúságtételt, hogy nem tudom ellenőrizni. Előtte, mielőtt elmondom. És akkor bárki bármit mondhat, hogy ő ilyen csoda, olyan csoda... És akkor ő elmondja, lehet, hogy én utána kiderítem, hogy nem igaz, akkor a sok embernek hogy mondjam meg, hogy gyertek vissza, mer ez nem volt igaz, még egyszer hirdessem ki. Tehát ezért nagyon óvatosak vagyunk ilyen szempontból. [...] És akkor ez furcsa volt és mondtam, hogy több tanúságtételt... élő tanúságtételt nem teszünk, hogy ne legyen az, hogy ezekkel akarjuk esetleg idecsalni az embereket. Hogy né, milyen sokan gyógyulnak meg, s mondják, hogy így meggyógyultam, s ilyen meghallgatás, s akkor kezdnek tódulni az emberek. Én ezt nem akarom, hanem azt, hogy valóban belső hívás legyen.[130]

A nyilvános tanúságtételek megszűnése természetesen nem jelentette a csodákról szóló közösségi diskurzusok végét. Azon túl, hogy a hívek továbbra is megosztották egymással élményeiket, a folyamatba hamarosan az eseményeket szervező lokális egyház is bekapcsolódott. A zarándokok sok esetben spontán szerveződő csoportjainak igénye nyomán ugyanis az egyházi értelmezések ideológusa, dr. Molnár Gyula – gyakran a szőkefalvi plébánossal együtt – olyan csoportos beszélgetéseket

[129] Az érseki körlevél szövege a plébánián archivált hivatalos iratok közül származik.
[130] György István plébános, 2008. május 16.

szervezett, amelyek elsődleges célja a hívek élményeinek megvitatása, azoknak egymással és más kegyhelyek csodáival való összehasonlítása, illetve értelmezése volt. Ezek a beszélgetések a búcsúk és engesztelések napjain, többnyire a plébánián zajlottak, alkalmanként 10-20 zarándok részvételével. A hívek itt nemcsak egymással oszthatták meg történeteiket, hanem dr. Molnár Gyula értelmezése nyomán egy szélesebb, számos ismert nemzetközi zarándokhelyet magába foglaló narratív sémába is integrálhatták azokat.

Szólni kell ezen kívül azokról a csodákról, amelyek jellegüknél fogva közösségben, az egymással megosztott, transzcendens eredetűnek vélt tapasztalatok nyomán születnek és alakulnak. Itt elsősorban a napcsodára, illetve a hívek által a jelenések ideje alatt tapasztalt más, a Szűzanya jelenlétét jelző csodás motívumokra kell gondolni. Ezen jelenségek észlelése minden alkalommal közösségben, a jelenések ideje alatt történt. Azon kívül, hogy a liturgikus cselekményeket lebonyolító papság gyakran felhívta a figyelmet a napcsoda tényére, a zarándokok szintén igyekeztek a körülöttük állókat – ismerősöket és ismeretleneket – bevonni élményeikbe.

> *S mit lehetett olyankor látni, ha jártak föl?*
> Hát Rózsikát, ahogy beszélt a Szűzanyával. S a napcsodát, azt láttam.
> *Na, az milyen?*
> Hát úgy olyan, hogy én a mellettem álló egyszer... nem is tudom, hogy történt, egy idegen mellett álltam, olyan tiszta kékes, s olyan sárgás a keze, s a ruhája, s aszongya, magának is. Úgyhogy nekem is az egész arcomat el, s aztán láttuk, hogy úgy néztünk a Napra, aztán úgy verődött a fény. Meg olyan, mint a balon, úgy ment föl a levegőbe, s a templom körül.[131]

Az ehhez hasonló, közösen észlelt csodák azonban viszonylag ritkák, hiszen a Napban számtalan különféle „jelet", vallási szimbólumot lehetett látni. A tapasztalatok egymással való megosztása inkább azért lényeges, mert ezúton az ember képes bevonni társait saját csoda-észlelésébe. 2010-ben alkalmam volt megfigyelni, ahogy asszonyok egy csoportja a keresztúti ájtatosság alatt a Nap szokatlan mozgását, vibrálását érzékelte. Korábbi élményeik, olvasmányaik alapján a jelenséget napcsodaként azonosították, és fennhangon, közösen értelmezték a látottakat, egymást kijavítva, kiegészítve. Ugyanakkor az is előfordult, hogy valamely, kezdetben csak egyikük által észlelt mozzanatot – például, hogy a Nap feléjük közeledett, vagy színt váltott – beszámolója nyomán később társai is észleltek. Az ilyen beszámolók tehát egyrészt segítettek a híveknek, hogy egyes saját élményeiknek megfelelő értelmezési keretet találjanak, másrészt sok esetben további csodákat implikáltak.[132]

[131] 68 éves, mikefalvi, római katolikus nő, Radnót, 2010. augusztus 15.

[132] Vö. Sigal 1989, 87. A szerző a középkori ereklyéknél bekövetkezett gyógyuláscsodák kapcsán

A napcsoda mellett a jelenések ideje alatt tapasztalt gyakorlatilag bármilyen szokatlan tapasztalat jelezhette Szűz Mária jelenlétét: illatok, természetellenes csend, egy-egy fuvallat, hidegrázás vagy éppen melegség-érzet, különböző egyénileg megélt látomásélmények stb. Erre irányuló tapasztalataikat a zarándokok szintén gyakran megosztották egymással, melyek aztán gyakran – mintegy az egyén által észlelt csodás jelenségek további alátámasztására, kiegészítésére – gyakran beépültek társaik beszámolóiba is.

> De meg az én barátnőm azt mondja, hogy mikor jött a Szűzanya, csak annyit látott, hogy az angyalok... angyalokat látott.
> *Igen?*
> Hogy kísérik a Szűzanyát. Érdekes volt.[133]

> Hát egyszer olyan színes volt... De azt is mindenki másképpen látta. Napcsoda volt. Egyik órát látott, a másik angyalt látott, a másik színeket.
> *És maga is látott ilyet?*
> Én láttam a Napot, hogy színbe volt, de aztán én nem láttam se galambot, se órát, de mások láttak.[134]

A kegyhelyen megtapasztalt csodák narratívumai így szemlélve túlmutatnak az egyénen, hiszen az elmesélés, a közösséggel való megosztás aktusa révén az egyes elképzeléseket, élményeket az egyén megosztja a közösséggel, és fordítva.[135]

Ugyanakkor létezik a csodáknak egy olyan típusa is, amelyet ismerőseikkel, családtagjaikkal gyakran megosztanak ugyan a kegyhelyet látogatók, ám idegeneknek – például az általuk tapasztalt csodás eseményekről érdeklődő kutatónak – ritkán beszélnek róluk. Ezek azok az apró, „hétköznapi csodák", az egyén életében bármilyen téren bekövetkezett szerencsés fordulatok, melyeket megélőik minden esetben transzcendens segítségnek tulajdonítanak, ám a „látványosabb" csodatörténetek mellett nem tartják említésre méltónak őket.[136] Csodaként általában a legszorosabb értelemben az olyan esetekre utalnak, amikor például egy gyógyíthatatlannak vélt beteg állapota megjavul, de tulajdonképpen minden imameghallgatás, a létező kondíciók pozitív irányú változása – rég nem látott családtag hazatérése, haragosok kibékülése, anyagi természetű problémák megoldódása – is értelmeződhet csodaként.[137]

megjegyzi, hogy számos, más zarándokok jelenlétében történő gyógyulást újabb hasonló csodák követtek.

[133] Kecskeméti, római katolikus nő, 2006. június 17.

[134] 74 éves, szőkefalvi, római katolikus (sz. református) nő, 2007. augusztus 21.

[135] Vö. Nie 1996, 133.

[136] Vö. Apolito 1998, 195.

[137] Apolito 1998, 193–194; Dubisch 1990, 124–125.

> Hát most anyagilag is gond, hogy eljöjjek, nagy család mellett nem tudok. Én nyugdíjas vagyok, s a család mellette... nehéz, anyagilag nagyon nehéz. De valahogy mindig kerül, a Szűzanya ejsze kifizeti. Tudod, milyen érdekes! Most is, tegnap még nem tudtam, hogy jövök-e. Kati szokott fizetni, s most mondta, hogy nem tudja, én meg mondtam, hogy nem tudok jönni, nem tudom a családból most ezt kihúzni, s aztán az uram nem enged, s énnekem ki fizeti? S aztán mégis került. A Szűzanya ilyen, hogy elrendezi, hogy pontosan akinek. El kellett jönni.[138]

Szűz Mária kultusza többek között éppen annak köszönheti – a középkor óta jóformán töretlen – népszerűségét, hogy csodái sok más szenttel ellentétben bárkinek, szinte bárhol elérhetőek; illetve csodatevő erejét mindenfajta emberi szükséglethez lehet kapcsolni: bármilyen nehézségen tud segíteni.[139] Ebből természetesen az is következik, hogy a neki tulajdonított csodák mindig szoros összefüggésben állnak annak a társadalomnak, illetve azoknak az egyéneknek a vágyaival, szükségleteivel, ahol, akik ezeket megélik.[140] Ezekről a „hétköznapi csodákról", illetve arról, hogy milyen sok különböző esemény értelmeződhet egyéni meggyőződés függvényében csodaként, csak akkor kaphatunk pontosabb képet, ha egy-egy személy teljes életútjának tükrében vizsgáljuk azokat.

4.5 Két életút a csodák tükrében

A következőkben két ember életútjának vázlatos bemutatásán keresztül elsősorban csodafelfogásukat, illetve a csodák mentalitásukban betöltött szerepét igyekszem megragadni. Noha a csoda, mint olyan, alapvetően valamiféle pozitív fordulópontot jelez az egyén életében, előfordulhat – amint azt látni fogjuk –, hogy minden élettörténeti fordulópontot[141] egy-egy csodás esemény jelöl, ahol az egyes történések mintegy egymást magyarázzák, kontextualizálják, a csodák sajátos univerzumát megalkotva.[142]

[138] 51 éves, csíkszeredai, római katolikus nő, 2007. augusztus 17.

[139] Ward 1987, 162–163.

[140] Vö. Goodich 1995, 2–3; Ward 1987, 215.

[141] David Mandelbaum fogalmát kölcsönözve. Mandelbaum élettörténeti fordulópontoknak az olyan jelentős életeseményeket nevezi, amelyek határkövekként szakaszolják az életutat (Mandelbaum 1982).

[142] Joggal merülhet fel a kérdés, vajon egy ilyenfajta életút-szemlélet nem csak az egyébként is csodatörténetekre fókuszáló kutató konstrukciója-e. Ennek azonban éppen a fordítottja történt jelen esetben. A fejezetben szereplő mindkét személlyel „gyűjtési szituáción" kívül, véletlenül találkoztam, s amint beszédbe elegyedtünk, mindkét esetben ők maguk kezdtek el életükről, az életútjukat átmeg átszövő csodás eseményekről mesélni. Az így feltáruló sajátos csoda-értelmezések adták az ötletet, hogy történeteiket később – ezúttal már célirányosabb beszélgetések keretében – rögzítsem, és dolgozatomban felhasználjam.

Mindkét itt bemutatott asszony szoros kapcsolatban áll a szőkefalvi kegyhellyel és a látnoknővel, s ezt mindketten életük egyik meghatározó szegmensének tartják. Egyikük egy marosvásárhelyi asszony, akinek az első nyilvános jelenés alkalmával a Szűzanya sajátos küldetést, új életcélt adott. Ebből fakadó kiválasztottság-tudata tükrében egész korábbi életútja Szűz Mária csodáinak sorozataként értelmeződik, amelyek határozott irányba, a csodás fordulatok végpontját jelentő szőkefalvi kegyhely felé mutatnak. A másik személy egy, a Szőkefalvával szomszédos Mikefalván élő mozgássérült hölgy, aki számos kegyhelyen járt, mielőtt – utolsóként, az életében bekövetkező csodás fordulat beteljesüléseként – a szeme előtt megszületett volna a szőkefalvi.

David Mandelbaum szerint egy élettörténeti fordulópont akkor válik teljessé, amikor az egyén „újfajta szerepeket vállal, új kapcsolatokba kerül másfajta emberekkel, és új én-tudatot alakít ki."[143] A fordulópont egyetlen esemény vagy tapasztalat folytán, „egy csapásra", vagy fokozatosan is bekövetkezhet, s az egyes életszakaszok a fordulópontot követő adaptáció révén válnak homogénné.[144] A két élettörténetet éppen ezért elsősorban nem a kronológia, sokkal inkább az abban – ez esetben pozitív előjelű – törést hozó csodás fordulat strukturálja. Egyik esetben az életút a csodás esemény tükrében átértelmeződik, utólagosan számos korábbi esemény értelmet kap, mennyei konnotációt nyer. A másik esetben a csodás eseménysor előtti élet lényegileg válik el az utána következő életszakasztól, amelyben viszont a csodák mintegy folyamatosan követik egymást, jóformán a mindennapi élet részévé válnak.

Természetesen e két példa alapján nem lehet, nem is kívánok általános következtetéseket levonni a csodák mindennapi életben betöltött szerepére vonatkozóan. Célom sokkal inkább az, hogy konkrét, részletesebben elemzett esetekkel illusztráljam azt az általános megfigyelésemet, amely szerint – egyéni vallásos meggyőződés függvényében, illetve általában egy-egy különösen intenzív csoda-élmény folyományaként – a csoda jelensége az egyén életének meghatározó, jóformán mindennapos részévé válhat, mintegy az égiekkel való folyamatos „párbeszédként" értelmeződhet.

„...rajtam keresztül dolgozott a Szűzanya."

Klára[145] 1967. szeptember 8-án született, mint megjegyezte, Kisboldogasszony ünnepén. Szűkebb környezete, családja nem volt vallásos, nagymamájával járt nagyritkán templomba. Ennek ellenére már gyermekkorában vonzódott a valláshoz, kedvenc szentje – mintegy születése által determináltan – mindig is Szűz Mária volt.

[143] Mandelbaum 1982, 36–37.
[144] Mandelbaum 1982, 37.
[145] Kérésükre a fejezetben szereplő mindkét személy nevét megváltoztattam.

> És még hozzá olyan patronom van nekem – nem viselem a nevét Szűzanyának, elég sajnos, mer anya nem volt olyan vallásos, hogy a nevét adja –, és Kisboldogasszonykor születtem, szeptember 8-án. És mindig úgy éreztem, hogy a Szűzanya az én patronnőm, mer az Mária, mondtam anyámnak: nem tudtak nekem már egy Mária nevet odahajítani? S akkor a Szűzanya nekem mindig kedvencem volt. Tehát kedvenc szentem volt, kicsi korom óta mindig hozzá imádkoztam, s engem a többi szent úgy nem érdekelt annyira, még a mai napig se. Tehát Jézus meg Szűzanya, meg ez volt, ez.[146]

Első csodás élménye 17-18 éves korában érte, ez megerősítette hitét, bár környezete és az akkori politikai közhangulat miatt továbbra sem élt, élhetett kifelé is megmutatkozó, intenzív vallásos életet.

> Akkor még volt egy, egy csodát csinált egyszer Szűzanya, amikor régen mentem Csíksomlyóra, és eleredt az eső, miközben mentem fel a... csináltuk a keresztutat ott fent, kifele a hegyen. Eleredt az eső, s mellettem csurom vizek voltak, s én szárazan kimentem.
> *Igen?*
> Igen, pedig nem is voltam olyan kicsi, olyan közép, 17-18 éves voltam. Akkor csinálta velem az első csodát Szűzanya, úgy, mint hogyha ernyőt tartottak volna fölöttem. Mindenki csak nézett, ámult-bámult, azt mondták, ez csoda, más nem lehet. Csurom vizek voltak, s én száraz voltam. És akkor az jobban elmélyített a hitemben.[147]

Ennek ellenére felnőttként éveken, évtizedeken át „nem találta a helyét". Családot nem alapított – máig szüleivel él –, többnyire alkalmi munkákból tartotta fenn magát. A legnagyobb problémát azonban sokkal inkább az jelentette számára, hogy életét céltalannak érezte – elsősorban olyan hivatásra vágyott, amelyen keresztül másokon segíthet. Ebben a helyzetben egyedül a vallás jelentett némi vigaszt számára, a '90-es években szoros kapcsolatot alakított ki egy marosvásárhelyi minorita szerzetessel, aki gyóntatója és lelki atyja lett. Részben az ő tanácsára zarándokolt el több alkalommal Medjugorjéba. Legutolsó útján, 1998 májusában az ottani jelenések helyszíneként számon tartott hegyre felkapaszkodva Szűz Máriához fohászkodott:

> '98 májusába elmentem Medjugorjéba, tehát abba az évbe májusába. S mentem fel a hegyre, és mondtam a Szűzanyának úgy, hogy: jaj, Szűzanyám, hogyha én téged tudnálak... ha tudnám vinni a te üzeneteidet, tehát ha tudnálak téged valahogy belsőségesen szolgálni.[148]

[146] 39 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2006. június 22.
[147] 39 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2006. június 22.
[148] 39 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2006. június 22.

Ekkor még nem is sejtette, hogy imája hamarosan meghallgatásra talál. Szomszédja, egy görög katolikus doktornő ugyanis még ugyanezen év őszén Lourdes-ban találkozott Rózsika görög katolikus lelki vezetőjével, akitől tudomást szerzett a szőkefalvi jelenésekről. Bár ekkor még csak magánjelenések formájában zajlott a látnoknő és Szűz Mária párbeszéde, az első nyilvános jelenés időpontja, 1998. november 4-e már tudható volt az égi kinyilatkoztatás nyomán. Amikor szomszédja révén Klára tudomást szerzett minderről, tudta: megtalálta, amit keresett. Meggyőződését a történet csodával határos jellege – ti. hogy szomszédja a leghíresebb Mária-kegyhelyek egyikén értesült arról, hogy a Marosvásárhelytől alig 35 kilométerre levő faluban megjelenik Szűz Mária – is erősítette, így okvetlenül részt szeretett volna venni az eseményen.

> Úgy ismertem meg én Rózsikát, tehát '98-ban én Medjugorjébe voltam a májusi hónapba, a Szűzanya hónapjában. Mikor mentem fel a hegyen, volt bennem egy olyan szándék... nem szándék, egy olyan vágy, hogy Szűzanyám úgy vinném a te üzeneteidet én is a világba. Valami megfogalmazódott bennem. És ez annyiba volt, ez volt '98 májusába, ahhoz, hogy '98. november 4-én megismertem a Rózsikát egy görög katolikus doktornő által, aki volt Lourdes-ba, és Lourdes-ba találkozott az akkori lelki vezetőjével Rózsikának, aki egy görög katolikus pap bácsi és Hancu Aurelnek hívják. Tehát ez a doktornő találkozott a pap bácsival, és a pap bácsi mondta, hogy november 4-én lesz jelenés... állítólagos Szűzanya-jelenés Szőkefalván egy vak nőnek, akinek megjelenik a Szűzanya és üzeneteket ad. A doktornő, mivel nekem jó szomszédom és ismerősöm, mondta, hogy ni, hallottam, hogy Szőkefalván jelenés lesz, és ha szeretnéd, elvinnénk téged is oda. Én éreztem egy olyan indíttatást, mintha lángolt volna a szívem... mondtam, hogy doktornő, én fizetem az utat, csak vigyenek el. Ennyi, ami bennem volt.[149]

A jelenés napján végzett közös imádságok, a látnoknőt körüllengő sajátos atmoszféra, és az égiek jelenlétének tudata egyébként is mély benyomást tett az asszonyra, ennél sokkal fontosabb volt viszont, hogy mennyei útmutatást, és vele életre szóló feladatot kapott a Szűzanyától. Az eseményen mintegy 15-16 fő vett részt, és – amint azt korábban említettem – lehetőségük volt rá, hogy a látnoknő révén bármilyen magánjellegű kérdést, kérést intézzenek Szűz Máriához. Klára ekkor már évek óta gondolkodott azon, hogy belép egy szerzetesrendbe, a Szűzanyának ajánlja életét, így az határozott, ráadásul Istennek tetsző célt kap. Úgy érezte azonban, hogy egy ilyen döntést képtelen egyedül meghozni, így az őt legjobban foglalkoztató kérdésként tanácsot kért ezzel kapcsolatban.

[149] 43 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2010. augusztus 22.

Valahogy éreztem, hogy valami történik itten, de nem tudtam... valahogy olyan csodálatosan éreztem, olyan felszabadultan, békive eltelve magammal, s akkor, akik itt voltunk, 16-an voltunk a családtagokkal együtt, s tehettünk itt egy kérdést fel a Szűzanyának Rózsika által.

Igen?

Igen, ezt a kegyelmet is megkapta. Hát, mondom, mit tegyek fel, én szerettem volna valamikor kolostorba is menni meg nem is, nem tudtam eldönteni, menjek-e vagy most már maradjak a világba. S akkor kérdezi Szűzanyától Rózsika, s megkapta a választ, minden, s mikor lejárt a jelenés, az a beszélgetése, akkor behívott sorra mindenkit, s hát engem is egyszer hív. Azt mondta a Szűzanya, hogy hát nem kolostorba, hanem maradj a világba', s menj apostolkodni, s ne féljek, mert ő és Jézus fogja a kezeimet. S akkor mondja mosolyogva, és te vagy – mondja Rózsika mosolyogva –, és te vagy nekem kiválasztva munkatársammá a Szűzanya által. [...] Én nem értettem, hát mi a frász az, hogy a látnoknőnek a munkatársává? És azt mondta, hogy imádkozzak, mert megkapom a választ.[150]

Az így kapott kinyilatkoztatás alapvetően változtatta meg életét. A továbbiakban legfontosabb céljának, Szűz Mária által kijelölt feladatának tekintette, hogy a kegyhelyet a legkülönbözőbb fórumokon népszerűsítse, és idővel a látnoknő egyik legközelebbi társa, segítője lett. Önként vállalt „apostolkodásának" részeként igyekezett a jelenések hírét minél szélesebb körben elterjeszteni, az üzenetek szövegeit több száz példányban sokszorosította és városszerte szétosztotta őket. Ezen kívül gyakori vendég volt Szőkefalván, a látnoknő házában is. Természetesen bekapcsolódott az imacsoportba is, amelynek tagjai naponta fohászkodtak a falut veszélyeztető katasztrófa elhárításáért. Mindennek tükrében az ezt megelőző néhány év – amelyek során egy mély vallásos meggyőződés alakult ki benne – a felkészülés, mi több, mennyei felkészítés éveiként interpretálódott, amely során Szűz Mária „megerősítette", alkalmassá tette őt a rá váró feladatok elvégzésére.

Ennyi volt az egész, és '98-nak a legvégén valahogy megismertem Rózsikát. Tehát így indult ezzel a fohásszal, de azt elmondom, hogy az Úr előtte engemet éveken keresztül készített erre a hivatásra.

Hogyan?

Hát úgy éreztem, hogy valami történik velem, valami átalakulások, meg vagyok erősítve, és valami csodálatos volt már évekkel azelőtt, '98 előtt. Hogy jobban apostolkodtam, meg nem tudom, de fokozatosan felkészített erre a... pedig én nem is tudtam soha életembe, hogy én fogok egy látnoknőt megismerni... ez az Úrnak egy különleges...[151]

[150] 39 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2006. június 22.

[151] 39 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2006. június 22.

Az életében beállt jelentős fordulat részeként, a látnoknő közbenjárására – sokévi eredménytelen próbálkozás után – sikerült érdeklődésének megfelelő álláshoz is jutnia.

> Az volt, hogy én mint szezonos munkás dolgoztam, mikor megismerkedtem Rózsikával és nem volt egy állandó munkahelyem, tehát munkakönyv nélkül. És a Rózsika imájára... hát körülbelül két hétig imádkozott és egyszer így behívtak az irodába és mondták, hogy alkalmaznánk munkakönyvvel, mer lássuk, hogy milyen munkás vagy. Addig meg rám se néztek. És ez volt az első csoda amikor... amióta Rózsikát megismertem, így amit éreztem az én bőrömön.[152]

Azóta Klára egy fogyatékos gyermekeket foglalkoztató intézményben dolgozik, munkáját nagy örömmel végzi – egyrészt, mivel úgy érzi, lehetősége van másokon segíteni, másrészt pedig, mivel ezt szintén az égiek által kijelölt feladatnak tartja. Ráadásul új állása mellett továbbra is lehetősége maradt, hogy az alakuló szőkefalvi kegyhely életében aktívan részt vegyen – hetente 3-4 napot is a faluban töltött, addigi zárkózott életvitelével ellentétben számos barátot szerzett, és legjobb tudása szerint igyekezett a látnoknő segítségére lenni. A zarándokok számának, a kegyhely népszerűségének gyors növekedését elsősorban saját „apostoli" működésének tulajdonítja, amelyet a Szűzanyától kapott utasítás legitimál, így sikerre van predesztinálva. Mindent egybevetve az asszony az első perctől érezte: azzal, hogy megismerkedett a látnoknővel, és az említett csodák részesévé vált, élete új fordulatot vett, révbe ért. Így a második nyilvános jelenésen, amikor a jelenlévőknek ismét lehetőségük adódott egy-egy személyes kérdést feltenni a Szűzanya irányába, nem kérdezett, nem is kért semmit, csak hálát adott a kegyelemért, amiben addig részesült.

Ugyanakkor az égiektől kapott új feladat miatt – a látnoknővel és szűkebb környezetével együtt – számos megpróbáltatásnak volt kitéve. A szőkefalviak közül ugyanis csak nagyon kevesen adtak hitelt a jelenéseknek, gúnyolták, sértegették azokat, akik rendszeres résztvevői voltak akár a látnoknő házánál zajló rózsafüzér-imádságoknak, akár a jelenéseknek. Klára azonban ezt is égi küldetése részeként, mintegy a szent ügyért való áldozatvállalásként értelmezte, amelynek elviseléséhez maga Szűz Mária adott elég erőt és kitartást. Ezen kívül szintén a látnoknővel – és rajta keresztül a Szűzanyával – való szorosabb kapcsolatának tulajdonítja azokat a betegségeket is, amelyek ismeretségük kezdete óta érték. Értelmezésében mindezek a látnoknő misztikus szenvedéseihez hasonló, mintegy *imitatio Christi*-ként felfogható testi megpróbáltatások.

> Én voltam mellette elejétől fogva, én ismerem a családot. És sokan irigyelnek, ezért sokan irigyeltek. És ezért nem is jöttem sokáig Szőkefalvára, én két és fél évig ki

[152] 39 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2006. június 22.

voltam maradva. Sokan közbeálltak, Rózsika és közém, s akkor, hogy mér vagyok én kiválasztva. Mint hogyha én lennék a hibás, hogy az égiek engem választottak volna ki, ez úgy jön ki. Én nem kértem. Én azér mondom, hogy sokkal másokat is kiválaszthattak volna. De tudták az égiek, mikor kiválasztottak, hogy kit. S én ezért fel voltam készítve, évekkel azelőtt! Tehát én nem úgy pottyantam ide, engem évekkel azelőtt csiszoltak, készítettek, kaptam, vettek, tettek, mindent formáltak. Tehát ez olyan, hogy ha valamire ki vagy választva, akkor az évekkel előbb, te nem is tudod, de te formálva vagy [...] Azon gondolkozom, hogy elteltek ezek az évek. Hogy mi mindenen mentem keresztül lelkileg is. Háromszor voltam műtve, egyszer sárgaságos voltam, mióta csak Rózsika ismer engemet. Utána jöttek ezek a megpróbáltatások. '98-tól megismertem, 2000-be sárgaság, 2001 műtve, 2005 műtve, 2010-be műtve. A szenvedést én is el kellett vállaljam. Nem akkora fokba, mint Rózsika, de na. De ezek a közelebbi emberek mind megkapták a szenvedést. Akárki volt közel Rózsikához, megkapta. Ha addig nem voltak szenvedései, azután voltak. De csak annyit kapunk, amennyit el tudunk viselni.[153]

Mindemellett a személyiségében zajló változások arra is képessé tették, hogy a látnoknőhöz valamelyest hasonló lelki vezetővé váljon. Bár korábban – saját elmondása szerint – maga igényelt útmutatást, később feladatának kezdte tartani, hogy segítsen a hozzá testi-lelki problémáikkal forduló embereken. Ez irányú tevékenysége szintén a szőkefalvi kegyhelyhez, sőt, a látnoknő korábban bemutatott, vallási specialistaként való működéséhez kapcsolódik, arra hivatkozik, illetve azt támasztja alá. Többnyire imát, böjtöt javasol a hozzá fordulóknak, vagy a látnoknő kútjából származó megszentelt vízből ad egy keveset. Ha pedig ennél is komolyabb a probléma, Rózsika imáit kéri, vagy magához a látnoknőhöz irányítja az embereket.

...viszek a betegeknek, igen, hogy egy kicsi üvegekbe adom és bekenik magukat, meg adom az imádságokat, amiket a Szűzanya hagyott nekik. „Szűzanyánk, kérve kérünk, hallgasd meg fohászainkat..." – ez amelyiket a Szűzanya hagyta Rózsikának, és a „Szűzanya, Fény Királynője, könyörögj érettünk", én csak ennyit mondok. És azon kívül, hát, ha nagyon beteg, akkor irányítom Rózsikához, hogy hívja fel vagy jöjjön. Megvan mindennek a határa, mer így mindenen nem tudok én se segíteni. Vagy útbaigazítást adok, hogy böjtöljön hétfőn, szerdán, pénteken kenyéren-vízen, és ha sokkal súlyosabb az ügy, akkor küldöm már Rózsikához. Nagyon sokakon segített a víz, nagyon sokan meggyógyultak. És ezért kellet, mint a Lourdes-ba is, hogy megáldja a vizet, hogy elfogadják. Tehát kellett egy csoda, ami által dolgozzon. És valóban, tényleg, nagyon sokan meggyógyulnak, ez valós.[154]

[153] 43 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2010. augusztus 22.
[154] 39 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2006. június 22.

Ez utóbbi mondatok már rávilágítanak arra a sajátos csodaértelmezésre, amelynek kiemelése Klára életútjának bemutatásával fontos célom volt. Ebben a megközelítésben a látható, fizikai érzékelés útján tapasztalható csodákat – a napcsodát, a megszentelt víz általi gyógyulásokat – a hitetlenek, kételkedők meggyőzése céljából küldik az égiek. Ennek legjobb példájaként saját személyét hozza fel, hiszen korábban ő is kételkedett az ehhez hasonló események lehetségességében, ám egy Csíksomlyón tapasztalt pünkösdi látomás nyomán bizonyosságot nyert, így későbbi zarándoklatai során – Medjugorjében és Szőkefalván – már nem annyira látható, sokkal inkább belső, „lelki" csodák részesévé vált, élete, személyisége megváltozott.

> Csíksomlyón például az a szokás, hogy pünkösd szombatján egész vasárnap hajnalig, tehát azt az éjszakát fenn töltsed a hegyen, és várjad a napfelkeltét. Na, egy ilyen zarándokút alkalmával voltam Csíksomlyón, s nekem mind mondták, hogy egyesek ezt látnak, mások azt látnak, hát én azt mondom, míg nem látom, nem hiszem. Én is olyan hitetlen Tamás voltam. Aztán jól van, de az a feltétele annak, hogy legalább ottan töltsed fenn az éjszakát, és egy egész teljes éjszakát imádságba meg reggel öt órakor mise van a kicsi kápolnába, minden, szentségimádás. S hát vártuk, hogy jöjjön fel a Nap, s hát fel is jött a Nap, s há Klári, há majdnem hülyét kapott, mer én olyan Szűzanyát láttam galambbal a kezében a Napba, hogy én aszittem, hogy hülyét kapok abba a pillanatba, én be is vallom becsület szavamra, hogy itt ülök, olyan igaz. És lehet, hogy azért kaptam meg, mert azt mondtam, hogy nem hiszem. De Uram, most tényleg kételkedtem, mikor Csíksomlyón voltam, és tényleg kellett, hogy megkapjam azt a csodát.[155]

> Én mindig elfogadtam a csodákat, nekem nem kellett külön egy szemmel látható csoda, hogy én most higgyek. Én örök életembe elfogadtam a csodákat, és hittem benne, és mai napig is léteznek. Úgyhogy evvel nem volt probléma, hogy nekem jel kellett, vagy ilyesmi. Én megerősödtem Medjugorjéba, és úgy találkoztam a Rózsikával. Nem kellett, hogy olyan lelki átújulás nekem.[156]

Ettől függetlenül természetesen ő is csodaként élte meg a jóformán mindenki számára érzékelhető napcsoda jelenségét, továbbá a jelenésekkel kapcsolatban azt a „különös kegyelmet", hogy a látnoknő és a Szűzanya párbeszédének kezdete előtt érezte az utóbbi jelenlétét: magától, „mintha kiütötték volna a lábát" térdre ereszkedett, és minden alkalommal perceken keresztül erős rózsaillatot érzett. Ám mindezeken a látható, vagy mindenesetre sokak által érzékelhető „jeleken" kívül elsősorban azokat az eseményeket értelmezi csodaként, amelyek személyes életébe hoztak változást:

[155] 39 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2006. június 22.
[156] 43 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2010. augusztus 22.

elsősorban mennyei kiválasztottságát, illetve mindazokat a pozitív változásokat, amelyek ehhez kapcsolódnak vagy ebből adódnak véleménye szerint. Ezek az olyan, „hétköznapi csodának" nevezhető események, amelyek sokszor fokozatosan következtek be életében, és sokszor csak utólag, visszatekintve értelmeződnek égi közbejárás eredményeként. Ide sorolható a már említett „lelki megerősödés", illetve az a tény, hogy életének határozott célt adtak az égiek, továbbá számos, más, igen különböző esemény.

A látnoknő 2006 óta rendszeres orvosi kezelésre szorult, hetente 3-4 napot töltött kórházban. „Apostolkodása" részeként Klára minden alkalommal meglátogatta, virrasztott betegágyánál, ápolta őt. Ezzel kapcsolatban egyértelműen égi beavatkozásként, csodaként értelmezi azt a tényt, hogy míg korábban nem bírta a vér látványát, egyáltalában a kórházi légkört, Rózsika esetében ez nem jelentett gondot számára. Ugyanígy csodaszámba megy, hogy míg korábban nehezen, vagy egyáltalán nem tudott megbocsátani az embereknek, a „Szűzanya kegyelméből" ez mára éppen az ellenkezőjére fordult.

> Megtanított Szűzanya. Igen, de ezt évekkel rája, tehát ki kellett, hogy formálódjak ehhez. '98 óta járok ide, s azóta volt... Kellett vagy 10 év, hogy kiformálódjak. Hogy meg tudjak bocsátani mindenkinek. Hát, csodának mondhatom, mer én nem voltam egy nagyon megbocsátó természet. Egy olyan hogymondják voltam, aki visszavág, és kétszer vág vissza.[157]

Kijelölt feladatára ugyanakkor – saját bevallása szerint – különösen alkalmassá teszi a személyes elhivatottság-érzés, a szerénység, a hit és az önfeláldozás keveredése személyiségében.

> És kellett itt egy olyan személy, aki egyszerű, egy nyílt az üzenetekre, tehát én mindig nyílt voltam az üzenetekre. Egy nagyon egyszerű valaki. Elképzelem most, hogy hogy tudnám, hogy beképzelve legyek, hogy ilyen szerepem van, hát nem, nem, egyszerűen tényleg egy alázatos szíved kell legyen és olyan, hogy a kegyelem bennem működjék. Tehát megkereste azt a személyt. [...] De egy olyan valakit kerestek biztos, aki önfeláldozó. Mindenéről lemond azért, hogy szolgálja őtet. Tehát egy ilyesmit kaptak meg bennem körülbelül. Tehát rajtam keresztül dolgozott a Szűzanya, hogy közzé tegye, de azelőtt még titokban volt, mert így kellett legyen. Tehát hogy használt fel az ég, azt akarom mondani, egy ilyen apostolkodás-szerűség.[158]

Az eddigiekből reményeim szerint látható, milyen sokoldalú lehet, és milyen szubjektív valójában a csoda jelensége. A fent bemutatott életútban az abban lényeges fordulatot

[157] 43 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2010. augusztus 22.
[158] 39 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2006. június 22.

hozó esemény – Klára égi kiválasztása a látnoknő munkatársává – csodaként való értelmezése után a „csoda mezeje" a végletekig kitágult, jóformán magába foglalta az életút teljes következő szakaszát, hiszen az egyén életének minden további fontos mozzanata is csodaként értelmeződött.

A narratív pszichológia megállapítása szerint az élettörténeti fordulópontok, sorsesemények[159] a folyamatos identitásképzés legfontosabb csomópontjai, alakító tényezői, s az eseményeket rögzítő és feldolgozó élettörténeti elbeszélések – csakúgy, mint Klára itt elemzett élettörténete – hordozzák ezen élmények értelmezésének, a személyes jelentésadásnak az eredményeit.[160] Tehát azon, ami megtörtént, nem változtathatunk, ám az események narratív feldolgozásán – vagyis értelmén, jelentésén – módosíthatunk. Ennek megfelelően a valamely személy életében bekövetkezett, számára nagy jelentőséggel bíró fordulópont képes nemcsak az életút elkövetkező, hanem az azt megelőző szakaszát is lényegesen más megvilágításba helyezni – amint az Klára esetében is megtörtént. Nemcsak további élete nyert új értelmet, új célt a bemutatott események által, de értelmet kaptak egyes, korábban jelentéktelennek vélt, vagy megmagyarázhatatlan események is. Életútját ennek tükrében az asszony mintegy csodák sorozataként szemléli, amelyek egytől egyig határozott finalitást követnek, születésétől jelenéig egy összefüggő, jelentéssel teli „hálót" képeznek.

> Ezt soha nem tudjuk megmagyarázni, ez a Isten tervében mindig benne volt és benne van. És valahogy, tudod, én már úgy érzem, hogy nekem az egyik nagybátyám római katolikus pap, tehát édesapámnak a testvére. Mikor őtet szentelték Gyulafehérváron, Márton Áron püspök, akkor én anyámban benne voltam, terhes volt velem. És mikor őt szentelték, úgy éreztem mindig, hogy vele együtt engem is, hogy általa kaptam egy hivatást, egy kegyelmet, mer az egész családomból csak én vagyok ilyen, tehát se nem templomba járnak, se nem gyónnak, se nem áldoznak, se nem imádkoznak, abszolút. Se testvér, se szülő, se senki. És én vagyok az egyedüli, aki. És úgy érzem, akkor kaptam meg ezt a hit kegyelmét, már anyámban, amikor voltam a bátyám papszentelésén.[161] Hetedikes lehettem körülbelül. Álmodtam éjszaka, hogy megjelent a Szűzanya, akkora volt, mint egy kétéves kislány, megfogta az én kezemet, s járt velem körbe a szobába. Ez hetedikes lehettem, mikor ezt álmodtam. És nem tudtam, hogy hova tegyem ezt az álmomat, s akkor évekkel később rájöttem, hogy a Szűzanya nagyon szeretett, és úgy, ahogy ígérte Rózsikánál, megfogta a kezeimet, és mindig velem volt. Szóval előkészített mindenre. És megjelent a szobámban, mint szobor formájába, így eljött hozzám.

[159] Tengelyi László kifejezése. A szerző azokat az élettörténeti fordulópontokat nevezi sorseseményeknek, „amelyek hatására az önazonosság mint az élettörténet foglalata meghasad és felnyílik", s az egyén identitása új „értelemképző" eseményekkel kényszerül szembesülni (Tengelyi 1998, 539).

[160] Pataki 2001, 390.

[161] 39 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2006. június 22.

Vagy még kisebb voltam, mikor álmodtam, hogy egy nagy tengerparton állok, és halászok. És ilyen izét dobok a tengerbe, nem halászbotot, hanem ilyen hálót. S mindenféle színes halat fogok, sok hal van benne, színes, és kifogtam, benne volt egy csúf, szürke állatka is a sok hal között. S akkor kérdeztem úgy magamba, hogy vajon mi ez a sok színes hal. S ahogy mentem egy kicsit, találkoztam egy fehér hajú, göndör hajú emberrel – valamelyik apostol lehetett, szerintem Szent Péter – és tőle kérdeztem meg, hogy ez mit jelent. És azt mondta, hogy azok a színes halak mindenféle vallásból, nemzetiségből való emberek, a lelkek. S akkor emberhalász leszek, úgy értelmeztem, lélekhalász. S akkor az a csupasz állatka a Sátán, aki örökké fog kísérteni, hogy ne sikerüljenek a terveim. Így értelmeztem. De az a fehér hajú ember mondta nekem, hogy emberhalász, lélekhalász, s akkor a Sátán téged örökké fog elgyengíteni, hogy ne sikerüljenek a dolgok. Szóval minden előre megkaptam úgy nagyjából álmokba.[162]

„Én azért vagyok, hogy imádkozzak."

Anna 1960. április 16-án született. Születése óta mozgássérült, járásképtelen, édesanyjával él a Szőkefalvától 6 km-re található Mikefalván. Ez a körülmény természetesen rányomta a bélyegét életére: állandó segítségre szorult, zárkózott, magába forduló személyiség volt, aki még felnőttként sem tudta, akarta elfogadni fogyatékosságát. Különösen rosszul érintette, amikor kortársai, falubeli ismerősei férjhez mentek, családot alapítottak, munkát vállaltak, hiszen tudta, neki sosem lesz része mindezekben. Élete első negyven évében ezért ritkán hagyta el házukat, kevés emberrel érintkezett, egyetlen vigaszát a vallás jelentette. 1997-ben azonban lehetősége nyílt, hogy több mozgássérült társával együtt eljusson a Lourdes-i kegyhelyre, ami alapvetően változtatta meg életét.

Én '97-be kerültem Lourdes-ba, a Máltai Szeretetszolgálattal. És addig, évekig, főleg olyankor, mikor az osztálytársaim férjhez mentek, engem még az ablakig se lehetett vinni, mer fájt. Őszinte vagyok: fájt. És... de én Lourdes után én egy olyan csodálatos lelki békével és ajándékkal jöttem haza, hogy én azóta teljesen ki vagyok cserélve. [...] Én addig egy hogy is mondjam, zúgolódó... mindig mindennel gondom volt, de én akkor cserélődtem ki igazán. Kicserélődtem, de ezzel nem lett vége, mer akkor a kísérőm a szabadtéri szentmisén semmi összefüggés nélkül azt mondta nekem, hogy – és ezen azóta is csodálkozom, és sokszor eszembe jut – aszonta nekem, hogy a Szűzanyának még szándéka van veled. Én testi gyógyulást ott nem kaptam, de lelkit mindenképp. De hát nekem ennyire nem volt, nekem utána jöttek tovább, nekem láncszerűen jöttek a további kegyelmek Lourdes után, ez biztos.[163]

[162] 43 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2010. augusztus 22.
[163] 50 éves, mikefalvi, római katolikus nő, Mikefalva, 2010. augusztus 21.

A zarándoklat során, illetve utána tapasztalt lelki megújulás, „kegyelem" elmondása szerint segített elfogadni betegségét, ráadásul – az előző esethez hasonlóan – egyfajta kiválasztottság-tudattal ajándékozta meg: úgy érezte, fontos célja van vele az égieknek. Erre utalt például az a csodálatos jelenség, amit a lourdes-i kegyhelyről való hazaérkezésekor édesanyja, és náluk vendégeskedő rokonai is észleltek. Amint ugyanis belépett a házba, földöntúli, erős fény öntötte el az egész szobát. A szőkefalvi plébános magyarázata nyomán ezt mind Anna, mind édesanyja azóta is égi jelként értelmezik, mondván, a Szűzanya hazakísérte őt útjáról.

Hamarosan az is kiderült számára, milyen feladatot szánt neki Szűz Mária:

S innen azt úgy kötöm össze az egészet, hogy a Szűzanyának szándéka van velem, de ez volt '97-be. És '99-be valaki idejött hozzám, egy volt osztálytársam egy engesztelő imafüzettel. Szeretetláng engesztelő imafüzettel. Nem tudom, hogy lettem ilyen kiválasztott, azt se tudom. De az volt a lényege a jövetelének, hogy arra kérlek, hogy a Szűzanyának légy jó, hűséges... hogy is mondta csak... hűséges katonája. Ez volt január tizenvalahányadikán, tizenkilencedikén, a körül, s rá egy hétre, 25-én itt megkezdődött az imaóra. Úgy szeretetláng rózsafüzért végzünk minden kedden. S a lényeg onnan kezdve, szóval itt onnan indulok ki, hogy ez volt január tizenvalahányadikán, s rá egy hétre, gyerekek, nem tudom honnan, olyan erőt kaptam, hogy rá egy hétre imaórát tartottam.[164]

A korábban emberkerülő asszony hamarosan a falu maroknyi katolikus közösségének lelki-szellemi vezetője lett. Mikefalva lakossága ugyanis szinte teljes mértékben református, mindössze 20 katolikus lakosa van, így Szőkefalva filiájaként működik, az ottani plébános tart hetente egyszer, illetve a nagyobb ünnepeken misét. Anna keddenkénti imaórái a hívek önszerveződésének sajátos formájaként egyrészt összefogják a helyi közösség intenzívebb vallásos életet igénylő tagjait (ez alkalmanként többnyire 6-8 személyt jelent), alkalmat teremtenek hitük ápolására – így fontos szerepet töltenek be mind az egyéni, mind a közösségi vallásgyakorlatban –, ugyanakkor a közösségi érzés növeléséhez is jelentősen hozzájárulnak, fontos szociális funkciójuk is van. Az engesztelő imaóra 1999 óta – véleményem szerint éppen az általa betöltött fontos vallási-társadalmi funkcióknak köszönhetően – folyamatosan működik, amely tényt Anna szintén csodaként, egyfajta mennyei megerősítésként értelmez, hiszen a néhány családból álló katolikus közösségben senki nem jósolt nagy jövőt egy ilyen kezdeményezésnek.

Az imaórák mindemellett a szőkefalvi plébános beleegyezésével, sőt, támogatásával folynak. Mutatja ezt, hogy az imacsoport megalakulásának egy éves évfordulójára

[164] 50 éves, mikefalvi, római katolikus nő, Mikefalva, 2010. augusztus 21.

rendezett kisebbfajta ünnepségen ő is jelen volt, ráadásul Rózsikával együtt. Itt találkozott elsőként a két asszony, s elmondásuk szerint egy különös, „égben köttetett" barátság jött létre köztük.

> Egy olyan különleges lelki kapocs van közöttünk, egy olyan égi ajándék, amit ő azt tartotta, s én is vele, hogy ezt a Szűzanyától kaptuk mint ajándékot ezt a szeretetet, amit egymás iránt érzünk, és erre nagyon kell vigyázni.[165]

A találkozás több szempontból is meghatározónak bizonyult Anna számára. Korábban – elsősorban mozgásban való akadályozottsága okán – szinte sosem járt templomba, ekkor azonban egy „belső érzéstől" vezérelve úgy érezte, részt kell vennie a következő vasárnapi misén. Így is lett, a szertartás végén pedig megtörtént a csoda: a 40 éve tolószékben élő asszony a Miatyánk imádságot felállva mondta el. Néhány héttel később részt vett a következő szőkefalvi jelenésen, amelynek hatására – Szűz Mária üzenetét a legkomolyabban véve – heti háromszori böjtöt fogadott. Ezzel kapcsolatban csodának tartja, hogy a hétfőn, szerdán és pénteken, szigorúan kenyéren és vízen való böjtölés a legkevésbé sem okoz fizikai megerőltetést neki – sőt, elmondása szerint ezeken a napokon sokkal jobban érzi magát.

Az életében beállt csodás fordulat azonban ezzel nem ért véget, sőt, a látnoknővel való megismerkedése után új lendületet vett. A továbbiakban rendszeres résztvevője volt mind a jelenések alkalmainak, mind a havonta megrendezésre kerülő éjszakai engeszteléseknek. Ezek egyikén a látnoknővel közösen imádkozott, s hazatérve döbbenten tapasztalta, hogy addig béna bal kezét képes mozgatni.

> És februárba pedig, február 17-én, 2000-be elmentem engesztelni. Nem tudom már kivel s hogy, talán kicsi kocsival vittek, nem tudom egész pontosan, és egész este, az egész engesztelő alatt Rózsika mellettem volt, s a keze a kezemben. A bal kezem a kezében. És hazajöttem, és bekerültem itthon a fürdőbe az után az engesztelő után, s a fürdőbe innen vállból valami hidegség ment végig a karomon, s utána meleg. S utána kezdtem fogni a bal kezemmel, amiből addig esett ki minden.
> *Ezt is a Szűzanya csinálta?*
> Általa. Rózsika által.[166]

Néhány héttel később a látnoknő ismét felkereste őt otthonában, közösen imádkoztak, majd arra kérte, próbáljon meg néhány lépést tenni irányába, ami életében először sikerült is neki. Élete átformálódását, gyógyulását csodás külső, testi jegyek is jelezték. Miután bal kezét és lábát fokozatosan egyre jobban tudta mozgatni, lassan egy-egy

[165] 50 éves, mikefalvi, római katolikus nő, Mikefalva, 2010. augusztus 21.
[166] 50 éves, mikefalvi, római katolikus nő, Mikefalva, 2010. augusztus 21.

„M" betű kezdett kirajzolódni bal kézfején és combján, amelyek közül az előbbi ma is látható. Az asszony és a körülötte kialakult vallásos csoport, sőt a látnoknő és a szőkefalvi plébános is mindezt egyértelműen a Szűzanya „jeleként" értelmezték, mintegy a csodás gyógyulásra való mennyei utalásként tartották, és tartják számon ma is. Ennek nyomán Anna volt az egyik első személy, aki a szőkefalvi templomban egy jelenés alkalmával személyes tanúságot tehetett egyre javuló egészségi állapotáról. Ezzel kapcsolatos következő csodaszámba menő élménye:

> Az tudjátok, hogy volt? Hogy jelenések után, egy-egy jelenés után valaki valamit kapott, kegyelmet. Tehát vagy gyógyulást... vagy lelki vagy testi gyógyulást, és a következő jelenésen – le is írta, mer gondolom megvan az is a plebános úrnál –, de elmondta így szabadon is a templomba. Ott mindenki előtt úgy. Ilyen volt nekem is! Volt nekem is, ami videóra van véve, s videó szalagon van meg. Na szóval videón van meg. Amit én mondtam. És utólag volt olyan, ki azt mondta, hogy úgy beszéltem, hogy biztos a Szentlélek segítségével, mer ezt így szabadon nem mondhattam volna. Úgyhogy ilyen is van.[167]

Anna az önként vállalt böjt és az engesztelés mellett hamarosan a körülötte kialakuló kis csoport, és az erre fogékony más falusiak irányában egyfajta lelki gondozói szerepet is vállalt. Ez elsősorban azon képességéhez kapcsolódik, hogy hathatósan tud imádkozni, s ezzel mások számára is fontos funkciót lát el: sokan keresik fel magánéleti, lelki problémáikkal, de esetenként betegségben is hozzá fordulnak. Ez utóbbi esetben a Rózsika kútjából származó áldott vizet adja a hozzá fordulóknak, illetve mindenkiért imádkozik, a böjti napokat is egy-egy „szándékért" ajánlja fel minden esetben. Mindenesetre a falubeliek között hamar elterjedt a híre, hogy az asszony „bármit ki tud imádkozni", különleges kapcsolatban áll az égiekkel.

> Mer úgy valahogy nagyon hosszú a lista, én nagyon sok embernek imát ígértem. És végzem is.
> *Jönnek ide, hogy kérjenek imákat?*
> Igen. Hol telefonon, hol régi ismerősök, hol zarándoktársak, akikkel Rómában voltam... ha egy-egy gondjuk van. Tudják, hogy imádkozom, de akkor elmondják a gondot, hogy arra a szándékra.
> *És ilyenkor mit imádkozol?*
> Legtöbbnyire van úgy, hogy rózsafüzért vagy kilencedet kezdek, vagy... a leghatásosabbnak ezt találom. Vagy felajánlok egy böjtöt.
> *De hogyhogy éppen téged kérnek meg?*
> Tudják, hogy nagyjából nekem egyéb... nekem ez a feladatom. Én nekem az az érzé-

[167] 50 éves, mikefalvi, római katolikus nő, Mikefalva, 2010. augusztus 21.

sem, hogy nekem ez a feladatom. Azér kerültem ennyire közel Rózsikához is, és már nem egy embertől hallottam, hogy te azér vagy, hogy imádkozz. És érzem is! S aztán jönnek a visszajelzések, hogy köszönöm az imát... van úgy, hogy azt mondják, hogy meghallgatásra talált, tovább kérik.

Betegek?

Betegek, vagy akinek bármi gondja van, vagy közelebbi ismerős. És én tudom is, és jönnek a visszajelzések, és ha köszönnek imát, mindig azt szoktam mondani: ne nekem. Én úgy érzem, hogy én csak eszköz vagyok. Hogy mennyire vagyok jó, azt ők tudják, de eszköz vagyok. S családon belül is van millióegy példám sok mindenre.

Mármint?

Hát imameghallgatásra. Családon belül is, családon kívül is, listáról is, aki kéri az imát.[168]

Azt, hogy az égiek különösen fogékonyak az ő imáira, egy álomban is tudtára adták: egy nagy tömeg közepén állt égő gyertyával a kezében, és a körülötte állók gyertyái mind az ő lángjától gyulladtak meg. Élményét Rózsikával is megosztotta, aki mindezt úgy értelmezte, hogy az imák, amelyeket a számtalan hozzá fordulóért mond, mind meghallgatásra találnak.

Anna vallásosságának legfontosabb táplálója lourdes-i útja óta a búcsújárás, a kegyhelyek világa. A szőkefalvi kegyhely és a látnoknő megismerése után hétszer zarándokolt el a csíksomlyói pünkösdi búcsúra, s egyszer Rómába is eljutott. Ez utóbbi során ismét több csodás esemény részese lehetett – elsősorban annak okán, hogy útját az égiek „rendelték", meghatározott célja, küldetése volt a zarándoklat során.

2007-be, májusba, egy első pénteken telefonál valaki, aki egy ideig, vagy legalábbis valameddig hallott Szőkefalváról, hogy készülnek Rómába a Szenvedés Önkénteseivel, édesanyám, ha elenged, elmennék-e. [...] Az utolsó jelenésen itt volt ez a nő, tulajdonképpen. Aki 2007-ben, mondom, telefonált, és az a csoda, hogy első péntek volt. Telefonált úgy, hogy elmennék-e, ha édesanyám elenged. Anyukám, nem tudom... azt is tudom, tulajdonképpen, mer első hallásra édesanyám azt mondta, hogy hogy ne engednélek. És ott meg az a csoda, hogy elkészült a zarándokút, megvolt a hat zarándokútra menő, illetve mozgássérült... mert nagyjából ezek, illetve még egy vak fiatal pár is volt velünk. Haton voltak, keresték a hetediket. Az lettem én. Egy vasárnap elment szentmisére. És kérdezte... hogy magába vívódva kérdezte úgy lélekbe, hogy vajon ki lenne az, akit elvihetnék. És Marika pedig azóta is azt mondja, hogy háromszor egymásutánba azt hallotta, hogy „Annát vidd!". De az meg egy másik csoda volt, hogy audencián voltunk a Szentatyánál. Ilyen szerdai összejövetelen, ahol minket, mint Szenvedés Önkénteseit, tehát tolókocsisokat... szentmisét tartott, megáldott, na. És utána pedig, akkor délelőtt,

[168] 50 éves, mikefalvi, római katolikus nő, Mikefalva, 2010. augusztus 21.

jobban mondva dél körül volt a szentmise, a Szentatyánál. Délutánra milyen feladatot kaptam a Szent Péter bazilikába? Könyörgést olvastam magyarul. Megvolt a feladat, amiért én kellett menjek? Mer a vakokra nem bízhatták, az orvosnő nem akart... azt mondták, hogy ha van mozgássérült vagy olyan, akkor inkább mozgássérült. Oda előre léptek, a mikrofont a kezünkbe, megvolt a kis cetlink... a mai napig megvan, tartogatom. Könyörgést olvastam. S végül rám kérdeztek [...], hogy most már érted Anna, hogy mér volt? Hát értettem, mer ezér volt. És a csoda ott kezdődik, hogy különben, hogy mondjam... nem mindig szoktam nyugodtan beszélni, és azt a könyörgést olyan csodálatos nyugalommal olvastam, pedig hányan voltak ott a templomban! Hogy olyan csodálatos nyugalom volt rajtam, hogy este megkérdezték, hogy Anna, mi volt veled? Mondom, nem tudom. De mégis tudtam. Mer a Szentlélek segített. Ezér volt az, hogy háromszor egymásutánba hallotta, hogy Annát vidd. Én ezt úgy fogtam fel, és Rózsikától is úgy hallottam, hogy a Fény Királynőjétől kaptam ezt a római utat.[169]

A római zarándokúthoz a mondottakon kívül egy további csodás élménye fűződik. Hazafelé tartva a csoport meglátogatta Páduai Szent Antal földi nyughelyét. Amikor az asszony tolószékéből felállva megérintette a sírt, áramütésszerű, ám kellemes rándulást érzett egész testében. Hazatérve elmesélte az esetet a plébánosnak, aki egyetértett azon elképzelésével, miszerint ezt a jelet magától a szenttől kapta, hálából, amiért imaóráit kedden, Szent Antal napján tartja.

Anna életében alapvető fordulatot hozott a lourdes-i kegyhelyre tett zarándoklata. Az ezt követő években nem csak egészsége javult meg bizonyos mértékben, de életmódja, emberi kapcsolatai is lényegesen megváltoztak: kimozdult a négy fal közül, számtalan helyre eljutott, saját erejéből és elhatározásából fontos szerephez jutott lokális közössége vallási életében, s mindeközben számos apróbb-nagyobb csodás esemény részese lehetett. Saját elmondása szerint mindezek az események „láncszerűen", mintegy egymásból adódóan, törvényszerűen követték egymást. Az alapvetően égi beavatkozásnak tulajdonított dolgok csodás jellegét még inkább erősíti – sőt, mondhatni, nagy részben ez adja – az a szimbolikus összefüggésrendszer, amelyet az asszony a különböző, sokszor több év különbséggel megtörtént, számára jelentős események között felismert.

S én mondom, hogy én annyi mindent kaptam, hogy ha ezután már semmit, akkor is. De azt is észrevettem, hogy a hetes szám kísért. A családba hét év után jöttem, hét hónapra, elsőre ez. Akkor a hetes évekbe voltam Lourdesba és Rómába. '97, 2007. Hetediknek vittek el, mer nem volt egy hetedik. És azóta már nem egyszer találkoztam szintén így a hetessel. Na, és a csoda meg ott kezdődik, itt, hogy azon a nap, mikor

[169] 50 éves, mikefalvi, római katolikus nő, Mikefalva, 2010. augusztus 21.

elsőáldozás volt ott és készültünk mi Rómába, bejönnek a gyermekek fehérbe, hányan? Heten. Úgyhogy engem végig kísér a hetes.

Ez is egy jel?

Biztos. És kiindultam onnan, hogy hét hónapra jöttem a családba. Jobban mondva hét évre, hét hónapra. S onnan tovább... hét évig voltam Somlyón, itt az elsőáldozás a hét gyerekkel... csodálatos dolgok vannak, csak észre kell tudni venni őket. [...] És én sok egészségessel nem cserélnék, mer sok egészséges a kegyelmet nem így fogja fel. Mer hát nem mondom, hogy nem indultam én nagyon mélyről – mer nagyon mélyről indultam. Csak hát lépésről lépésre adták, mutatták az utat, fogták a kezem, vezettek hosszú idő óta.[170]

Mindez erősítette benne azt a meggyőződést, hogy az égieknek határozott célja, szándéka van személyével, életével. A csoda ebben a felfogásban tehát szintén nem csak látható, kézzelfogható dolgokat jelent – jóformán bármi, egy-egy dátum, egy szépen felolvasott könyörgés éppen úgy értelmeződhet csodaként, mint a fizikai állapotban bekövetkező hirtelen javulás. Ezeket ugyan meg lehet, és meg is kell osztani másokkal – a faluban jóformán mindenki ismeri az itt bemutatott csodatörténeteket – ám valódi, mély értelmük csak az egyéni életpálya vonatkozásában, az említett összefüggésekbe helyezve van. Ezért elsősorban az őket megélők számára bírnak jelentéssel ezek az események, ők tudják értelmezni a velük történt csodákat. Ez egyben azt is jelenti természetesen, hogy egyéni vallásos meggyőződés, hit – és sok esetben kontextus – függvényében gyakorlatilag bármi értelmeződhet csodaként. Ugyanakkor egy ilyen megközelítésben az olyan egyértelmű, bárki számára érzékelhető csodás jelenségek, mint a szőkefalvi nyilvános jelenéseket kísérő napcsoda éppen arra szolgálnak, hogy a hitetleneket, kételkedőket meggyőzzék, és megerősítsék hitüket.

És ezeket a csodákat te láttad Szőkefalván? A napcsodát, meg amiket így mondanak...

Volt úgy, hogy szoktam nézni, de ritkán. Mer amit mondtam: a csoda annak van, aki nem hisz. Én, aki hiszek... De én voltam úgy, hogy naplementét úgy láttam, itthon, hogy a Napba belenézhetek, hogy úgy marad, mint egy ostya, és millióegy szín körötte, körülötte. És itthon is, és semmi más összefüggés, úgyhogy... az ottani csodák meg azoknak, akik... kíváncsiak. Na mégis lássam, ha más ezt látja, vagy így gondolja, akkor én mit tapasztalok, ha tapasztalok valamit.[171]

Anna életének pozitív irányú fordulatát hosszú folyamatként látja – a csoda ebben az esetben nem egy adott eseményt, sokkal inkább az események láncolatát foglalja magába. Attól kezdve, hogy az asszony úgy érezte, a Gondviselés kezébe vette sor-

[170] 50 éves, mikefalvi, római katolikus nő, Mikefalva, 2010. augusztus 21.
[171] 50 éves, mikefalvi, római katolikus nő, Mikefalva, 2010. augusztus 21.

sának irányítását, minden apró részlet ennek a folyamatnak a részévé válhatott, kvázi csodaként értelmeződhetett. Aviad Kleinberg szavait kölcsönözve ez az a pillanat, amikor egy adott transzcendens segítőt az ember elkezd az „életében bekövetkezett különféle jótékony hatások valós okozójának tekinteni",[172] ebből kifolyólag pedig az egyén életének különböző, kívülálló számára sokszor jelentéktelennek látszó eseményei új, koherens képpé állnak össze. A csodákat tehát elsősorban az a hit hozza létre, amely szerint az égiek egyszer már beavatkoztak, így újra és újra beavatkozhatnak az egyén életébe – amint ezt beszélgetőtársam is megfogalmazta egy alkalommal:

> Úgyhogy sok szép dolog van a nehéz dolgok után... de hála Istennek, engem felemeltek. De hát ez is, hogy mondjam... a kegyelem a hitből ered. A hitből fakad. Úgyhogy ha hit van, kegyelem van.[173]

Elsősorban éppen ez a sajátossága adja a csoda megfoghatatlanságát, nehezen definiálható mivoltát. Ugyanakkor a bemutatott két életút alapján – reményeim szerint – az is látható, hogy a csoda mint jelenség felfogható egyszerűen a *valóság egy sajátos dimenziójaként* is: bármi, a leghétköznapibb események is értelmeződhetnek csodaként az abban való hit függvényében. Amennyiben ez megvan, az események a korábbiakhoz képest új jelentéssel telítődnek, olykor az egész életút más megvilágításba helyeződik. Természetesen gyümölcsöző lehetne minél több egyén csoda-felfogását ilyen módon feltérképezni, ám a fenti két életút részletesebb bemutatásával sokkal inkább az volt a célom, hogy megragadjam a csodák megélésének, „keletkezésének" harmadik, talán mind közül legfontosabb színterét, a lehetséges egyéni olvasatokat.

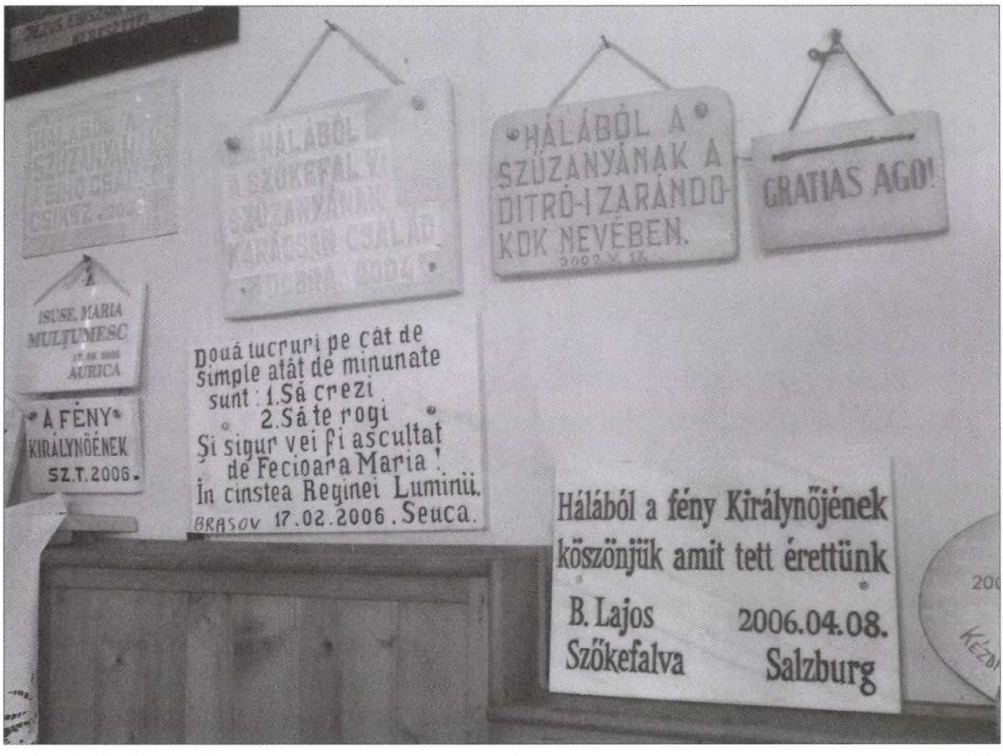
4.6. A CSODA BIZONYÍTÉKAI – HÁLATÁBLÁK ÉS ÍROTT TANÚSÁGTÉTELEK

Az eddigiekben igyekeztem azokat a különböző nézőpontokat sorra venni, amelyek a kegyhelyhez kapcsolódó csodás jelenségeket keretbe foglalják. Az egyénileg megélt csoda-élmények, azok közösséggel való megosztása, közösségi interpretációja, valamint az eseményeket sok szempontból irányító egyház jelentéstulajdonításai a csodák értelmezésének különböző, ám egymást nagyban befolyásoló és sok ponton metsző köreit jelentik. Ezekre a metszéspontokra, illetve az eltérő perspektívák közti kapcsolatokra a csodákat nyilvánosan megjelenítő, bizonyító gyakorlatok: a hálatáblák és írott tanúságtételek vizsgálata világíthat rá.[174]

[172] Kleinberg 1992, 153.

[173] 50 éves, mikefalvi, római katolikus nő, Mikefalva, 2010. augusztus 21.

[174] A tanúságtevő levelekkel külön tanulmányokban (Győrfy 2009a, 2009b) foglalkoztam, így jelen írás keretében csak vázlatosan tárgyalom a kérdést.

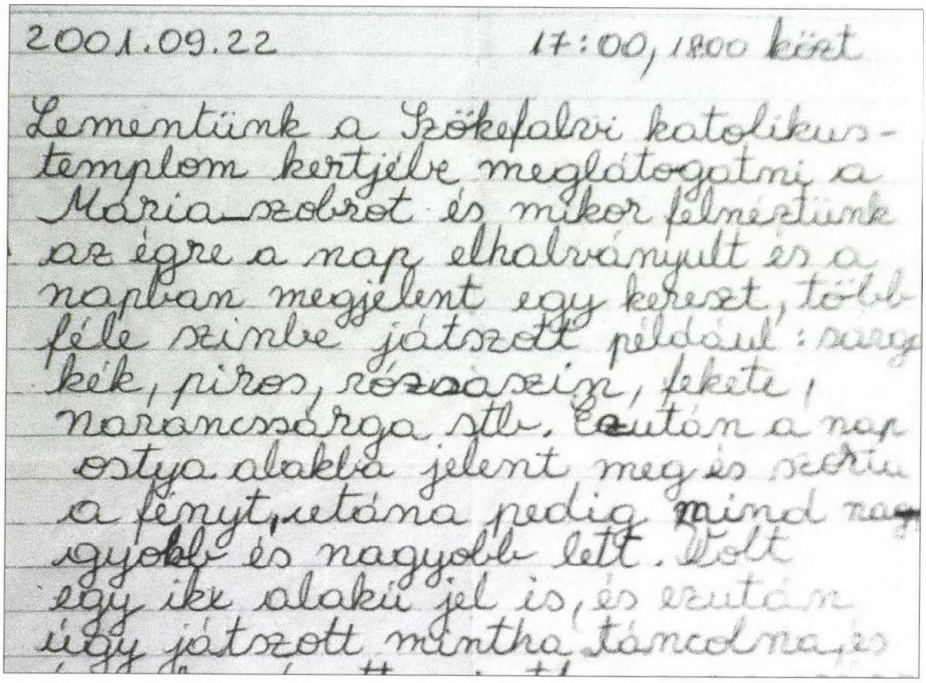


Hálatáblák a templomban. Szőkefalva, 2008. április 17, Győrfy Eszter felvétele

A vallásos ember bajban, nehéz helyzetben az égiekhez imádkozik – fogadalmat tesz – és kérése teljesülése esetén köszönetét valamilyen formában kinyilvánítja.[175] A földiek és égiek kapcsolata ebben a megközelítésben egy különleges, tiszteleten és kölcsönösségen alapuló viszony, a csoda pedig a két szféra között zajló „csereüzlet".[176] Az elnyert kegyelmekért felajánlott hálaadó zarándoklat, illetve a legkülönbözőbb vallásos adományok és ex-votók az égi segítség tradicionális, középkor óta létező „ellenértékei". A fogadalmi tárgyak adományozásának gyakorlata elsősorban az egyéni köszönetnyilvánítás nyilvános, közösségi rítus által megerősített formája – egyfajta „csereérték" amely egyúttal a hívő és égi patrónusa közti kapcsolatot nyilvánosan is reprezentálja,[177] továbbá tanúságul szolgál a megtörtént csodákról.[178]

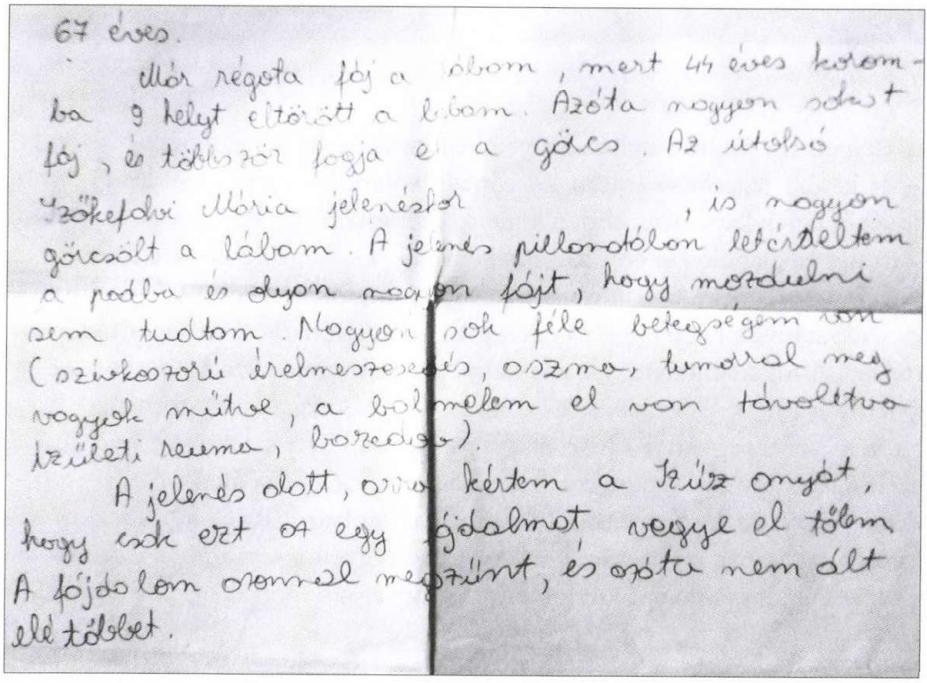
Mindmáig vannak olyan zarándokhelyek szerte Európában, ahova a zarándokok az elnyert vagy remélt imameghallgatásokért és kegyelmekért adományokat visznek. Ezek napjainkban gyakran pénzadományok, vagy egyéb tárgyak – például képek, vagy

[175] Barna 2004, 80.
[176] Goodich 1995, 31–32; Finucane 1995, 92–93; Klaniczay 2010, 238–243.
[177] Goodich 1995, 31–32; Sigal 1985, 89.
[178] Sigal 1989, 83–85; Barna 2004, 81.



2001.09.22 17:00, 1800 körül

Lementünk a Szőkefalvi katolikus-templom kertjébe meglátogatni a Mária-szobrot és mikor felnéztünk az égre a nap elhalványult és a napban megjelent egy kereszt, több féle színbe játszott például: sárga kék, piros, rózsaszín, fekete, narancssárga stb. Ezután a nap ostya alakba jelent meg és szórta a fényt, ezután pedig mind nagyobb és nagyobb lett. Volt egy ikr alakú jel is, és ezután úgy játszott mintha táncolna, és

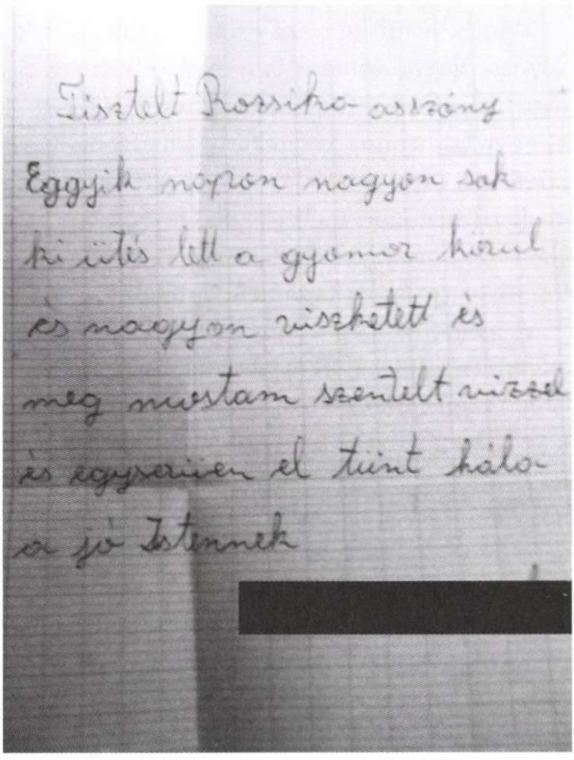


67 éves.

Már régóta fáj a lábam, mert 44 éves korom-ba 9 helyt eltörött a lábam. Azóta nagyon sokat fáj, és többször fogja el a görcs. Az utolsó Szőkefalvi Mária jelenéskor , és nagyon görcsölt a lábam. A jelenés pillanatában letérdeltem a padba és olyan nagyon fájt, hogy mozdulni sem tudtam. Nagyon sok féle betegségem van (szívkoszorú érelmeszesedés, asztma, tumorral meg vagyok műtve, a bal mellem el van távolítva izületi reuma, borzadás).

A jelenés alatt, arra kértem a Szűz anyát, hogy csak ezt az egy fájdalmat vegye el tőlem. A fájdalom azonnal megszűnt, és azóta nem élt elő többet.

Tanúságtevő levél részletei. Szőkefalva, 2008. április 18, Győrfy Eszter felvételei



Tanúságtevő levél részlete. Szőkefalva, 2008. április 18, Győrfy Eszter felvétele

a votív tárgyak modern változatainak tekinthető márványtáblák.[179] Szőkefalván a nyilvános jelenések megkezdődése óta jelen van ez utóbbi tárgycsoport, ma összesen 31 hálatábla tanúsítja a katolikus templomban, hogy a zarándokok imái meghallgatásra találtak.[180] Formális, néhány szóból álló hálanyilatkozatok olvashatók rajtuk, több esetben névvel, dátummal, illetve a lakhely megjelölésével ellátva:

Hálából a Szűzanyának gyógyulásomért.

Hálából a Szűzanyának a csíki zarándokoktól 2009. okt. 17.

Hálául Szűzanyának gyógyulásomért H Manci néni Kovásznáról 2006. III. 17.

Hálából a fény Királynőjének köszönjük amit tett érettünk B Lajos 2006.04.08. Salzburg.

Az egyéni élethelyzetek, amelyekben az illető csodás segítséget kapott, sajnos az ilyen sematikus, pár szavas formulák alapján nem rekonstruálhatók, így a votívtáblák ebben az esetben nem tesznek lehetővé mélyebb elemzést. Létezik azonban a szőkefalvi kegyhelyhez kapcsolódóan egy olyan írott forráscsoport, amely nagyon is alkalmas arra, hogy a hívek által megélt csodákat, és ezeken keresztül a különböző csoda-értelmezéseket tanulmányozzuk: az íróik által *tanúságtevő levelek*nek nevezett dokumentumok. Ezek a zarándokokkal a kegyhelyen történt imameghallgatásokról, csodákról, csodás gyógyulásokról szóló írások, amelyek különböző, jól körülhatárolható funkciókat töltenek be mind az ide látogatók, mind az alakuló kegyhely szempontjából.

[179] Frauhammer 2009, 19. Hazánkban a hálatáblák állítása a 20. század elején terjedt el (Bálint–Barna 1994, 219).

[180] Lásd 2. számú melléklet, 19. kép.

Amint arról már szó esett, a szőkefalvi kegyhelyen történt csodás események közösségi reprezentációja, a csoda-élmények egymással való megosztása kezdetektől rendkívül fontos funkciókkal bíró gyakorlat volt, amely az *élő tanúságtételek* révén az egyházi liturgia kereteibe ágyazott, nyilvános formát is öltött. Ennek során a zarándokok nemcsak hálájukat fejezhették ki az égieknek, hanem a közösséggel való megosztás, személyes bizonyítás révén a csodatörténetek hitelét is fokozott mértékben alátámasztották, továbbá az egyház legitimációs törekvéseire nézve is fontos szerepet töltött be egy ilyen fajta tanúságtétel.

A gyakorlat megszűntetésével a lokális egyház szempontjából paradox helyzet állt elő, hiszen a plébános is jól tudta, hogy az egyházi vizsgálat csak a hívek által megfelelően tanúsított és teológiailag is elfogadható csodák révén ismerheti el hivatalosan a kegyhelyet. Mivel a Szőkefalván történt imameghallgatások, gyógyulások történetei továbbra is terjedtek szóban, sőt, sokszor a hívek legelőször a plébánoshoz fordultak, hogy hálát adjanak a Szűzanyától itt kapott kegyelmekért, az atya megkérte a hálából visszatérő zarándokokat, jegyezzék le gyógyulásuk vagy az általuk tapasztalt csodák történetét számára.

A tanúságtevő levelek éppen azért jelentenek rendkívül értékes forráscsoportot jelen elemzés szempontjából, mert sok esetben olyan, szóban csak nehezen gyűjthető történeteket is tartalmaznak, amelyek az egyházi értelmezésekben ritkán vagy soha nem jelennek meg. A csodatörténeteknek azt a csoportját – az általam „hétköznapi csodáknak" nevezett típust – is dokumentálják tehát, amelyek az egyház szűrőjén nem „mentek át". Végeredményben a szövegeknek azt a szinte teljes korpuszát reprezentálják, amelyekből a lokális egyház a hivatalos kiadványok elkészítésekor válogathatott, ugyanakkor megfigyelhető bennük ezeknek a kiadványoknak és a közösségi interpretációknak az erőteljes hatása is.

Mindez egyfelől annak a ténynek tudható be, hogy hosszú időn keresztül kizárólag a szóbeliségben léteztek – többségük ennek köszönhetően hallomás útján leegyszerűsödött, formalizálttá, sablonossá vált. A történeteket ebben az esetben éppen a róluk való folyamatos közbeszéd és a közösségi reprezentáció artikulálta, tehát a közösség és az élőszó által váltak hitelessé,[181] miközben egy intenzív, kollektív jelentésalkotási folyamaton, sok esetben jelentés-átértékelődésen mentek keresztül.

Más részről nem szabad figyelmen kívül hagynunk e történetek vizsgálatakor az egyházi megfogalmazások, értelmezések hatásait sem. Attól kezdve, hogy a szőkefalvi kegyhelyről, az itt történő csodákról különböző egyházi nyomtatványok kezdtek megjelenni, ezek tartalma is sokszor felismerhető a hívek csoda-elbeszéléseiben.[182]

[181] Hasonló megállapítást tesz Giselle de Nie az ókori szentekről szóló csodatörténetekkel kapcsolatban (Nie 1996, 125).

[182] A középkori mirákulum-jegyőkönyveket vizsgáló kutatók is több alkalommal megállapították, hogy a csodatörténeteket meghatározó mechanizmusok között kiemelt helyet foglalt el az a – laikusok

A zarándokok saját élményeiket gyakran az egyházi értelmezések által nyújtott keretbe illesztve mesélik el, adják tovább, s ez nagyban hozzájárul ahhoz, hogy az egyénileg megélt csodák narratívumai végül igen hasonlóvá váltak a tanúságtételekben, illetve szóbeli beszámolókban.

Ugyanakkor nemcsak az egyházi értelmezések mintaadó szerepe, de a lokális egyház – mint a kegyhely létrejöttét és működését felügyelő legfelsőbb autoritás – szűrő, a zarándokok élményei között szelektáló tevékenysége sem hagyható figyelmen kívül. Azon túl, hogy az ide zarándokoló hívek kezdettől fogva a jelenések hitelének bizonyítékaként – csodaként – értelmeztek bizonyos jelenségeket, az eseményeket máig fenntartó, megszervező lokális egyház is kezdetek óta beleszólt a folyamat alakulásába, és fenntartotta magának a csodák értelmezésének jogát. A helyi plébános kiválasztotta a zarándokok történetei közül azokat, amelyeket hitelesnek és az egyház által is elfogadhatónak talált, majd a hívek személyes élményei alapján az események irányítói megkonstruálták a történetek „hivatalos" verzióját. Ebben a kanonizációs folyamatban a lokális egyház – elsősorban a szőkefalvi plébános – mintegy szűrőként működött, amely az információk egy részét átengedte, más részét azonban nem.[183] Úgy gondolom, ez nagyban közrejátszott abban, hogy a helyi plébános végül megtiltotta a jelenések alkalmával történő *élő tanúságtételek*et, és helyettük leveleket kért a zarándokoktól. Megfigyelhető továbbá egy nem, kor, esetenként foglalkozás szerinti szelekció a tanúságok hitelével kapcsolatban. Erre a lokális egyház képviselői is gyakran utalnak, és a levélírók is tudatosan szem előtt tartják ezt a szempontot.[184]

A zarándokok tehát tanúságtételeikben igen gyakran az egyház által propagált értelmezési keretbe helyezik saját élményeiket – más szavakkal az eseményeket vezető papság jelentéstulajdonításai, magyarázatai, visszajelzései nagymértékben befolyásolták a zarándokok elvárásait és tapasztalatait a szőkefalvi eseményekkel kapcsolatban.

Fontos elsőként megjegyezni, hogy a kegyhely legitimnek tekintett történetét, a látnoknő életrajzát, az üzeneteket és a Szűzanya közbenjárására végbement csodák történeteit tartalmazó brosúrák összeállításánál a látnoknő, sőt a lokális egyház képviselői is szinte csak mellékszereplőként voltak jelen. E kiadványok szerzője ugyanis kivétel nélkül a kegyhely létrejöttét Magyarországról támogató dr. Molnár Gyula, budapesti nyugalmazott jogász – és önjelölt „mariológus"[185] – volt. 2008 májusában

és egyháziak által kifejtett – propaganda, amely a szent-jelölt szentség-hírét igyekezett terjeszteni (Klaniczay 2004, 68).

183 William Christian Ezquioga példáján keresztül mutatja be, hogy a látomások legitimációjában, a kegyhely keletkezésének folyamatában az egyes emberek tanúságtételei, tapasztalatai mennyire különböző hihetőséggel rendelkeztek (Christian 1987, 146–149).

184 Ebből kifolyólag viszonylag gyakori a gyermekek tanúságtétele, vagy az arra való utalás, hogy a tanúságtevő értelmiségi.

185 A mariológia „teológiai traktátus Mária üdvtörténeti helyzetéről és szerepéről, a dogmatika *Mária-dogmák*at tartalmazó része", amely elsősorban Szűz Mária üdvtörténeti szerepével foglalkozik.

bekövetkezett haláláig nyugdíjas éveit a világ leghíresebb Mária-kegyhelyeinek felkeresésével töltötte, így jutott el végül Szőkefalvára is. Néhány, saját bevallása szerint „tárgyilagos megfigyelőként" a zarándokhelyen eltöltött év után a helyi papság mellett a kegyhely egyik legfontosabb támogatója és fő ideológusa lett. Írásaiban[186] Szűz Mária üzeneteinek szó szerinti lejegyzésén kívül kommentálta, magyarázta és értelmezte is a szőkefalvi eseményeket. Ugyan a kiadványok nyersanyagát képező értesüléseit a látnoknőtől és a két – ti. a szőkefalvi és a dicsőszentmártoni – plébánostól szerezte, ám azokon legtöbbször saját elképzelései alapján változtatott, egyes eseményeket sokszor az eredetitől teljesen eltérő kontextusba helyezve.[187] Az általa írt brosúrák egy részét ortodox, illetve görög katolikus papok román nyelvre is lefordították.

Személyének megítélése ugyanakkor – elsősorban a helyiek körében – meglehetősen ambivalens, elsősorban amiatt, hogy az eseményeket „testközelből" ismerő falusiak számos ellentmondást véltek felfedezni az események valós menete, illetve a kiadványokban megjelenő interpretációk között.

A levelek nagy része a tanúságot tevő egyén életének bizonyos, sokszor hétköznapi eseményeit is a szőkefalvi Szűzanya közbenjárására történt csodaként értelmezi (például a rég nem látott családtag hazatér külföldről, vagy: lelki bajokból való felgyógyulás), ám emellett jóformán minden esetben utalnak egy-egy, az egyház által is hitelesnek tekintett csodás eseményre (pl. a napcsodára vagy gyógyulásra) is.[188]

A levelekben megjelenő csodatörténetek egy sokszereplős kollektív konszenzus eredményeképp jöttek létre – végeredményben a szőkefalvi jelenések és az ehhez kapcsolódó események kontextusát teremtve meg. A különböző forrásokból származó történetek kölcsönhatásai, továbbá a kegyhelyhez kapcsolódó csodákról szóló diskurzus egyaránt a tanúságtevő levelekben szintetizálódik, egy, a hívek és az egyház által egyaránt elfogadható formában.

Ellentétben a történeti forrásokból származó csodatörténetekkel – ahol azok lejegyzői minden esetben a csodásnak tartott esemény egy-egy mozzanatát domborítják ki, amelyek alapján valóban elkészíthető lenne egy, a kommunikációs funkciókat alapul vevő csoportosítás – a szőkefalvi csodákról szóló narratívumok legtöbbje eb-

Forrás: Magyar Katolikus Lexikon: http://lexikon.katolikus.hu/M/mariológia.html (2011. november 5.) A mariológus kifejezés ebből a fogalomból képzett – az egyház által hivatalosan nem használt – szó, amely mariológiával foglalkozó szakembert, tudóst jelent.

[186] Lásd például Molnár 2002, 2003, 2004 és 2005.

[187] A lokális közösség erre irányuló reakcióit, továbbá a látnoknő személyének szakralizálását célzó egyházi törekvéseket a következő fejezetben tárgyalom.

[188] Érdekesnek tartom megjegyezni ezzel kapcsolatban, hogy bár a kegyhelyek felkeresésének egyik fontos indítéka a testi vagy lelki gyógyulás keresése, a kegyhelyekkel kapcsolatos írott műfajok szerzői a lelki bajokból való felgyógyulást sem a múltban, sem ma nem tartják feljegyzésre méltónak (Bálint–Barna 1994, 218).

ben a megközelítésben több funkcióval is megfeleltethető,[189] így nem alakíthatók ki egyértelmű kategóriák. Megtartva azonban a kommunikációelméleti megközelítést – ti. hogy a csoda a szakrális kommunikáció egy különleges formája, amely minden esetben elsősorban azt reprezentálja az azt megélő számára, hogy a természetfeletti be tud, és be is avatkozik a földi események menetébe – és a csoda mint kommunikációs aktus egyetlen tényezőjét, annak referenciális funkcióját alapul véve, egy sokkal inkább „abszolút" kategóriákat megjelenítő, funkcionális tipológia rajzolható fel. Rendszerezésem alapját tehát azon konkrét, megélőik számára valamilyen módon megragadható, jelképes vagy látható „történések" típusai képezik, amelyeket az adott személy égi beavatkozásnak tulajdonít. Ennek nyomán elsősorban az rajzolódik ki, milyen funkciókat töltenek be a különböző csodatörténetek a zarándokok, a látnoknő, a lokális egyház, illetve a kegyhely szempontjából.

Több kutató megállapította ugyanakkor, hogy a csodák szervesen összefüggenek a társadalommal, amelyben megtörténnek – adott típusú csodatörténetek tehát adott igényeket, egyéni és társadalmi problémákat tükröznek mind a hívek, mind az egyház részéről.[190] Ebből kiindulva egy kegyhelyhez kapcsolódó, számos, eltérő értelmezési keretben született csodatörténet funkcionális rendszerezéséből és elemzéséből az is kiderülhet, milyen egyéni és közösségi szükségletek, illetve az egyháznak milyen törekvései éltetik a csodákat.

Végül egy ilyen rendszerezés nyomán véleményem szerint még hangsúlyosabban láthatóvá válik az egyes szereplők és eltérő értelmezések szerepe a tanulmány korábbi részében felvázolt „csodateremtő diskurzusban". Továbbá lehetőség van rámutatni az egyes csoda-, illetve történettípusok konkrét összefüggéseire e folyamat szereplőivel és a csodák megtapasztalásának alkalmaival.

[189] Abban az esetben például, amikor egy adott személy a Mária-üzenetek hatására böjtöt fogad és imádkozik, majd – hite szerint – ennek folyományaként a Szűzanya meggyógyítja egy régi betegségéből, a fenti funkciók közül többet is kiemelhetünk (*fatikus*, *emotív*, illetve *referenciális* funkció). Ugyanígy, ha egy Szőkefalvára érkező zarándok a napcsoda észlelésekor hasonlóságot vél felfedezni az általa észlelt jelenség és az általa előzetesen ismert medjugorjei napcsodák között, majd ennek nyomán a tapasztalt jelenséget a Szűzanya csodájaként, megjelenésének bizonyítékaként értelmezi (*metalingvisztikus*, illetve *poétikus* funkció). Természetesen mindez annak köszönhető, hogy „élő", recens anyagról van szó, amelynek kapcsán jóformán minden esetben lehetőség volt a csodás esemény kontextusának, az azt megélő személy interpretációinak, jelentéstulajdonításainak feltérképezésére.

[190] Goodich 1982, 208–213; Ward 1987, 215.

4.7 A CSODA ÁTHELYEZŐDÉSE – ÁTALAKULÓ LITURGIA ÉS TÁRGYI VILÁG

A látnoknő tíz évig tartó látomásainak sorozata 2005. június 17-én véget ért. Rózsika ez alkalommal – a soha nem látott, 30 000 fős zarándoktömeg jelenlétében – az utolsó üzenetből Szűz Mária alábbi szavait tolmácsolta:

> Imádkozzatok mindennap velem öt percet délután öt órakor. Ez a hely zarándokhely marad. Minden év június hónapjában (június 17.) kegyelmeket árasztok ki itt.

Az utolsó jelenés egyúttal a kegyhely „arculatát" is formálta: Szűz Mária megkapta új, helyi nevét. „A nevem itt, ezen a helyen: A Fény Királynője" – szólt a kinyilatkoztatás, annak az intézményesülési folyamatnak az első lépéseként, amely a kegyhelyen a látomások időszakának lezárulása után végbement.

Az utolsó jelenésben kapott üzenetek – Szűz Mária helyi nevének kinyilatkoztatása, valamint a hozzá kapcsolódó újabb, szent időpontok kijelölése – a továbbiakban a kegyhely kontinuitását biztosító jelentős tényezőkként szerepeltek. A Szőkefalvát látogató zarándokok vallásos identitásának lényeges elemévé vált a *szőkefalvi Fény Királynője*, a *szőkefalvi Szűzanya*, akinek alakja az idők folyamán számos újabb, sajátos attribútummal bővült, egyben a zarándokok csoda-élményeinek egyre hangsúlyosabb szereplőjévé vált. Hasonlóképpen fontos szerep jutott a továbbiakban azoknak a Szűz Mária által kijelölt szakrális időpontoknak, amelyek a látomások befejeződése után kialakuló új, rituális formákat alapvetően meghatározták. Ugyanakkor a kegyhely alakulásának első fázisa a 2005 júniusi utolsó jelenéssel lezárult.

A 20. századi Mária-kegyhelyek látomásaiban több alkalommal találkozhatunk azzal a jelenséggel, hogy Szűz Mária valamely jelenés alkalmával helyi nevet választ magának. Ez a név többnyire az adott kegyhelyen kinyilatkoztatott legfontosabb üzenetre, a kegyhely alapvető karakterére utal – Lourdes esetében például a *Szeplőtelen Fogantatás*,[191] Medjugorjében a *Béke Királynője*. Egy ilyen aktus egyrészt megerősíti, tartalommal tölti meg a Szűzanya lokális kultuszát, másrészt bizonyos értelemben pozicionálja a kegyhelyet és az ott történő csodákat a Mária-kegyhelyek, és Szűz Mária „általános csodái" között. Noha Szűz Mária tisztelete a katolicizmuson belül univerzális és nem helyhez kötött,[192] ilyen értelemben helyi kultusz alakul ki személye

[191] A lourdes-i látnok, Bernadette esetében ez a név a jelenések feltétlen hitelét támasztotta alá, hiszen a Szeplőtelen Fogantatás dogmáját az esemény előtt 3 évvel nyilatkoztatta ki a pápa, így valószínűtlennek tűnt, hogy egy francia parasztlánynak – aki különösebb vallásos nevelésben nem részesült – tudomása legyen róla. Bernadette azon kevés személyek egyike, akiknek a kinyilatkoztatásai nyomán az egyház által kanonizált kegyhely jött létre (Turner–Turner 1978, 226–227). Medjugorje esetében a Béke Királynője megnevezés az etnikai-vallási megbékélés szükségességére utal.

[192] Ward 1987, 132.



A szőkefalvi Szűzanya szobra és képe, alul hálatáblák. Szőkefalva, 2010. augusztus 20, Győrfy Eszter felvétele



Információs tábla a templomajtón. Szőkefalva, 2008. április 18, Győrfy Eszter felvétele



Zarándokok az 1. évfordulós búcsún. Szőkefalva, 2006. június 17, Győrfy Eszter felvétele



Rózsafüzér imádság az 5. évfordulós búcsún. Szőkefalva, 2010. június 17, Győrfy Eszter felvétele

köré, amely az adott kegyhely jellegzetességeihez kötődik – utal a jelenések üzeneteire, a csodák bizonyos típusára stb.[193]

A *szőkefalvi Szűzanya* alakja egyrészt elválaszthatatlanul összefonódik megjelenésének helyével, bizonyos szempontból a hozzá kapcsolódó csodatörténetek is helyhez kötődnek, ezzel egyidejűleg azonban a kultusz decentralizálódott, személyesebbé is vált. Az a földrajzi pont, ahol megjelent, a hívek szemében Szűz Mária különleges pártfogását élvezi – itt fogékonyabb a hozzá elmondott imákra, lokális attribútumokkal rendelkező alakját a helyiek magukénak érzik. Ugyanakkor a csodák nem feltétlenül helyben történnek, az emberek sok esetben mégis neki tulajdonítják azokat, hiszen bárhol lehet fohászkodni hozzá.[194]

A *szőkefalvi Szűzanya* képe és a kegyszobor már a jelenések ideje alatt elkészült, 2006-tól azonban ezek mellett számos, alakját már a *Fény Királynője*ként megnevező egyéb tárgy került a katolikus templom belső terébe. Ezek közé tartozik például egy „Fény Királynője, könyörögj érettünk" feliratú hatalmas zászló, vagy a templom ajtaján elhelyezett plakát, amely, a „jelenések temploma" címmel a kegyhely rövid történetét ismerteti, közepén a *Fény Királynője*nek képével. A keresztutat – amelyet a Szűzanya kérésére építtetett a plébános – 2008-ban felújították, és sajátos gesztusként a régi fakereszteket szétosztották azok között a zarándokcsoportok között, akik rendszeresen látogatták a kegyhelyet, és erre igényt tartottak. Érdekes lenne e tárgyak további sorsát, felhasználását, az esetlegesen feléjük irányuló tisztelet formáit figyelemmel kísérni, erre azonban nem volt módom. Mindenképpen elmondható azonban, hogy ezek a tárgyak elsősorban arra szolgáltak, hogy segítségükkel a kegyhely áldásos hatásait térben és időben kiterjesszék, mintegy hazavigyék a zarándokok. Ugyanígy azok a kisméretű kegytárgyak, szentképek, és a *Fény Királynője* képével ellátott legkülönbözőbb dísz-és használati tárgyak, amelyeket 2006-tól minden engesztelés, és az *évfordulós búcsú*k alkalmával is árusítottak.

Ez utóbbi a kegyhely éves liturgikus menetrendjében legfontosabb helyet elfoglaló kommemoratív esemény, amelyet az utolsó jelenés már idézett üzenetével összhangban annak évfordulóján, június 17-én tartanak. A jeles nap menetrendje szinte teljesen megegyezik a korábbi nyilvános jelenések napjainak eseménysorával: egész napos közös ima és áhítat, közös keresztútjárás, délelőtt román és magyar nyelvű misék, majd a jelenések korábban megszokott időpontjában, délután öt órakor görög és római katolikus papok által koncelebrált kétnyelvű szertartás. Az eseményen alkalmanként 2-3000 ember vesz részt. Az *évfordulós búcsú* mellett továbbra is minden hónap 17-én megrendezésre kerül az *éjszakai engesztelés*, általában 2-300 személy részvételével.

[193] Szőkefalva esetében az elnevezés elsősorban arra utal, hogy Rózsika látomásaiban – mintegy fizikai vakságának oppozíciójaként – a Szűzanya földöntúli fényben jelentkezett minden alkalommal.

[194] Vö. Ward 1987, 148. Szűz Mária kultuszának középkori elterjedéséről és jellemzőiről.

Az engesztelés olyan, a helyi egyház kereteibe teljes mértékben integrálódott rituális formáció, amely kezdetben mintegy a jelenések mellett, azokat kiegészítve működött, majd a jelenések megszűnése után azok „valamikori dátumaira települt rá emlékünnepként."[195] Amint arról már szó esett, az 1999. november 4-i, harmadik nyilvános jelenésen a Szűzanya azt kérte, hogy a szőkefalvi római katolikus plébánia imaközponttá váljon.[196] Ekkor már a plébános, valamint a helyiek közül is néhányan rendszeresen részt vettek a jelenéseken, s az üzenetben elhangzott kérést a legkomolyabban véve elindították a máig működő *éjszakai engesztelés* alkalmait.

Azután indult meg, hogy a Szűzanya azt mondta, hogy ez a templom legyen kegyhely.[197]

A plébános hamar meglátta a lehetőséget, hogy az engesztelések biztosíthatnák az alakuló kegyhely kontinuitását a jelenések közti időszakokban, így engedélyezte az engesztelések megrendezését, sőt, aktívan részt vett megszervezésükben. Az újonnan megrendezésre kerülő egész napos ájtatosságok időpontját a plébános szabta meg, minden hónap 17-ét jelölve ki. A dátum ebben az esetben azért lényeges, mert a második nyilvános jelenés – melyen már viszonylag sokan vettek részt, és melynek alkalmával a Szűzanya megáldotta a látnoknő udvarán lévő kút vizét – szintén 17-én zajlott.

A minden hónap 17-én megrendezésre kerülő engesztelések tehát kezdtek a transzcendenssel való kommunikációnak a jelenések alkalmaival szinte egyenértékű lehetőségeivé válni, különösen az utolsó jelenés óta, amikor a Szűzanya üzenetében a hívek tudtára adta, hogy a jelenéseken kívül is minden 17-én eljön, és velük együtt imádkozik pontban 5 órakor. Ezzel összefüggésben – elsősorban persze a jelenéseknek véglegesen erre az időpontra kerülése után – a délután 5 órai időpont fokozatosan szakralizálódott, és ehhez kapcsolódóan kialakult az engeszteléseknek egy állandó eseménysora is. A kettő tulajdonképpen csak a látomások meglétében tért el egymástól, így az engesztelésre érkező hívek szinte teljes mértékben átélhették a Szűzanya jelenlétét a jelenések megszűnte után is. Tovább erősítette a két esemény szoros összefonódását – már-már analógiáját –, hogy a Mária-jelenések több alkalommal 17-én, tehát az amúgy is megrendezésre kerülő engesztelés napján jelentkeztek.

A két esemény összekapcsolása sokszor az engeszteléseket elindító szőkefalvi hívek, és a zarándokok esetében is megvan:

És akkor 17-ére tettük, hogy legyen egy olyan dátum, amikor a Szűzanya is jelenik meg, mert minden hónap 17-én.[198]

[195] Pócs 2008, 489.
[196] Molnár 2002, 32.
[197] 67 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2007. augusztus 19.
[198] 62 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2007. augusztus 23.

> Hát ugye múlt évben volt az utolsó nyilvános jelenés és azóta minden hónapban télen és nyáron 17-e. A 17-e azért jelentős szám... – ez olyan, mint a Fatimában a 13-a, mert ott 13-án jelent meg – és itt legelőször 10 évvel ezelőtt június 17-én jelent meg először.[199]

Ezekre az alkalmakra a zarándokok többnyire délután érkeznek, és a különböző településekről Szőkefalvára zarándokoló – erre előzetesen vállalkozó – csoportok felváltva vezetik az összegyűlteket a rózsafüzér és bizonyos litániák imádkozásában, majd éjjel 11 órakor a helyi plébános és egy balázsfalvi görög katolikus pap közösen celebrálja a misét.

A jelenésekre való folyamatos, direkt visszautalást jelent a tárgyi világon kívül az is, hogy 2008 óta ezeken a miséken a prédikáció keretében a szőkefalvi plébános minden alkalommal egy-egy üzenetet magyaráz, annak jelentésén elmélkedik.[200] A templom bejáratánál továbbá 2009 óta márványtábla emlékeztet a Szűzanya utolsó jelenésben tett ígéretére, mely szerint minden nap 5 órakor a zarándokokkal imádkozik. Szintén a kegyhelyet megalapító látomásokkal való szoros kapcsolatot jelképezi az a – a látnoknő húgának vezetésével – minden alkalommal elmondott ún. *szőkefalvi ima*,[201] amelyet az áldásformulához hasonlóan Szűz Mária tanított Rózsikának. Korábban közvetlenül a jelenések után a látnoknő maga mondta el a pár soros fohászt, ám mivel – súlyos betegsége okán – ezeken az alkalmakon általában nem tudott részt venni, az eseményt szervező papság beleegyezésével a zarándokok közössége vette át ezt a szerepet. 2010 tavaszán egy gyimesközéploki férfi *Szőkefalvi himnusz* címen verset írt a kegyhelyről,[202] amelyet azóta egy templomi ének dallamára szintén minden alkalommal elénekelnek a hívek.

A látnoknő által a zarándokok felé közvetített transzcendens élményt tehát az egyház hivatalos liturgiája és a szakrális kommunikáció közvetett, szimbolikus csatornái: az ima, és az érintés váltották fel. A zarándokok csoda-élményei a nyilvános jelenések alkalmain elsősorban a jelenések ténye körül csoportosultak, az ezzel összefüggő csodás események voltak túlsúlyban – a szent jelenlétéből adódó „kegyelem", továbbá azok az egyénileg megélt vizuális és egyéb misztikus élmények, amelyek mind a hierofánia tényére utaltak. Ebben a második, ritualizált szakaszban viszont a jelenésekre való folyamatos reflexiók mellett a csodák forrásaivá azok a szentnek tekintett tárgyak váltak, melyek érintésével – illetve ruhadarabok, használati tárgyak hozzájuk érintésével – vagy az előttük való imádság révén a zarándokok égi áldást nyerhettek. Az *érintőzés* gyakorlata már a 2006. június 17-

[199] 65 éves, gyulakutai, római katolikus nő, 2006. június 17.

[200] A 2010. október 17-i engesztelésen elhangzott prédikáció szövegét a 4. számú melléklet tartalmazza.

[201] Az ima szövegét a 4. számú melléklet tartalmazza.

[202] A verset a 4. számú mellékletben közlöm.



Éjszakai engesztelés. Szőkefalva, 2010. október 17, Győrfy Eszter felvétele





Balra: Ima a lourdes-i barlangnál. Szőkefalva, 2010. június 17, Győrfy Eszter felvétele
Jobbra: Keresztúti ájtatosság. Szőkefalva, 2010. június 17, Győrfy Eszter felvétele

én tartott első évfordulón megkezdődött, s az erre alkalmasnak vélt szent tárgyak köre azóta is egyre bővül.[203]

A lokális egyház által is hitelesnek tartott, és a nyilvános jelenések alkalmain propagált napcsodával kapcsolatban az utóbbi években szintén megfigyelhető egyfajta sajátos tárgyiasulási folyamat. Már a jelenések idején is volt rá példa, hogy a zarándokok filmezték vagy fotózták az általuk észlelt égi jelenséget, ám manapság ez szinte általános gyakorlatnak mondható, elsősorban az évfordulós búcsúk alkalmával.[204] Hasonló dolgot figyelhettem meg 2007-ben egy engesztelésen, amikor az éjszakai mise kezdete előtt asszonyok egy csoportja Jézus Krisztus képét látta az oltáriszentségben. Egyikük azonnal digitális fényképet készített a jelenségről, majd meglepődve észlelték, hogy a csoda a képen is látható. Hamarosan további 20-30 zarándok gyűlt köréjük, legtöbbjük fényképezés céljából. A kollektív látomásnak a plébános vetett véget, arra hivatkozva, hogy viselkedésükkel zavarják a templomban imádkozó többi zarándokot. Mindebből azonban sokkal fontosabb azt a meggyőződést kiemelni, amely szerint a csodák – egy láthatatlan, anyagtalan valóság egyébként sem mindenki számára érzékelhető manifesztációi – a technika eszközeivel megörökíthetők, mintegy azok kézzel fogható, fizikai bizonyítékaiként.[205] Ezek a „technológiai" látomások, csodák tulajdonképpen „lehozzák a mennyet a Földre",[206] mindenki számára elérhetővé tesznek egy adott transzcendens élményt, hiszen a fotók sokszorosíthatók, hazavihetők, így a rajta dokumentált csodák bárki számára láthatóvá válhatnak, a kegyhely meglátogatása vagy egy kiválasztott mediátor működése nélkül is.

A napcsodán, és a fentihez hasonló természetfeletti élményeken kívül a jelenések megszűnte óta is számos csodás gyógyulásról számolnak be a hívek. A zarándokok többsége igyekezett az engesztelések alkalmával a látnoknőt is felkeresni. Bár személyes találkozásra csak ritkán van lehetőség, a hívek sokszor nagyobb erőt tulajdonítanak a közvetlenül a megszentelt kútból hozott víznek, mint az egyház által a templom udvarán biztosított változatnak. A látnoknő háza ugyanakkor a jelenések befejeződése óta fokozottan szakralizálódott: a zarándokok gyakran visznek magukkal – mintegy búcsús ágként – faleveleket, nem egy esetben pedig az udvar földjéből egy keveset. A megszentelt víz segítségével, illetve különböző tárgyak érintése révén bekövetkező gyógyuláscsodák mellett pedig számos olyan, sok esetben a kegyhelytől távol megélt

[203] Ezek közül érdekesnek tartom megemlíteni azt a körülbelül 4 méter magas, neoncsövekből álló, világító keresztet, amely közvetlenül a templom bejárata mellett áll. Noha ez semmilyen szempontból nem kapcsolódik a jelenésekhez – egy franciaországi katolikus mozgalom tagjai állították – évről évre egyre több ember imádkozik a tövében.
Az érintőzés gyakorlatáról a hazai kegyhelyek vonatkozásában lásd Bálint–Barna 1994, 196–197.

[204] Lásd 6. számú melléklet, 25. kép.

[205] Wojcik 1996, 129–130.

[206] Apolito 1998, 204–207.

csodákról beszámoló történet létezik, amelyek a *szőkefalvi Szűzanya* fent említett sajátosságához, a „csoda mezejének" kiterjesztéséhez kapcsolódnak.

A kegyhely története 2011. június 27-én, Marián Rózsika halálával ismét új szakaszába érkezett. A következő időszak folyamatait, és az egyház ezzel kapcsolatos stratégiáit némileg előrevetíti az a tény, hogy a látnoknő földi maradványait a szőkefalvi római katolikus templomban ravatalozták fel, ahol a temetés napjáig minden este rózsafüzért imádkoztak a hívek, majd a plébános szentmisét végzett az elhunytért. Testét – végakarata szerint – a templom kertjében helyezték örök nyugalomra június 30-án.[207] Csak sejteni lehet, hogy a látnoknő halála milyen változásokat indít el a kegyhely életében, mindenesetre a kérdés tanulmányozása egy újabb kutatás témáját képezheti.

5. KÍSÉRLET EGY CSODATIPOLÓGIA MEGALKOTÁSÁRA

Az eddigiek során áttekintettem, milyen szerepet játszottak a szőkefalvi kegyhelyhez kapcsolódó csodatörténetek a kegyhely lokális egyház által is szorgalmazott legitimációs folyamataiban, illetve a látnoknő önlegitimációjában, továbbá számba vettem a csodákról szóló sokrétű diskurzusok színtereit, tartalmát, és a csodák megélésének, értelmezésének három – egyéni, közösségi, egyházi – alapvető szintjét. Mindeközben számos különböző típusú, eltérő értelmezési körökben született csodatörténet is felbukkant. Az alábbiakban az általam szóban gyűjtött, illetve a tanúságtevő levelekből származó írott anyag adott szempontok szerinti tipologizálására teszek kísérletet. Természetesen az itt felhasznált szövegkorpusz sem teljes, sem reprezentatív nem lehet, ám úgy gondolom, anyagom elegendő egy alapvető rendszerezés elkészítéséhez.

Amint a fentiekből is látszik, az általam vizsgált, csodásnak tartott események észlelése számos, egymástól gyakran nagyban eltérő kontextusban és értelmezési körben valósul meg – amit az egyes ember csodaként értelmez, az valaki más számára természetes, mindennapi esemény. A csodák tér- és időbeli vonatkozásai is nagy változatosságot mutatnak: léteznek spontán, meglepetésszerűen bekövetkező, és rendszeres, mondhatni rutin jellegű csodák; egyes csodás események azonnal, villanásszerűen, mások hosszú folyamat eredményeképpen mennek végbe; csodák történhetnek a kegyhelyen, de adott esetben attól távol is – az osztályozás számos szempont szerint lehetséges. Ugyanakkor bizonyos történeteket hasonló szempontok alapján szinte lehetetlen kategóriákba sorolni, így szükséges volt egy olyan közös kiindulópontot találni, amelynek segítségével a csoda jelensége általánosan megfogható, így az egyes történetek összehasonlíthatóvá, osztályozhatóvá válnak.

[207] Forrás: http://tiszta-szivvel.blogspot.com/2011/06/elhunyt-szokefalvi-latnok.html (2011. november 2.)

Stanko Andrić Kapisztrán Szent János csodáiról szóló könyvében a csodák tipizálásának sajátos lehetőségét villantja fel, amikor a szent *in vita* csodáit a kommunikáció rendkívüli formájaként határozza meg, és a kommunikációs aktus Roman Jakobson által leírt összetevőit, illetve hat funkcióját[208] a csodatörténetekben is megkülönböztethetőnek tartja. Noha egy ebből kiinduló elemzés minden bizonnyal számos tanulsággal szolgált volna, a szerző sajnos nem végezte el egyértelműen ezt a megfeleltetést az általa vizsgált csodatörténetekre vonatkozóan.

A csoda egyfajta szakrális kommunikációként való értelmezése véleményem szerint is igen gyümölcsöző megközelítés lehet, bár az itt bemutatott anyag kapcsán felvet néhány problémát az Andrić által javasolt rendszerezés, elsősorban annak okán, honnan származnak, milyen körülmények között születtek a vizsgálatba bevont csodatörténetek. Andrić könyvében hat 15–16. századi csodagyűjteményből idéz – magam szóban gyűjtött, illetve különböző recens írott forrásokban fellelhető csoda-anyagot elemzek. A hagiográfiai forrásokban fellelhető csodatörténetek többszörösen „szűrt", számtalan stiláris és tartalmi módosításon átesett szövegek. Egyrészt az ilyen gyűjteményekbe csak az egyház által hitelesnek elismert, tanúk által jogszerűen tanúsított elbeszélések kerülhettek be[209] – ami egyben bizonyos csodatípusok előnyben részesítését is jelentette –, másrészt a csodás eseményeket lejegyző írnokok vagy klerikusok többnyire egy előre elvárt alaptörténet mentén tették fel kérdéseiket, majd a lejegyzés során használt toposzok révén, és az irodalmi stilizálás miatt az eredeti történetek újabb torzulásokon estek át.[210] Ezzel szemben az általam felhasznált csodatörténetek „első kézből", a csodát tapasztaló személyek közvetlen beszámolóiból származnak, ennél fogva sokkal inkább rávilágítanak a csodák különböző szinten történő értelmezésének különbségeire. Amint a bevezetőben említettem, tanulmányomban csodának tekintettem minden olyan jelenséget, amelyet az azt megélők – bármilyen szubjektív meggyőződés alapján – csodaként neveztek meg, így reményeim szerint a korábbi vizsgálatoknál lényegesen sokszínűbb kép bontakozott ki egy adott kegyhely csodái kapcsán.[211]

[208] Jakobson elmélete szerint bármely beszédesemény, a nyelvi kommunikáció bármely aktusa tömören leírható összetevőinek elkülönítése révén, a nyelvi közlés hat funkcióját pedig az határozza meg, mire irányul elsősorban a beszédaktus. A kommunikáció hat tényezője, és az ezek által meghatározott funkciók a következők: A *feladó* (expresszív/emotív funkció) küld egy *üzenet*et (poétikus funkció) a *címzett*nek (konatív funkció). Hogy hatékony legyen az üzenet, *kontextus*t (referenciális funkció) kíván, amire utal, és ami a címzett által megragadható, verbális vagy verbalizálható. Ezen kívül a kommunikáció a feladó és a címzett részéről teljesen vagy legalább részben közös *kód*ot (metalingvisztikus funkció) kíván meg, végül *kontaktus*t (fatikus funkció), fizikai csatornát, illetve pszichológiai kapcsolatot a feladó és a címzett között, ami lehetővé teszi számukra, hogy kommunikációs kapcsolatba lépjenek és abban is maradjanak. (Jakobson 1969, 216–223.)

[209] Goodich 1995, 6–12.

[210] Andrić 2009, 159–163; Goodich 1982, 5, 59–61; Klaniczay 2004, 68.

[211] Bár a csodákkal kapcsolatos írásokban a kutatók több esetben hangsúlyozták, hogy az adott korban

Azonban éppen a történetek heterogenitása az, ami némi zavart okozna a dolgozatomban felhasznált anyagnak az Andrić által javasolt szempontok szerinti rendszerezése esetén. A kommunikáció jakobsoni összetevői, illetve az ezek által meghatározott funkciók a következőképpen feleltethetők meg az általam vizsgált csodatörténetekkel.

A csoda „létrehozója" – esetünkben Szűz Mária – több alkalommal kifejezi érzelmeit: megelégedését vagy haragját, így a csoda lehet az erényes élet jutalma, de az égiek utasításait figyelmen kívül hagyók büntetése is (*emotív* funkció). Azt, akivel a csoda történik, illetve a csodás jelenség észlelőit[212] az esemény sok esetben cselekvésre készteti: imacsoport alakul, az adott személy böjtöt fogad vagy megtér (*konatív* funkció). A csoda *referenciális* funkciója látható, fizikai és jelképes, lelki történésekben egyaránt megnyilvánulhat: a beteg meggyógyul, a rég nem látott családtag hazatér, az adott személy hite megerősödik. A kegyhelyhez kapcsolódó csodák olykor más zarándokhelyek csodáira utalnak – legalábbis a csoda megélői lényegi hasonlóságokat vélnek felfedezni a szőkefalvi és más, általuk ismert csodák között, és ennek nyomán az adott eseményt csodaként azonosítják (*metalingvisztikus*, magyarázó funkció). Sok csoda semmiféle gyakorlati problémát nem old meg, magára az üzenetre – a természetfelettinek a földi valóságban való megjelenésére – koncentrál, azt erősíti meg (*poétikus* funkció). Ilyen például a jelenések ideje alatt jelentkező természetellenes csend, a Szűzanya jelenlétét jelző rózsaillat, vagy a vihar elcsendesedése a jelenések időtartamára. Végül léteznek olyan csodák, amelyek más csodák megvalósulását segítik elő, ily módon meghosszabbítva a szakrális kommunikációt (*fatikus* funkció): például a jelenésekben kapott utasítást követve imacsoport alakul, majd imáik hatására a falut elkerüli a jégverés; a Szűzanya által megáldott kút vizéhez később számos gyógyuláscsoda fűződik.[213]

Az alábbiakban tehát a munkám során felhasznált valamennyi csodatörténet tipologizálására teszek kísérletet, a fent vázolt elméleti keretben. Bár a tipológia alapvetően funkcionális felosztást követ, az egyes csoportokon belül kisebb, tematikus

előtérbe kerülő csodatörténetek a kor és az adott földrajzi terület társadalmi, gazdasági, politikai viszonyait képezik le, az egyházi körökből kikerülő csodagyűjteményekben ez a különböző típusú történetek arányában sohasem jelentett lényeges eltolódást: többnyire a gyógyuláscsodák voltak és vannak jelentős többségben. (Ward 1987, 146; Sigal 1989, 36–37; Tüskés 1993, 113–119; Finucane 1995, 59; Goodich 1995, 4.)

[212] A szakirodalom többnyire különbséget tesz a csoda közvetlen tárgya (akivel, vagy amivel a csoda megtörténik), illetve a csoda közvetett tárgya (a csodás eseményt szemlélő jelenlevők) között. (Goodich 1995, 151; Andrić 2009, 138.) Bár a csoda üzenete mindkettőre irányulhat, az élettelen tárgyakkal történő csodák, vagy a különböző, természeti jelenségekkel kapcsolatos csodák esetében a csoda közvetlen alanya sokkal inkább csak eszköz, a csoda másodlagos befogadóinak van nagyobb jelentősége – ők „a csoda hatásának és tanulságának voltaképpeni célpontjai" (Andrić 2009, 152). Saját anyagomból jó példa erre a napcsoda vagy a kiszáradt almafa kivirágzásának csodája.

[213] Vö. Andrić 2009, 138.

kategóriákra osztottam az anyagot, amellyel mindössze a könnyebb áttekinthetőség biztosítása volt a célom. Az egyes kategóriákat rövid magyarázatok kísérik, majd a tipológia tanulságainak összefoglalása következik. A tanulmányhoz felhasznált teljes, az alábbiak szerint rendszerezett szöveganyagot az 1. számú melléklet tartalmazza.

1. Égi jelek

Ebbe a csoportba azok a csodás esetek tartoznak, amelyek valamilyen formában bizonyságul szolgálnak a Szűzanya evilági megjelenéséről. E csodák elsődleges funkciója tehát, hogy megélőik – a látnoknő, a látnoknő családja, a helyi papság, a falusiak vagy a zarándokok – számára egyértelművé, hihetővé tegyék a természetfeletti beavatkozás tényét. Ugyanakkor ez a csoport nagyon különböző jelenségeket foglal magába: egyrészt különböző élettelen vagy természeti tárgyakon, vagy egyes természeti jelenségekkel kapcsolatban észlelhető, azok normális „működésével" jórészt ellenkező tapasztalatokat, másrészt a jelenések ideje alatt érzékelhető, Szűz Mária jelenlétét jelző egyéb, de a fizikai valóság szintjén megfogható (látható, érezhető) jelenségeket, harmadsorban spirituális élményeket – amely hármas felosztás ezúttal a kategórián belüli tematikus alcsoportokat is jelzi.

Alapvető funkciójukon – ti. a hierofánia tényének bizonyítása – kívül közös jellemzője ezeknek a csodáknak, hogy szinte kivétel nélkül a faluban, általában a jelenések napjain, illetve a Mária-üzenetek és a lokális egyház által kijelölt további „szent időkben" tapasztalhatók, lehetővé téve egyfajta direkt szakrális kommunikációt – illetve valamiféle személyes találkozást – a Szőkefalván megjelenő Szűzanyával.

Az anyagi világ csodás működése

Bár az ide sorolt történetek mind valamilyen módon az anyagi világ szokásos működésével ellentétes tapasztalatokról szólnak, ezek a csodák számos különböző élethelyzetben, kontextusban történhetnek. Ide tartoznak egyrészt az alapító csodák közül azok, amelyek eredetileg a látnoknő családja, illetve a papság meggyőzésére szolgáltak, később – a lokális egyház kegyhelyet népszerűsítő tevékenysége, kiadványai nyomán – pedig a zarándokok körében is elterjedtek, a látomások és a kegyhely hitelességének elsődleges bizonyítékaiként: a télen kivirágzó almafa csodája és a ferences pap gyűrűjének elgörbüléséről szóló történet. Szintén ebbe a csoportba tartoznak a kegyhelyet felkereső jóformán minden zarándok által érzékelt, és a lokális egyház is számos fórumon propagált és értelmezett, gyakran közösségben megélt napcsodáról szóló történetek. Bár a napcsodaként megnevezett jelenségek köre esetenként igen különböző tapasztalatokat foglal magába, e történetek közös sajátsága a Nap valamilyen

szempontból természetellenesnek mondható viselkedése, illetve a legkülönbözőbb képek, szimbólumok megjelenése a napkorongban. Ehhez bizonyos szempontból kapcsolódnak azok a további, természeti jelenségekhez kötődő „jelek", amelyeket a zarándokok általában a jelenések alatt vagy után érzékeltek: különös formájú felhők, szivárvány, vagy egyes isteni személyek feltűnése az égen, a templom tornya körül formálódó glória, vagy az időjárás szokatlan megnyilvánulásai.

A TERMÉSZETFELETTI ÉRZÉKELHETŐ JELEI

Ebbe a kategóriába az előző csoport látható, így adott esetben egyszerre több ember számára is észlelhető csodáival szemben az érzékelés egyéb – ám szintén fizikai – dimenzióiba sorolható élmények tartoznak, amelyeket a jelenések ideje alatt többnyire egyénileg tapasztaltak a zarándokok. Leggyakoribb ezek közül a Szűzanya jelenlétét jelző rózsaillat, illetve a szokatlan melegség-érzet. Ugyanakkor a Szűzanya megjelenését olyan, tulajdonképpen a legkevésbé sem természetellenes élmények is bizonyíthatták a zarándokok számára, mint a jelenések idején tapasztalható csend, vagy annak érzékelése, hogy a téli hidegben egyáltalán nem fázik az illető. Különleges csoportot képeznek azok a csodák, amelyekben a zarándokok arról számolnak be, hogy a látnoknő jelenései közben maguk is „belülről", fizikailag érezték Szűz Mária jelenlétét – erről tanúskodnak azok a történetek, amikor egy-egy személy a jelenések ideje alatt „magától" térdre esik vagy zokogásban tör ki.

SPIRITUÁLIS ÉLMÉNYEK

A csodás „jelek" utolsó csoportját spirituális, sok esetben nehezen verbalizálható élmények képezik. Több zarándok számolt be arról, hogy a jelenések ideje alatt, vagy azon kívül, a kegyhely felkeresése során valamiféle belső, lelki élmény jelezte számukra az égiek jelenlétét: ezt többnyire egyfajta különös nyugodtság-érzéssel, felszabadultsággal, lelki megújulással írták le a csodák megélői.

2. Égi üzenetek

Mindazokat a csodás eseményeket soroltam ide, amelyek során valamiféle transzcendens kinyilatkoztatás jut az emberek tudomására – e csodák funkciója tehát egy-egy üzenet közvetítése a két szféra között. Mindezeken belül elkülönítettem a látnoknő jelenéseiben kapott, ám az egész emberiségre – illetve adott esetben kifejezetten csak a papságra – vonatkozó utasításokat és próféciákat, az egyéni élethelyzetekre vonatkozó, döntésekben segítő sugallatokat, illetve Rózsika túlvilági

látomásait,[214] álmait, amelyek során a menny, a pokol és a purgatórium bejárásával a keresztény túlvilágról szerzett információkat a látnoknő.

Bár e csodák mindegyike közvetlenül a látnoknő személyéhez kötődik – ti. minden esetben ő az a kiválasztott médium, aki az égiektől üzenetet kap, majd azt az emberek felé közvetíti –, a transzcendenssel való kommunikáció, illetve az így kapott kinyilatkoztatások nyilvánosságra hozatala különböző helyszíneken és kontextusban, más-más közönség előtt zajlik, illetve eltérőek azok a fórumok és szereplők is, ahol, és akiknek a részvételével a róluk szóló diskurzus folyik.

A jelenések üzenetei

A kegyhelyet megalapító jelenésen kívül – amely alatt Marián Rózsika és Szűz Mária első „párbeszédét" értem – ide sorolom a további jelenésekben kapott bárminemű üzeneteket. Tartalmi szempontból a titkok és a jelenések egy része az emberiségre váró „nehéz időkre", közelgő katasztrófákra figyelmeztet, másik részük – a megjósolt apokaliptikus borzalmak elkerülése végett – imára, böjtre, gyakori gyónásra és áldozásra, a Biblia rendszeres olvasására, az egymás iránti szeretetre szólítja fel az embereket. Külön csoportot képeznek a látnoknőnek szóló személyes utasítások, valamint a papoknak szóló üzenetek. Végül ide tartoznak azok az égi utasítások és kinyilatkoztatások, amelyek a kegyhely alakulásának főbb aspektusait legitimálják – a jelenések helyszínének áthelyezése a katolikus templomba, imacsoport alakítása, a látnoknő kútjának megáldása és a lelki betegek gyógyítására való képesség adománya Rózsika részére, az 5 órai közös imádság, a Fény Királynője név kinyilatkoztatása.

Miután az alapító csodák, az előző csoportba tartozó égi jelek nyomán mind az egyház, mind a zarándokok megbizonyosodtak a jelenések hitelességéről, a látnoknő által kapott üzenetek kinyilatkoztatása, felolvasása a nyilvános jelenések alkalmainak központi eseménye volt. Részben az ezeket összegyűjtő és sok esetben magyarázó egyházi kiadványok, részben a zarándokok és a lokális egyház képviselőinek egyéni értelmezései, ezekről szóló diskurzusai nyomán e történetek a kegyhelyhez kapcsolódó narratív hagyomány kiemelt fontosságú csoportját képezik: mindenki ismeri, kommentálja őket, s az üzenetek megfelelő részét adott esetben saját életére is tudja vonatkoztatni. Ennél fogva ezek egyaránt fontos szerepet töltenek be a lokális egyház és a kegyhely legitimációs folyamatai, illetve a zarándokok szempontjából. Nagyrészt ezen üzenetek nyomán alakult a jelenéseknek helyet adó szakrális tér, illetve a jelené-

[214] Technikai értelemben a látomás és a jelenés kifejezés nem ugyanazt a fogalmat takarja. A látomás szót olyan jelenségek gyűjtőfogalmaként használjuk, amikor az ember saját szemszögéből a másvilágra jut, és ott természetfeletti lényekkel találkozik, jelenésnek pedig azt nevezzük, amikor e lények jelennek meg földi környezetben. A látomások meghatározásáról, fajtáiról bővebben lásd Pócs 1998, 18–22.

seket keretbe foglaló „szent idők", a zarándokok esetében pedig egy-egy, jelenésben kapott üzenetnek az egyéni életre való vonatkoztatása (pl. a Szűzanya által kért böjtök betartása) sokszor további csodák eredőjének bizonyult.

SUGALLATOK

Ebbe a csoportba azok a csodatörténetek tartoznak, amelyekben a látnoknőnek megjelenő Szűzanya személyes problémákra ad választ, egyéni döntésekben segít. Ide tartozik a kegykép mennyei kiválasztásának története, továbbá az első két nyilvános jelenésen a zarándokok kérdéseire adott égi válaszok is. Míg az előbbi olyan történet, amely hangsúlyos szerepet kapott a kegyhely „szent történelmében", a látnoknő és a lokális egyház legitimációs törekvéseiben, utóbbiak már a látnoknőnek az egyház által biztosított liturgikus kereteken kívüli működéséhez kapcsolódnak, egyéni problémákra reflektálnak, így egyáltalán nem kapnak szerepet a kegyhellyel kapcsolatos „hivatalos" diskurzusokban.

LÁTOMÁSOK

Ebbe a kategóriába a látnoknő túlvilági elragadtatásáról – melynek során Rózsika a mennyországban, a purgatóriumban és a pokolban járt – szóló történeteket soroltam. Saját anyagomban mindössze két történet reprezentálja ezt a csoportot, ennek oka elsősorban, hogy e látomások csak kevesek, többnyire a látnoknőhöz közel álló, őt gyakran felkereső zarándokok számára ismertek,[215] az egyház kiadványaiban, illetve a kegyhelyet látogatók szélesebb köreinek diskurzusaiban egyáltalán nem jelennek meg.

3. Segítő csodák

Az ebbe a csoportba tartozó történetekben a Szűzanya valamilyen módon segítséget nyújt a csodák megélőinek. Ez lehet testi vagy lelki gyógyulás, hitben való megerősödés, megtérés, de különböző gyakorlati szükségletekben való segítségnyújtás, szerencsétlenségek elhárítása is. Bár az égi segítségnek tulajdonított csodákról szóló elbeszélések egy ideig a kegyhely hivatalos liturgiájának eseménysorában is megjelentek a korábban említett *élő tanúságtételek* révén, később – elsősorban az egyház szemszögéből nehezen bizonyítható hitelességük miatt – az írásbeliségbe, illetve a zarándokok egymás közti diskurzusaiba szorultak vissza.

[215] Nekem sem a látnoknő, sem családtagjai nem tettek – még kifejezetten erre vonatkozó kérdéseim után sem – említést ezekről a látomásokról.

Az ilyen jellegű csodás eseményeket a szakrális kommunikáció számos mozzanata implikálhatja: jelentős részük a látnoknő mennyei kiválasztottságához, illetve az ez által legitimált gyógyítói, lelki gondozói működéséhez kapcsolódik, bizonyos esetekben a zarándokok a kegyhely felkeresése, az ott megjelenő Szűzanya révén részesültek égi segítségben, máskor otthonukban, a szőkefalvi Szűzanyához szóló fohászaik folyományaként.

Gyógyuláscsodák

A kegyhelyen megjelenő Szűz Mária természetfeletti hatalma a zarándokok számára leginkább gyógyításban nyilvánul meg. Szőkefalva esetében a gyógyulás több módon is bekövetkezhet: egyrészt a hívek imáinak hatására, egy hosszabb folyamat eredményeképpen, másrészt a jelenések ideje alatt, a Szűzanya kegyelme folytán, vagy az általa megáldott kút vizének használatától, illetve a látnoknő segítségével. A hétköznapi betegségektől való csodás megszabaduláson kívül ide soroltam a transzcendens eredetű betegségből való gyógyulások történeteit, az ördögűzéses eseteket is.

Szerencsétlenségek elhárítása

A lelki vagy fizikai gyógyuláson kívül a szőkefalvi Szűzanya különböző gyakorlati szükségletekben is segítséget nyújthat: az ebbe a csoportba tartozó csodatörténetek azt beszélik el, hogyan hárított el Szűz Mária egy-egy közösséget sújtó szerencsétlenségeket, természeti csapásokat. Az 1999 márciusi, második nyilvános jelenésében a Szűzanya azt kérte, hogy a szőkefalviak alakítsanak egy hét tagú római katolikus, és egy ugyancsak hét tagú ortodox imacsoportot, s a tagok naponta a szentolvasó imádságával könyörögjenek egy, a falut veszélyeztető katasztrófa elhárításáért. Az imádkozó közösségek hamarosan meg is alakultak – működésüknek hála a Szűzanya megvédte, és azóta is megvédi a falut az időjárás viszontagságaitól. Az erről szóló csodatörténetek mellett ide tartozik még egy, a megszentelt szőkefalvi kútvíz hatására ismét vizet adó kiszáradt kutak esetét elbeszélő csodatörténet. A falu mágikus védettsége a természeti csapásoktól ugyanakkor a kegyhely legitimitását alátámasztó legfontosabb narratívumok közé tartozik, amely nemcsak a falusiak és a zarándokok diskurzusaiban, de az egyházi értelmezésekben, és a „hivatalos" kiadványokban is fontos szerepet kapott.

Hétköznapi csodák

A természetfeletti hatalom sok esetben a legkülönbözőbb „hétköznapi" szituációkban nyilvánul meg, a mindennapokban jelentkező apróbb-nagyobb problémákban nyújt segítséget az embernek. Éppen emiatt ebbe a csoportba nagyon heterogén csodatörténetek

tartoznak – a különböző betegségekből való felgyógyulás oppozíciójaként felfogható „lelki gyógyulások", megtérések, hitben való megerősödés, káros szenvedélyekről való lemondás, anyagi, családi problémák megoldódása –, közös ismertetőjegyük azonban, hogy valamiféle pozitív változást jeleznek az egyén életében.

Feltűnő ugyanakkor az is, hogy ezen történetek többsége mindennapi szituációkat beszél el, amelyekben az események adott fordulata a legtöbb esetben csak az azt megélő személy, esetleg szűkebb környezete számára tűnik csodásnak, égi beavatkozás eredményének. Éppen ebből – messzemenő szubjektivitásukból, személyességükből – fakadóan ezek a narratívumok nem kapnak, nem is kaphatnak helyet a hivatalos diskurzusokban, többnyire kizárólag az azt megélő személy egyéni vallásosságához kötődnek. Érdekes módon azonban számos ilyen jellegű történet jelenik meg a tanúságtevő levelekben.

4. Büntető csodák

Számos csodagyűjtemény, hagiográfiai forrás, továbbá több új- és legújabb kori kegyhely anyagát elemző kutató számol be olyan csodákról, amelyek a természetfeletti rejtett, kevésbé jóindulatú vonásaira mutatnak rá.[216] Ezek összefoglalóan *büntetőcsodá*nak nevezhető események, amelyek során valamiféle égi büntetés sújtja a kételkedőket vagy a mennyei utasításokat, üzeneteket figyelmen kívül hagyó személyeket.

A szőkefalvi kegyhellyel kapcsolatban magam csak egy ilyen történettel találkoztam,[217] amely a látnoknő égiek által sugalmazott ítéletét figyelmen kívül hagyó személyt ért büntetésről szól. A csodák ebben az esetben elsősorban intő példaként szolgálnak, egyúttal a látnoknő mennyei kiválasztottságát, hitelességét, illetve az égiek hatalmát bizonyítják.

A szőkefalvi csodatörténetek fenti, funkcionális felosztása igen szemléletesen mutat rá a kegyhelyek létrejötte és működése, valamint az ott történő csodák közti kapcsolatokra. Valamely transzcendens szereplő – jelen esetben Szűz Mária – megmutatkozik az emberek számára. Földi jelenlétéről a legkülönbözőbb csodák, égi jelek tanúskodnak, melyek nyomán a kegyhely közönsége megbizonyosodhat a mennyei beavatkozás tényéről. A kegyhelyet felkereső zarándokoknak ezek után a Szűzanya üzeneteket – kinyilatkoztatásokat és utasításokat – közvetít, s azokat, akik ezt figyelmesen hallgatják és megszívlelik, újabb csodákkal jutalmazzák az égiek: veszély

[216] Lásd például Sigal 1985, 276–277; Goodich 1995, 42–57; Andrić 2009, 142–147.

[217] Peti Lehel szintén közöl egy büntetőcsodáról szóló elbeszélést *Látomások, vallási megtérés és megszállottság. A transzcendenssel való kommunikáció egy erdélyi faluban* című, jelen kötetben olvasható írásában.

esetén védelmezik, bajban megsegítik, betegségben gyógyítják a hozzájuk fordulókat. Ennek ellenpontjaként az égi üzeneteket figyelmen kívül hagyókra és a hitetlenkedőkre lesújt a kegyhelyen megjelenő istenség haragja. A kegyhelyek létrejöttének és működésének alapvető mozgatói tehát az ott történő csodák, valamint a róluk szóló, igen sokrétű diskurzusok.

E folyamat rendkívül fontos eleme ugyanakkor a csodatörténetek egyes típusai közti összefüggésrendszer. A kegyhely létrejöttét az első csoportba tartozó csodatörténetek alapozzák meg és legitimálják, hiszen minden további csoda eredőjét az ezekből nyert bizonyosság jelenti a zarándokhelyet látogatók, illetve az azt sok szempontból „működtető" lokális egyház képviselői számára. Csak az vár vagy kér tehát további csodákat az égiektől, aki az „alapító csodák", vagy a későbbiekben megmutatkozó különféle égi jelek közül valamelyiket tapasztalta, vagy – ennek hiányában – mások beszámolói, illetve az egyházi kiadványok leírásai alapján hitelesnek ismerte el.

A kegyhelyhez kapcsolódó csodák tipológiája azt is segít feltérképezni, hogy a csodákról szóló, illetve azokat bizonyos szempontból megteremtő diskurzusok szereplői közül ki mit tekint csodának, és mi adja elsősorban a megmutatkozó különbségek alapját. Az egyház képviselői elsősorban a fizikailag is megfogható, adott esetben – például orvosilag – bizonyítható, vagy más, elismert kegyhelyek csodáival párhuzamba állítható jelenségeket fogadták el. Kiadványaiban, illetve a jelenések és a később azokat felváltó engesztelések, búcsúk alkalmával ezeket propagálták. A kiszáradt almafa kivirágzása, a napcsodának nevezett jelenségek köre, a jelenések üzenetei, a látnoknő kútjának megszentelése és a víz gyógyító ereje, illetve a település mágikus védettsége az időjárás viszontagságai ellen – egytől egyig korábbi párhuzamokkal rendelkező, más kegyhelyek csodáinak allúzióiként felfogható jelenségek. Emellett ezek a csodatípusok erősen helyhez kötöttek, a faluban, sőt, többnyire a jelenések, búcsúk napjain, az ezeknek liturgikus keretet biztosító egyház szakrális tereiben zajló, s ennek köszönhetően bizonyos mértékig az egyház ellenőrzése alatt álló események. Ugyanakkor ezeknek a csodáknak a lokális egyház által teremtett szent tereken és időkön kívüli előfordulása – például a napcsodát a szomszéd faluban is észlelő gyermekek története – csak még fokozottabb bizonyító erővel bírt az eseményeket irányító papság szemében.

Egyfajta átmenetet képeznek azok a csodatípusok, amelyek bár a kegyhelyen, a jelenések, búcsúk idején, vagy a látnoknő házánál történnek, a lokális egyház tagjainak tudomása van róluk – adott esetben maguk is tapasztalták őket – ám az egyházi interpretációkban csak utalásszerűen kapnak helyet. Ilyenek a spirituális élményekben megvalósuló „jelek", a hétköznapi csodának nevezett típus néhány példája, illetve az ördögűzések esetei. Az első csoport véleményem szerint főként nehezen verbalizálható, személyes jellege miatt nem kaphat komolyabb hangsúlyt a hivatalos diskurzusokban, noha – amint arról korábban szó esett – például a lát-

noknő működését kezdetben szkeptikusan figyelő szőkefalvi plébános is egy ilyen „belső", lelki csoda hatására vált a jelenések legfontosabb támogatójává. Az egyéni életutakban pozitív fordulatot hozó csodák közül azokat, amelyek az adott személy megtéréséről vagy hitének megerősödéséről szólnak, az egyház is elismeri, esetenként az egyházi kiadványokban, prédikációkban is megjelennek az ezekről szóló beszámolók.[218] Mindez elsősorban azért lehetséges, mert az ilyen típusú történetek a kegyhely hitelességét, a Szűzanya jelenéseinek mérhető, pozitív hatásait reprezentálják. Az ördögűzések gyakorlata pedig, amely bár a helyi plébános tudtával és hallgatólagos beleegyezésével (estenként személyes közreműködésével) zajlik, és a látnoknő – lokális egyház által is többé-kevésbé elismert – gyógyítói tevékenységének részét képezi, kényes mivolta miatt mégsem kap szerepet a szőkefalvi csodákról szóló hivatalos diskurzusokban.

A kegyhelyet felkereső zarándokok természetesen szintén elfogadták, sok esetben személyesen is tapasztalták az egyházi értelmezésekben helyet kapó csodákat, ám ezek mellett – illetve ezekre alapozva – újabb, az egyház által is elismert csodás események körén kívül eső csodákat vártak és éltek át. Ezek az egyéni igényekre, élethelyzetekre reflektáló, az egyén vallásos meggyőződését, csodákról alkotott felfogását nagyban tükröző, rendkívül változatos történetek fizikai értelemben nagyrészt szintén a kegyhelyhez kötődnek: a jelenések, búcsúk alkalmával, vagy a látnoknő felkeresésekor tapasztalták, hallották őket a zarándokok. A kegyhelyen egyénileg tapasztalt csodás „jelek" minden esetben az illető habitusának, vallásos világképének megfelelő bizonyítékkal szolgáltak a Szűzanya megjelenéséről, majd a közösséggel való megosztás révén esetenként további, hasonló eseményeket implikáltak. Végül ide tartoznak a látnoknő mediátori működéséhez kapcsolódó, általa közvetített égi sugallatok és az általam „hétköznapi csodák" gyűjtőfogalom alatt tárgyalt jelenségek, amelyek azokat a sokrétű egyéni problémákat, elvárásokat jelenítik meg, amelyekkel a zarándokok a kegyhelyen megjelenő Szűzanyához, illetve a látnoknőhöz fordulnak. Ezek a történetek teljes mértékben kimaradtak az egyházi interpretációkból, a kegyhely „univerzumába" csak a közösséggel való megosztás révén kerülhetnek be. Kivételt egyetlen szűk csoport – ti. a látnoknő életében bekövetkező „hétköznapi csodákról" szóló történetek – képez, hiszen a látnoknő életének bizonyos, a Szűzanya által sugalmazott fordulatai és mennyei „felkészítését" követő lelki átalakulása fontos szerepet kaptak a kegyhely és a látomások legitimációjában.

A tipológia fontos tanulságának látszik továbbá az a mennyiségi értelemben vett aránytalanság, amely a teljes anyag rendszerezésekor kirajzolódik. Bár azt gondolom, az

[218] „A Szűzanya azért jött, hogy a nép és a világ megtérjen és felkészítse az embert az Isten iránti elkötelezett életre. Zarándokok, akik 20-30 éve nem végeztek szentgyónást, itt Szőkefalván indíttatást kapnak és a bűnbocsánat szentségéhez járulnak. Megtérések, gyógyulások is vannak." (Molnár 2005, 353.)

egy-egy kegyhelyhez kapcsolódó csodaanyagban szinte kivétel nélkül az egyén életében bekövetkező szerencsés fordulatokat hirdető „hétköznapi csodák" a legszámosabbak – s részben a kegyhelyekre járást, egy-egy adott szent tiszteletét is ezek táplálják –, sem a történeti adatokban, sem a recens gyűjtésekben nem jelennek meg ennek megfelelő arányban. Ennek oka egyfelől az egyház és a hívek csodafelfogása közti eltolódás – s részben ebből adódóan az egyháznak megfelelő csodaértelmezések túlsúlya a hívek beszámolóiban is –, másrészt az ilyen történetek nehezen megosztható, személyes jellege. Ez az aránytalanság a jelen dolgozathoz felhasznált csodatörténeteknek is sajátja: szám szerint a legnagyobb csoportot a napcsoda és a különböző égi „jelek" észlelése alkotja, ezt követik a gyógyuláscsodák, illetve a kegyhely alapító csodáira való utalások, végül, igen kis számban a sok esetben kizárólag az egyén szemszögéből csodásnak látszó események.

6. ÖSSZEGZÉS

Dolgozatomban a szőkefalvi kegyhelyhez kapcsolódó csodatörténetek különböző típusainak, illetve az ezekről szóló diskurzusoknak az áttekintésével bemutattam azt a folyamatot, amelynek során egy vak asszony egyénileg megélt látomásélményeire alapozva létrejött egy olyan szimbolikus mező, amely alkalmassá vált a legkülönbözőbb csodatörténetek befogadására, artikulálására. Egy olyan kollektív diskurzus, jelentésteremtési folyamat bontakozott ki, amelynek során – számos, eltérő érdekeket és nézőpontokat képviselő szereplő közreműködésével – megkonstruálódott a jelenésekről és az azzal kapcsolatos eseményekről szóló kánon. Ugyanakkor reményeim szerint arra is fény derült, mi a különbség a különböző nézőpontú csodaértelmezések között, és hogyan, milyen alapokon tudtak a különböző aktorok mégis egy mindenki számára elfogadható, közös értelmezési keretet kialakítani.

Az egyház – elsősorban bibliai példákra hivatkozva – elismeri ugyan a csodák és a látomások lehetségességét,[219] ám csak ritkán, hosszas kivizsgálási folyamat eredményeképpen, és csak bizonyos formáit legalizálja,[220] amelyek azonban semmi

[219] Egyházi meghatározás szerint a csoda „Isten üdvözítő akaratának és belőle fakadó üdvtörténeti cselekvésének történeti öntanúsítása, a prófétákban és mindenekelőtt Jézus Krisztusban." Minden további, csodásnak tartott esemény a hit szemszögéből csak akkor figyelemre méltó, ha egyértelműen „egy mélyebb vagy magasabb valóságra utal, vagyis ha jelül szolgál." (Rahner–Vorgrimler 1980, 92–94.)

[220] Míg a kereszténység korai századaiban a csodák a megtérést és az evangelizációt segítették, később az egyház szükségét érezte, hogy az egyre szélesebb körben terjedő gyakorlatot kontroll alá vegye – elkezdődött a csodatevő ereklyék, látomások alapos kivizsgálása, hogy kiszűrjék a hamis, kitalált eseteket (Finucane 1995, 51–55). A csodák hitelességének megítélésében már az első ezredforduló táján az egyház vált a legfontosabb autoritássá. A kanonizációs folyamatok a 13. századra szinte

esetre sem kapnak helyet a hivatalos keresztény kultuszban. Számos hazai és külföldi példával ellentétben a szőkefalvi kegyhely nem a hivatalos csatornákat megkerülve, azok ellenében, hanem a lokális egyház keretei között formálódott. Noha a legfelsőbb, pápai elismerésre természetesen nincs esély, az ügyben illetékes érsekség hallgatólagos beleegyezése mellett, és a helyi plébánosok kifejezett támogatásával a jelenések és bizonyos csodák itt helyet kaptak nemcsak az egyházi kiadványokban, hanem számos ponton a helyi liturgiában is. A csodák észlelésére, megélésére így ebben az esetben jelentős hatással bírt az egyház, és az általa propagált csodaértelmezések.

Az alapító csodák a csodásnak tekintett események azon rétegét jelentik, amelyek által – a helyi egyház tagjainak szubjektív megítélése, és a zarándokok ezzel kapcsolatos elképzelései, korábbi élményei nyomán – a kegyhely kialakulásának minden lényeges eleme a látnoknő jelenései, és az ezekben kapott égi utasítások által legitimálódott. Ezeket ugyan kevesen tapasztalták személyesen, ám – elsősorban a más, ismert kegyhelyek példáiban fellelhető párhuzamok okán – alkalmasak voltak arra, hogy mind az egyház, mind a zarándokok számára elfogadható, közös hivatkozási alapként szolgáljanak. Ezek voltak tehát azok az egyértelműen csodásnak tartott „jelek", amelyek nyomán a lokális egyház képviselői és a kegyhelyet felkeresők egyöntetűen vallották, hogy természetfeletti beavatkozás történt, így ezek jelentették minden további csoda eredőjét is.

A jelenésekben kapott üzenetek szintén széleskörű egyházi diskurzus részét képezték, hiszen ezek nem tudnak, és nem is mondanak semmi újat a Bibliában kinyilatkoztatott, és az egyház által lefektetett hitelvekhez képest, ellenben megerősíthetik a hitet, illetve elháríthatják a hívek szemében az egyházat ért modernista, tudományos alapú kritikákat.[221] Ráadásul ebben az esetben az üzeneteknek a lokális egyház képviselői által a kegyhely népszerűsítése érdekében jól felhasználható, aktuális társadalmi-politikai vonatkozása is volt, amellyel a zarándokok jó része is képes volt azonosulni. Az üzenetek mondanivalója, illetve ennek értelmezése és terjesztése ebből kifolyólag mind a kegyhelyet támogató egyházi kiadványokban, mind a liturgiában – a prédikációk révén – kiemelt szerepet kapott. A különböző próféciák beigazolódott voltára való utalás pedig tovább növelte a látomások és a kegyhely hitelességét, gyakran a szkeptikusok szemében is.

kizárólagosan pápai kézben összpontosultak, a kanonizációs perek pedig szorosan összefonódtak a szentté avatandó személy csodáinak felkutatásával és szigorú szabályok szerint való lejegyzésével. (Vauchez 1988, 25–67; Kleinberg 1992, 29.) Ugyanakkor feltűnő, hogy már a középkori csodajegyzőkönyvekben is a gyógyuláscsodák alkotják a feljegyzett esetek döntő többségét. (Finucane 1995, 59.) Ez volt tehát a csodáknak az a típusa, amit – teológiai alapokon – esetenként az egyház is hajlandó volt isteni beavatkozásként elismerni. Arra, hogy ezt napjainkban is mennyire vonakodva teszi, jó példa, hogy az egyház által is kanonizált lourdes-i kegyhelyhez kapcsolódó több mint 5000 lejegyzett gyógyulás közül kevesebb, mint 100-at ismert el csodaként a pápa. (Finucane 1995, 83.)

[221] Turner–Turner 1978, 210.

A vallásos látomások, és az ezek nyomán létrejövő zarándokhelyek fontos funkciója a hitélet felpezsdítésén, illetve különböző vallási képzetek legitimálásán kívül elsősorban az, hogy a természetfelettivel való közvetlen kommunikáció révén közönségüknek a hivatalos rituálé által ki nem elégített vallásos szükségleteit szolgálják. Az azonban, hogy a csodaváró zarándokok igényeinek és az egyház gyakran szigorú szempontokat figyelembe vevő kritériumainak létezik-e valamiféle metszéspontja, mindig kétséges. Szőkefalva esetében a különböző gyógyuláscsodák, illetve a napcsodának nevezett jelenségek köre jelentette a csodáknak azokat a mindkét fél által elismert és az egyház által is propagált, ugyanakkor mindenki számára elérhető formáit, amelyek kielégítették a zarándokok ilyen irányú igényeit. Ugyanakkor e történetek közösséggel való megosztása, illetve egyfajta rituális színrevitele az *élő tanúságtételek* révén lényeges részét képezte a kegyhelyhez kapcsolódó csodákról szóló diskurzusnak.

A különböző egyéni és közösségi szükségletekhez, a zarándokok elvárásaihoz maga a látnoknő is igyekezett alkalmazkodni: az idők során a tőle elvárt szerepek mentén sokoldalú, működését mennyei „beavatásával" legitimáló mágikus-vallási specialistává vált. Ezen a szinten azonban már körvonalazódni kezdenek az egyház és a hívek csodafelfogása közti lényeges különbségek is. A lokális egyház képviselői csak mintegy az égi üzeneteket közvetítő – arra kegyes életvitele és mennyei kiválasztottsága okán méltó – „csatornaként" tekintettek személyére, és a jelenések 10-15 perces alkalmain kívül nem is szántak neki komoly szerepet a kegyhely liturgikus alkalmain. Ezzel szemben a zarándokok – tulajdonképpen ugyanerre hivatkozva – számos egyéb funkció ellátására alkalmasnak vélték. Az *élő szent* által, vagy az ő közbenjárására végbement csodák így már azokat a rendkívül sokrétű egyéni szükségleteket, kríziseket tükrözik, amelyek kapcsán a zarándokok természetfeletti beavatkozásban, csodában reménykedtek, illetve utóbb részesültek.

Mindazonáltal ezek a személyes problémákra reflektáló történetek a közösséggel való megosztás révén szintén bekerültek a kegyhely univerzumába, vagyis abba az egyház irányítása mellett, ám a zarándokok igényei és jelentéstulajdonításai mentén konstruálódott szimbolikus mezőbe, amelyet a kialakult szent idők és terek, illetve a jelenések befejeződése után fokozottabban előtérbe kerülő szentnek tekintett tárgyak és a *szőkefalvi Szűzanya* csodáiról szóló történetek alkottak. Gyakorlatilag a kegyhelynek ezek az attribútumai képezik az „információs mezőt",[222] amelyet a zarándokok jórészt már odaérkezésük előtt ismernek, és amely nemcsak a kegyhelyen való viselkedést befolyásolja, hanem a zarándokok észlelését is – tehát azt, hogy mit tart valaki figyelemre méltónak, és mit hagy figyelmen kívül. Ez a zarándokok és az egyházi értelmezések diskurzusának nyomán kialakult tudáskánon egyértelműen megmutatkozik a tanúságtevő levelekben.

[222] Morinis kifejezését Laura Stark-Arola használja. Stark-Arola 1998, 81–82.

Ugyanakkor a különböző típusú csodatörténetekről szóló közösségi diskurzusok – elsősorban az egyéni, gyakorlatilag végtelen variabilitást mutató történetek révén – számos olyan csatornát jelölnek ki a zarándokok számára, amelyen keresztül a transzcendens megmutatkozhat. Miután az ember az égi beavatkozásokról szóló megfigyeléseit, elképzeléseit – részben az egyházi magyarázatok, részben a kollektív diskurzusok nyomán – rendszerezi, egy olyan koherens, a kegyhelyen sok szempontból túlmutató valóság jöhet létre, ahol az egyén számára nincs olyan objektív kritérium, amely alapján bármi kizárható lenne a csodásnak tartott jelenségek köréből.[223] Egyéni meggyőződés függvényében gyakorlatilag a világ egésze „átmehet" a kegyhely szimbolikus mezejébe, így bármi – illatok, hangok, tárgyak, bármilyen esemény vagy emberi tett – értékelhető isteni manifesztációként. A „csoda mezejének" ilyen végletekig való kiterjesztése figyelhető meg a dolgozatban bemutatott két életút kapcsán.

A csodának ez a fajta – az egyházi álláspontól meglehetősen távol álló – értelmezése ugyanakkor felhívja a figyelmet a csodatörténetek egy olyan ritkán emlegetett típusára, amit a fizikailag is érzékelhető csoda-jelenségek oppozíciójaként leginkább „spirituális" csodának nevezhetnénk. Míg az egyház és a közvélemény általában az előbbieket tartja szoros értelemben vett csodának, az utóbbira – tehát lelki gyógyulásra, az egyéni életútban bekövetkezett bármilyen pozitív fordulatra – a kegyhelyek közönségének számos tagja tud személyes példával szolgálni. Véleményem szerint ezek a „hétköznapi csodák" világítják meg leginkább a csoda jelenségének egyik legfontosabb aspektusát: a csoda és a vallásos hit összefüggését. Ugyanakkor úgy gondolom, a csoda jelenségét nem lehet kizárólag a hit és az egyéni vallásos meggyőződés relációjában értelmezni.

„Quesalid nem azért lett nagy varázsló, mert meggyógyította a betegeit, hanem azért gyógyította meg őket, mert nagy varázsló lett" – írja Lévi-Strauss klasszikussá vált tanulmányának főhőséről.[224] Úgy gondolom, a csoda működése nagyon hasonlóan írható le. Lévi-Strauss a fenti idézetben a csoportkonszenzus szerepét hangsúlyozza: a sámánok azért képesek gyógyítani, mert performanszaik szereplői és közönségük egyaránt hisznek erejükben. A hit mellett azonban hasonló jelentőséggel bír az a háttértudás, ismeretrendszer – a sámánisztikus rítus kulturális-társadalmi beágyazottsága –, amellyel a résztvevők alapvetően rendelkeznek.

A csodával kapcsolatban szintén fontos a hit szerepét hangsúlyozni. Egyrészt csak attól kérünk csodát, akinek csodatevő erejében hiszünk, másrészt pedig csak az a csoda történik meg, amiben hisznek.[225] Ugyanakkor a csodák észlelését nagyban meghatározza az a kulturális-társadalmi kontextus, amely ennek keretet ad, illetve azok a kollektív jelentésrendszerek, amelyeket összefoglalóan „információs mezőnek"

[223] Ez az a folyamat, amit Paolo Apolito – Weber fogalmát visszájára fordítva – a „világ újbóli varázsossá tételének" *(reenchantment)* nevez (Apolito 1998, 187–202).

[224] Lévi-Strauss 2001, 145.

[225] Vö. Andrić 2009, 259.

nevezhetünk. Noha a személyes élmények értelmezését jórészt az egyén érzelmei és vallási elképzelései irányítják, az események interpretációja nagyban függ attól a kontextustól, amelyben mindez megvalósul.[226] A kegyhelyekkel kapcsolatban ugyanis nemcsak egyes megfelelő viselkedési módokat, de a gondolkodás, jelentéstulajdonítás megfelelő módjait is elsajátítja az ember, amelyek nemcsak magyarázattal szolgálnak bizonyos – olykor szokatlan – tapasztalatokra, hanem olyan csodás eseményekre utalnak, amelyek *a priori* magyarázattal rendelkeznek, így hivatkozási pontként szolgálhatnak. A hívek tehát rendelkeznek egyfajta közös referencia-alappal, másrészt a csodák rituális kontextusát képező eseményeket szervező lokális egyház e közös tudás megerősítésére és formálására törekszik.

A kegyhely legitimitását elsősorban biztosító alapító csodák, illetve azok a rutinszerű, jóformán mindenki számára észlelhető jelek (pl. a napcsoda) és a különböző csodatörténetek közösségi, írott és szóbeli megjelenítései Szőkefalva esetében azt a bizonyosságot, a „csoda ígéretét" jelentik a zarándokok számára, amely a csodákban való hitet végeredményben táplálja. Ebből kiindulva azután az egyén bármilyen személyes jellegű problémáját bátran az égiekre bízhatja, s még ha adott esetben a szerencsés fordulat egyébként is bekövetkezett volna, ettől kezdve minden pozitív változást hajlamos transzcendens beavatkozásnak tulajdonítani.

A mirákulumirodalomban is nyomon követhető, és reményeim szerint az e dolgozatban felsorakoztatott példákból is kitűnik az a tény, hogy a csodásnak tartott események egy része nem különösképpen rendkívüli, de legalábbis nem mond ellent a természet törvényeinek.[227] Az ilyen leírások mindennapi, reális történeteket beszélnek el, amelyeket az adott kontextus közepette, egyéni meggyőződése, hite függvényében az azt megélő személy csodának tart.

Azt sem szabad azonban elfelejtenünk, hogy a kegyhelyeket látogató zarándokok legtöbbje semmiféle csodás eseményt nem tapasztal – vallási buzgóság, kíváncsiság, lelki-szellemi feltöltődés, esetleg a kirándulás vágya indítja őket egy-egy zarándokhely felkeresésére.

A szőkefalvi kegyhelyhez kapcsolódó csodáknak és csodatörténeteknek mindezeken túl van egy ennél sokkal prózaibb, praktikus funkciója is: a csodák a kegyhely működésének alapvető mozgatói. Azáltal, hogy a kegyhelyet felkereső zarándokok e csodatörténetek bármelyikét személyesen is megtapasztalhatják, illetve az ezekről szóló történetek máig folyamatosan „keringenek" a zarándokok között szóban és írásban – állandóan kommentálják, újraértelmezik, egyéniesítik őket –, lehetővé vá-

[226] Vö. Mitchell 1997, 80.

[227] Sigal 1985, 68. Pierre-André Sigal közel ötezer középkori csodáról szóló feljegyzést vizsgált meg, és csupán néhány olyan leírást talált, amelyek megtörténte nézete szerint kérdéses lehet. Vö. továbbá Turner–Turner 1978, 205.

lik, hogy a hívek a jelenések befejeződése után is a kegyhelyhez kapcsolódhassanak. Fenntartják tehát az itt megélt transzcendens élmények kontinuitását, egyúttal azt is megmutatják számunkra, hogy milyen módon kötődnek a zarándokok a látomásokhoz és a kegyhelyhez. Azzal pedig, hogy a helyi egyház a nyilvános jelenések pontos szövegét, továbbá a látnoknő és a hívek által tapasztalt csodás jelenségek történeteit összegyűjtve kiadta, olyan írott forrásokat hozott létre, melyek amellett, hogy a különböző vallásos képzeteket legitimálják, és lehetőséget teremtenek bizonyos fokú egyházi kontrollra, alkalmat adnak a kegyhelyen tapasztalt transzcendens élmények ismételt és ritualizált újraélésére is. A havonta megrendezésre kerülő *éjszakai engesztelés*, valamint a június 17-i *évfordulós búcsú* e kiadványok, valamint a szóban és írásban terjedő csodatörténetek lévén válhattak az ezekre való emlékezés alkalmaivá. Noha a nyilvános Mária-jelenések 2005-ben befejeződtek, a kegyhelyen tapasztalt csodák és az ezekkel kapcsolatos állandó diskurzus folyamatos reflexiót jelent a kegyhely hitelességének és legitimitásának kérdésére.

Bibliográfia

ANDRIĆ, Stanko

2009 *Kapisztrán Szent János csodái.* Budapest, METEM. [*Čudesa svetoga Ivana Kapistrana. Povijesna i tekstualna analiza.* (Slavonski Brod i Osijek: Hrvatski institut za povijest – Podružnica za povijest Slavonije, Srijema i Baranje i Matica hrvatska Osijek, 1999.)]

APOLITO, Paolo

1998 *Apparitions of Madonna at Oliveto Citra: local visions and cosmic drama.* (trans. William A. Christian Jr.) University Park, Pennsylvania State University Press. [Il Cielo in Terra: Construzioni Simboliche di un' Apparizione Mariana, 1993.]

BADONE, Ellen

2007 Echoes from Kerizinen: pilgrimage, narrative, and the construction of sacred history at a Marian shrine in northwestern France. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13: 453–470.

BARNA Gábor

1998 *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei.* Szeged – Budapest, Néprajzi Tanszék – Magyar Néprajzi Társaság.

2004 „Mária megsegített". Imameghallgatások és csodás gyógyulások kegyhelyeken. A máriaradnai fogadalmi tárgyak kutatásának néhány tanulsága. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről IV./ Budapest, Balassi Kiadó, 80–93.

BAX, Mart

1999 The Madonna of Medjugorje: Religious Rivalry and the Formation of a Devotional Movement in Yugoslavia. *Anthropological Quarterly* 63. No. 2: 63–75.

BÁLINT Sándor

1942 *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza.* Budapest, Franklin Társulat.

BÁLINT Sándor – BARNA Gábor

1994 *Búcsújáró magyarok. A magyarországi búcsújárás története és néprajza.* Budapest, Szent István Társulat.

BLACKBOURN, David

1994 *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in nineteenth-century Germany.* New York, Alfred A. Knopf.

CHRISTIAN, William A., Jr.

1987 Tapping and Defining New Power: The First Month of Visions at Ezquioga, July 1931. *American Ethnologist* 14. No. 1: 140–166.

1996 *Visionaries: the Spanish Republic and the Reign of Christ.* Berkeley, University of California Press.

1998 Six hundred years of visionaries in Spain: those believed and those ignored. In Hangan, M. P. – Moch, L. P. – Brake, W. T. (eds.): *Challenging authority: the historical study of contentious politics.* Minneapolis, Univeristy of Minnesota Press, 107–119.

2009 Afterword: Island in the Sea: The Public and Private Distribution of Knowledge of Religious Visions. *Visual Resources* 25. No. 1-2: 153–165.

DUBISCH, Jill

1990 Pilgrimage and Popular Religion at a Greek Holy Shrine. In Ellen Badone (ed.): *Religious orthodoxy and popular faith in European society.* Princeton: Princeton University Press, 113–139.

FINUCANE, Ronald C.

1995 *Miracles and pilgrims. Popular beliefs in medieval England.* (Second ed.) New York, St. Martin's Press. [1977]

FRAUHAMMER Krisztina

2009 Szemben a feledéssel. Magyar kegyhelyek vendégkönyveinek összehasonlító elemzése. (doktori disszertáció, kézirat) Budapest, ELTE

GAGYI JÓZSEF

1998 *Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön.* Csíkszereda, KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, Pro-Print Könyvkiadó.

2001 A szentasszony. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről II./ Budapest, Balassi Kiadó, 171–192.

2004 Csodák, millenarizmus. A székelyföldi falusi társadalom reagálásai. In uő: *A krízis éve a Székelyföldön, 1949.* Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó, 232–258.

GOODICH, Michael

1982 *Vita perfecta. The ideal of sainthood in the thirteenth century.* /Monographien zur Geschichte des Mittelalters 25./ Stuttgart, Hiersemann.

1995 *Violence and miracle in the fourteenth century. Private grief and public salvation.* Chicago – London, University of Chicago Press.

GYŐRFY Eszter

2009a „Ezért történnek itt csodák." Csodatörténetek szerepe egy új kegyhely legitimációs folyamatában. In Vargyas Gábor (szerk.): *Átjárók. A magyar néprajztól az európai etnológiáig és kulturális antropológiáig.* /Studia Ethnologica Hungarica XI./ Budapest, L'Harmattan Kiadó, 351–396.

2009b „That is why miracles happen here." The role of miracle narratives in the legitimation process of a new shrine. In Gábor Vargyas (ed.): *Passageways. From Hungarian Ethnography to European Ethnology and Sociocultural Anthropology.* /Studia Ethnologica Hungarica XII./ Budapest, L'Harmattan Kiadó, 339–358.

JAKOBSON, Roman

1969 *Hang – jel – vers.* Budapest, Gondolat Kiadó.

KESZEG Vilmos – PETI Lehel – PÓCS Éva

2009 *Álmok és látomások a 20–21. századból. Szöveggyűjtemény.* 1. kötet. Budapest – Pécs, L'Harmattan Kiadó – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék.

KLANICZAY Gábor

2004 A csoda struktúrája. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről IV./ Budapest, Balassi Kiadó, 67–79.

2010 Healing with Certain Conditions: The Pedagogy of Medieval Miracles. *Cahier de Recherches Médiévales et Humanistes* 19: 235–248.

KLEINBERG, Aviad M.

1992 *Prophets in their own country. Living saints and the making of sainthood in the Later Middle Ages.* Chicago – London, University of Chicago Press.

KÜLLŐS Imola

1991 Borku Mariska, egy parasztpróféta tevékenysége és hatása a Kárpátalján. Esettanulmány. In Dankó I. – Molnár A. – Küllős I. (szerk.): *Vallási Néprajz 5. Jubileumi kötet.* Debrecen, Református Teológiai Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója, 339–362.

1998 Egy XX. századi parasztpróféta látomásai, és hatásuk a Kárpátalján. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest – Pécs, Balassi Kiadó – University Press, 131–146.

KÜRTI LÁSZLÓ

1998 A Mindenség Királynője. A medžugorjei látomások antropológiája. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest – Pécs, Balassi Kiadó – University Press, 174–191.

LENGYEL Ágnes – LIMBACHER Gábor

1997 *Népi vallásosság a Palócföldön.* Balassagyarmat, Palóc Múzeum.

LÉVI-STRAUSS, Claude

2001 A varázsló és mágiája. In uő: *Strukturális antropológia.* II. Budapest, Osiris Kiadó, 135–148. [Le Sorcier et sa magie. (1949) In Anthropologie structurale, Paris, 1958. Chap. IX: Le Sorcier et sa Magie.]

LIMBACHER GÁBOR

1998 „Magyarországnak egy külön védőszentje" – Szurdokpüspökiből. In Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei.* Szeged – Budapest, Néprajzi Tanszék – Magyar Néprajzi Társaság, 160–187.

LŐRINCZI Kinga Mária

2003 Egy transzcendenssel való kommunikáció nyilvánossá válása. A szőkefalvi Mária-jelenés az interetnikus kapcsolatok hálójában. (egyetemi szakdolgozat, kézirat) Kolozsvár, BBTE

MANDELBAUM, David G.

1982 Egy életrajzi tanulmány: Gandhi. In Küllős Imola (szerk.): *Az életrajzi módszer alkalmazása és eredményei a néprajzban és az antropológiában. Tanulmánygyűjtemény.* /Documentatio Ethnographica 9./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport, 29–46.

MARCLE, Gerald E. – McCREA, Frances B.

1994 Medjugorje and the Crisis in Yugoslavia. In William H. Swatos Jr. (ed.): *Politics and Religion in Central and Eastern Europe. Traditions and Transitions.* Westport CT, Greenwood Publishing Group, 197–207.

MITCHELL, Jon P.

1997 A Moment with Christ: The Importance of Feelings in the Analysis of Belief. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 3. No. 1: 79–94.

NIE de, Giselle

1996 Text, symbol and 'oral culture' in the sixth-century church: the miracle story. *Mediaevistik* 9: 115–133.

2003 *Word, Image and Experience: Dynamics of Miracle and Self-perception in Sixth-century Gaul.* Aldershot, Ashgate.

PATAKI Ferenc

2001 Életesemények és identitásképzés. In uő: *Élettörténet és identitás.* Budapest, Osiris Kiadó, 360–405.

PETI Lehel

2005 Vallási mozgalom a Bákó környéki falvakban. In Kinda István – Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 153–192.

2008 Vallási interferenciák és látomások: csángók a szőkefalvi Mária-jelenésen. In Ilyés Sándor – Jakab Albert Zsolt – Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 7. Fiatal kutatók a népi*

kultúráról. Kolozsvár, BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék – Kriza János Néprajzi Társaság, 63–81. [Megjelent még: Vallási interferenciák és látomások: csángók a szőkefalvi Mária-jelenésen. *Székelyföld* XIII. No. 3: 118–136. Továbbá: In uő: *A moldvai csángók vallásossága. Hagyományos világkép és modernizáció.* /Kisebbségkutatás Könyvek/ Budapest, Lucidus Kiadó, (2008): 129–146.]

2009a A szőkefalvi Mária-jelenések vallásantropológiai megközelítésben (1–2). *Keresztény Szó* XX: 1–2.

2009b The Marian Apparition from Seuca/Szőkefalva in the Context of Religious and Ethnical Interferences. *Working Papers in Romanian Minority Studies* (Cluj, Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităţilor Naţionale) 24: 23–37. [Apariţia Fecioarei Maria de la Seuca, în contextul interferenţelor religioase şi etnice. *Studii de atelier. Cercetarea minorităţilor naţionale din România.* Cluj, Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităţilor Naţionale 24: 5–22.]

2010a Mária-jelenés és ördögűzés. Egy vak látó imaginárius világa. *Korunk* XXI. No. 9: 40–48. [Újraközlése: Mária-jelenés és ördögűzés. Egy vak látó imaginárius világa. In Cseke Péter (szerk.): *A tudomány határai.* Kolozsvár, Korunk – Komp-Press, (2011): 87–96.]

2010b „Nekünk is van Medjugorjénk!" Vallási és etnikai interferenciák Erdélyben. A szőkefalvi Mária-jelenések. In Feischmidt Margit (szerk.): *Etnicitás. Különbségteremtő társadalom.* Budapest, Gondolat – MTA Kisebbségkutató Intézet, 283–299.

2012 Csángók a szőkefalvi Mária-jelenéseken. In uő: *A moldvai csángók népi vallásosságának imagisztikus rítusai.* Kolozsvár, Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, 113–134.

POZSONY FERENC

1991 Látomások a vallásos közösségek életében. In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* 1. Veszprém, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, 184–193.

1998 Látomások a moldvai csángó falvakban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest – Pécs, Balassi Kiadó – University Press, 72–81.

PÓCS Éva

1998 Transz és látomás Európa népi kultúráiban. In uő (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest – Pécs, Balassi Kiadó – University Press, 15–55.

2008 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.

PRIMIANO, Leonardo Norman

1995 Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Western Folklore* 54. No. 1: 37–56.

RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert

1980 *Teológiai kisszótár.* Budapest, Szent István Társulat [*Kleines Theologisches Wörterbuch.* Freiburg, Herder, 1965.]

SÁNDOR ILDIKÓ

1998 Próféta és hívei Nagydobronyban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest – Pécs, Balassi Kiadó – University Press, 147–156.

SIGAL, Pierre-André
1985 *L'homme et le miracle dans le France médiévale, XI-XII^ème siécles.* Paris, Éditions du Cerf.
1989 *Isten vándorai. Középkori zarándoklatok és zarándokok.* Budapest, Gondolat Kiadó. [*Les marcheurs de Dieu: pèlerinages et pèlerins au Moyen Age.* Paris, Armand Colin, 1974. (Collection «U Prisme» 39.)]
STARK-AROLA, Laura
1998 Sacred centers and preconceived journeys: insights into the cultural construction of religious experience in orthodox Karelia. *Acta Ethnographica Hungarica* 43. No. 1–2: 81–107.
TENGELYI László
1998 Élettörténet és önazonosság. *Holmi* X. No. 4: 525–543.
TURNER, Victor W. – TURNER, Edith
1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Pesrpectives.* New York, Columbia University Press.
TÜSKÉS Gábor
1993 *Búcsújárás a barokk-kori Magyarországon a mirákulumirodalom tükrében.* Budapest, Akadémiai Kiadó.
TÜSKÉS Gábor – KNAPP Éva
1982 Egy dunántúli búcsújáróhely a XVIII. században. (A homokkomáromi mirákulumos könyv tanulságai 1751–1786) *Ethnographia* XCIII: 269–291.
1985 Egy feltáratlan forráscsoport: barokk-kori mirákulumos könyvek magyarországi búcsújáróhelyekről. *Irodalomtörténeti Közlemények* 89: 90–100.
1986 A Szent Vér tisztelete Magyarországon. In Fügedi Erik (szerk.): *Művelődéstörténeti tanulmányok a magyar középkorról.* Budapest, Gondolat Kiadó, 76–116.
1992 Vallásos társulatok Magyarországon a 17–18. században. *Néprajzi Látóhatár* I. No. 3–4: 8–37.
2001 *Népi vallásosság Magyarországon a 17–18. században.* Budapest, Osiris Kiadó.
VAUCHEZ, André
1997 *Sainthood in the later Middle Ages.* Cambridge, Cambridge University Press. [*La Sainteté en Occident aux derniers siécles du Moyen Âge, d'après les procès de canonisation et le documents hagiographiques.* Rome, 1988.]
WARD, Benedicta
1987 *Miracles and the medieval mind. Theory, record and event 1000–1215.* (Second rev. ed.) Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
WOJCIK, Daniel
1996 „Polaroids from Heaven": Photography, Folk Religion and the Miraculous Image Tradition at a Marian Apparition Site. *The Journal of American Folklore* 109: 129–148.
ZIMDARS-SWARTZ, Sandra L.
1991 *Encountering Mary: from la Salette to Medjugorje.* Princeton – New Jersey, University Press.

Egyházi kiadványok

MOLNÁR Gyula
2002 *Történelmet ír-e Szőkefalva?* A dicsőszentmártoni római katolikus esperesi kerület és a szőkefalvi plébánia kiadása.

2003 *Mária a történelemben.* A dicsőszentmártoni római katolikus esperesi kerület és a szőkefalvi plébánia kiadása.
2004 *Fény Királynője.* Kiadja a szőkefalvi plébánia.
2005 *A Szűzanya jelenései három földrészen.* Kiadja a küküllői esperesi kerület.

1. SZÁMÚ MELLÉKLET
SZÖVEGGYŰJTEMÉNY
A SZŐKEFALVI KEGYHELYHEZ KAPCSOLÓDÓ CSODATÖRTÉNETEK TIPOLÓGIÁJA

1. Égi jelek

Az anyagi világ csodás működése

A télen kivirágzó almafa csodája

Először nem hitték.

Nem hitték? Mit gondoltak?

Hát például apu azt mondta, hogy valami mit tudom én milyen lázban vagyok és beszélek... Hát, nem hitték el, hogy én Szűzanyával. De mikor megtörtént a csoda, hogy lenn Dicsőszentmártonba egy almafa, amelyik már gyümölcsöt nem adott, tehát már az lett volna a vége, hogy mint tavaszra, hogy kivágják. Mert már nagyon kukacos, gyümölcs nem volt... nagyon kukacos volt, kicsit bingyó almácskák tele kukacokkal. Hát semmiféle gyümölcs, ehető gyümölcs nem lehetett arról a fáról. Félig ki volt száradva, tehát már ez lett volna a sorsa. És akkor, képzeljétek el, hogy kértem egy jelt a szülők számára. És akkor meg is kaptam: ez az almafa november végén – olyan hideg volt '96-ban, hogy hát csikorgott a hidegtől, már hullott is a hó, persze. Fagy volt és hullott a hó, rá volt fagyva a hó a fákra, az ágakra, és képzeljétek el, hogy egyik fele ennek az elkorhadt, elrohadt fának egyik fele virágban borult és a másik fele pedig száraz ág. És december 24-én leszakítottam egy ágacskát, egy virágos ágacskát, és azt tettem a szentképhez, ahol a születése van Jézusnak. [...] És ez így folytatódott, édeseim, hogy az a fele, amelyik virágba volt és azután persze más évben gyümölcsben, tehát nem akkor volt, mikor '96, hogy télen gyümölcsben, hanem csak virágban, illatos virágban. És ráfagyva a hó. Az a fele, amelyik virágban volt és azután, tehát mint '97-ben gyümölcsöt adott, a másik fele volt száraz ág. '98-ban amelyik száraz volt az volt virágban, gyümölcsöt hozott, és a másik volt száraz. Ez így volt egészen a tavalyig. Tavaly pedig annyi gyümölcs volt rajta, hogy roskadott le az ág alatta. És nagyon ép gyümölcsök voltak rajta, és szép, nagy jonatán almák.[228]

És Rózsika mikor elmondta anyukájának vagy a nagymamájának mit szóltak, elhitték?

a: Nem. Azt mondták, hogy hallgassak, nehogy valaki meghallja. Mer nem elég, hogy nem látok, hanem megbolondultam.

[228] Marián Rózsika, 2006. június 22.

b: Hogy el fognak minket zárni.
És akkor hogy győződtek meg róla, hogy igaz?
b: Hát jelt hagyott a Szűzanya. Kérte Rózsika, hogy adjon egy jelt a szüleinek, hogy valóságban, hogy ő beszél vele. Hát mindjárt nem kaptuk meg, aszonta Szűzanya neki, hogy kellő időpontba. Hogy mi is fogadjuk el, mer ugye mi féltünk, hogy valaki meghallja... Istennek édesanyja, hát ez... hát nem is jutott még ilyen születésünkbe se nekünk eszünkbe. Nagy dolog, na. Kiválasztotta őtet a Jóisten.
És akkor milyen jelet kaptak Kati néni, maguk?
b: Az almafát. Karácsony estéjén... reggelre, mikor mentünk ki, bimbóba, s virágba volt. Egyik fele, másik fele meg csupasz.
És akkor rögtön elhitték?
b: Akkor igen.[229]

Rózsikánál a jelenés alatt... mer ő fenn lakott a nagymamájánál Borzáson, Dicsőbe. Feltűnt nekik, hogy egy télen, karácsonyban, anélkül, hogy az almafájuknak legyen levele, egyből, egyik napról a másikba rózsaszín virágba borult. De csak az egyik ága. S a másik ága nem. S attól fogva, nem tudom, hogy még megvan az a fájuk, vagy nem, de attól fogva, mondta Editke, hogy egyik évbe egyik fele termett a fának, s másik évbe másik.[230]

a: Mert a Rózsika a legsúlyosabb, élete krízisét, magyarul válságát ott élte át a nagyanyjának a ma is létező házában, és ottan ajándékozta a Szűzanya azt a kiszáradt almafa csodáját, hogy annak két hatalmas ága kizöldült és most már, hát egy évtized óta hozza a gyümölcsét.
b: Hát nem csak, hogy kizöldült, hanem ott kapta a jelt azon az udvaron, hogy ez a fa kivirágzott decemberben.
És virágzik még most is, vagy terem?
b: Hát nem decemberben, de terem normálisan, csak akkor kapott egy ilyen jelet. És ott kezdődtek a jelenések, a magánjelenések ott kezdődtek.[231]

És az a fa csak akkor virágzott, tehát az volt az érdekes, hogy csak akkor volt rajta az a furcsa virágzás, amit magyaráznak.
De az télen volt, nem? Az benne a különleges...
Igen, az, hogy utána többet nem is volt ez a virágzás. Csak akkor. Tehát nem rendszeresen. Akkor volt egy ilyen jel.

[229] Marián Rózsika (a) és 66 éves, szőkefalvi, római katolikus nő (b), 2010. augusztus 18.
[230] 62 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2010. augusztus 16.
[231] 96 éves, budapesti, római katolikus férfi (a) és György István, 47 éves, szőkefalvi, római katolikus férfi (b), 2006. június 21.

És ezt látta a plébános úr?
Igen. S utána is láttam, de ez csak akkor virágzott. Ez volt az érdekes jel.
Hát ez egy olyan jel volt, ami sok embert azért meggyőzött, nem?
Persze, így van. De csak egyszer volt jel. Az volt az érdekes, hogy nem rendszeresen.[232]

Gyűrű elgörbülése

Azután jött a ferences pap, az is kapott jelt. De az hiszi.
És milyen jelet kapnak, azt lehet tudni?
Hát, édesem, kellett legyek ferences, harmadrendű ferences. S mikor kellett, hogy avassanak fel, ő elfelejtkezett róla. S akkor elment, hogy fürödjön meg. S a gyűrűt letette az asztalra. A rózsafüzért. A rózsafüzér gyűrűjit. Letette az asztalra, s egyszeribe a rózsafüzér eltűnt az asztalról. S jaj, Istenem, jaj, Istenem, hol a gyűrűm, hol a gyűrűm? Istenem, mit tettem, hogy a gyűrűm meggörbült? S akkor jutott eszibe... én. Hogy én kellene ma találkozzunk. S akkor jutott eszibe, hogy a gyűrű meggörbült, s akkor jutott eszibe, hogy velem kell...
Hogy fölavasson.
Igen.
És eljött akkor?
Igen.
És utána már hitte?
Igen, neki ez volt a jel.[233]

Napcsoda

a: Csúfolkodtak...
Itt a falusiak?
b: Igen.
a: Még most se hiszik.
b: Még egyesek vannak, hogy nem hisznek most se. Pedig megmutatta az egen az órát! öt órát.
a: Mikor volt a jelenés.
b: Megjelent Szűzanya is a Napba! Én láttam. Mind, akik voltunk, minden jelenésen. Mindig jelt adott.
Kati néni is tetszett látni?
b: Igen. S angyalkákat is láttam. Akkor jöttek! Ó, de gyönyörű volt! Szentek! De ő kérte, Rózsika, hogy adjon jelt a Szűzanya, hogy higgyenek. Akkor is azt felelte a Szűzanya:

[232] Csala László, 54 éves, dicsőszentmártoni, római katolikus férfi, Dicsőszentmárton, 2010. október 20.
[233] Marián Rózsika, 2010. augusztus 18.

– Kellő időpontban. Mer a papokat is kérte, s akkor fogadták el, nagyon sok pap ezt a Mária-jelenést. Aztán azóta mindig hisznek. S mindig van jel, mikor van az a... évi... egy évbe... 17-én...
Az évforduló?
b: Igen, évforduló.[234]

Például a férjem egyszer – én akkor Magyarba voltam – azt mondta, hogy ő mit tudom én mit a Napon... hogy a Napon mondták, hogy valami megjelent. Hogy mintha mozgott volna a Nap. Azt mondta, valami olyan furcsa dolgot, valami olyant vett ő észre. De aztán sokan annyira hittek... Úgyhogy, na, szóval szép volt. Az a sok nép, hogy összegyűlt, és az a... nagyon-nagyon szép volt.[235]

Mindenesetre először kételkedtem, először mentem bámulni. Aztán idővel rájöttem, hogy valami kell legyen az egészben, tényleg. Napra néztünk öt órakor, amikor megjelent a Szűzanya, és táncolt a Nap. Azt mondták, hogy táncol. Úgy nézett ki a Nap korongja, mint amikor Holdfogyatkozás van, vagy napfogyatkozás. Ezüstös korong. S körülötte akkor, mint egy gyűrű, forgott valami, hol piros volt, hol zöld volt, hol kék volt. Érdekes.[236]

Hát a Nap-jelenség... halványzöld volt a Nap. És látszott így szabad szemmel. Forgott, és olyan gyorsan forgott, és a színeket változtatta úgy körötte, hol citromsárga, hol narancssárga, hol pedig olyan zöldes, ilyen színeket váltott, és forgott gyorsan.[237]

Én egyszer voltam. Tavaly voltam eddig [először]. És Nap jelenség az, hogy halványzöld volt a Nap, bele lehetett nézni szabad szemmel. Csak forgott. És olyan gyorsan forgott! És fényeket láttam körülötte. Citromsárga, narancssárga, hun pedig olyan zöldes, ilyen fényeket láttam, és forgott gyorsan. Én láttam a palástot és Magyarország térképit, s alul egy olyan fekete keresztet láttam, és ugyanolyan, ugyanúgy a Napba. Olyan tűző Nap volt tavaly, hogy az esernyővel is az ember majd elájult, és utána meg, amikor mondta a Rózsika, hogy most már öt órakor jön a jelenség, tehát megjelenik a Szűzanya, akkor valami ilyen gyönyörű... Néztük azt a tűző, valami tűző Napot, és benne gyönyörű volt. Utána, mikor ennek vége volt, ez pár másodpercig tartott ez a jelenség, és akkor utána még egy gyönyörű kis záporeső megáztatott bennünket.
És mit lehetett a Napba látni?
Ez volt. A Napba azt a vibráló részeket, tehát ez volt, ilyen, ezek ilyen... nem szabályos részek voltak. De ez volt a tűző Napba. Ilyen vibráló részek. Az alsó részin, a jobb ré-

[234] Marián Rózsika (a) és 66 éves, szőkefalvi, római katolikus nő (b), 2010. augusztus 18.
[235] 47 éves, szőkefalvi, református nő, 2006. május 22.
[236] 45 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2006. május.
[237] 61 éves, csíkszeredai, római katolikus nő, 2006. június 17.

szin láttunk egy fekete keresztet. Akkor e mellé a bal felén, az alján a Napnak láttam a palástot, a fölső részin meg Magyarországnak a picike kis térképit láttam. Ezek voltak. És gyönyörűen néztük a tűző Napot.[238]

Hát egyszer olyan színes volt... De azt is mindenki másképpen látta. Napcsoda volt. Egyik órát látott, a másik angyalt látott, a másik színeket.
És maga is látott ilyet?
Én láttam a Napot, hogy színbe volt, de aztán én nem láttam se galambot, se órát, de mások láttak.[239]

Nagyon sokan, tehát le van írva tanúságtételbe, hogy autóbusszal mentek haza, vagy jöttek Szőkefalvára, s milyen napcsodát láttak, vagy pedig hogy itt mit láttak, ugye papok és hívek közösen. Több mint tízezer ember egyszerre látta vagy negyed óráig. Papok is nyilatkozták és tettek tanúságot. Tehát minthogyha egy nagy gömb lenne, vagy egy szív lett volna a Nap, és ott dobogna az a szív, így pulzál, és különböző fényeket hullámoz ki körbe, mint egy vízbe dobott kőnek a hullámai. A Napba különböző jelenségek voltak. Az ostya vagy a kereszt vagy Jézus, vagy ehhez hasonló dolgokat lehetett, a bárányt látták. Én egyet írtam le, és ezt azért írtam le, mert szinte minden egyes alkalommal jelenésekkor, után volt napcsoda. Sokan fordultak oda, látták, nézték.[240]

S akkor már igazán szívvel-lélekkel oda kell figyelni.
Lehetett érezni?
Lehetett érezni, az biztos.
És látni lehetett valamit?
Hát, nem, mi nem láttunk egyebet, csak a napcsodát.
S az mi volt?
Az olyan volt, hogy például így rá lehetett nézni. Rá lehetett nézni a Napra, s az úgy csinált, mintha jött volna veled szembe, s forgott. S lehetett nézni a Napba. Szabad szemmel. Nézted, akkor fogott, forgott...
S azt mindenki látta?
Azt mindenki látta, mindenki látta. Vagy volt olyan eset, hogy kívül sárga ugye a Napnak a sugarai, akkor utána zöld, piros, különböző színek, a sárga ilyen színeket váltott.[241]
A legutolsó olyan volt, hogy igazából ugye itt a tábori oltár, és akkor a látnok, Rózsika, az a vak asszony... és akkor ő beszélt a... és akkor vártuk, hogy lesz a jelenés mise után,

[238] Magyarországi zarándokcsoport nő tagjának beszámolója, Szőkefalva, Győrfy Eszter gyűjtése, 2007. Lásd Keszeg – Peti – Pócs (szerk.): 2009, 152.
[239] 74 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2007. augusztus 21.
[240] György István szőkefalvi plébános, 2007. augusztus 19.
[241] 51 éves, csíkszeredai, római katolikus nő, 2007. augusztus 17.

s akkor beborult az ég, sötét felhő jött egy pillanat alatt. És akkor, amikor jött volna a Szűzanya, akkor a Nap körül kivilágosodott, és akkor a torony, itt a főd ilyen tiszta arany sugarakba volt, itt le a földig.

Ez?

Ez a torony. Csodálatos volt.

Ez amit mondanak, hogy a napcsoda?

Ez volt a napcsoda, nagyon szép volt.

De ez még máskor is van, nem?

Nem tudom. A magyar határnál is szokott lenni, tavaly is, amikor voltunk úgy forgott a Nap, piros lett a Nap. És akkor ilyen arany karika volt rajta körbe, és a Magyarországnak a térképe volt.

A régi vagy a mostani?

A régi.[242]

S mit lehetett olyankor látni, ha jártak föl?

Hát Rózsikát, ahogy beszélt a Szűzanyával. S a napcsodát, azt láttam.

Na, az milyen?

Hát úgy olyan, hogy én a mellettem álló egyszer... nem is tudom, hogy történt, egy idegen mellett álltam, olyan tiszta kékes, s olyan sárgás a keze, s a ruhája, s aszongya, magának is. Úgyhogy nekem is az egész arcomat el, s aztán láttuk, hogy úgy néztünk a Napra, aztán úgy verődött a fény. Meg olyan, mint a balon, úgy ment föl a levegőbe, s a templom körül.

Csak a jelenéskor?

Igen. öt órakor, mikor megkezdődött a jel.

S mindenki látta azt?

Igen, de most is van, tessék csak megnézni, hát addigra már lejár az öt óra, de úgy is van... a Nap olyan szép. Hát most, hogy lejárt a jelenés öt óra el van múlva, de mikor hatkor kezdi a plebános úr a keresztutat onnan lentről a barlangtól, de úgy, hogy nézünk arrafelé, hát olyan szép a Nap. Olyan nagy a kerületje, sárga, s mindenféle színű. Mindenki mind arra néz, hogy jöjjünk felfele imádkozva, a napcsodát nézi. S aszondják így szabad szemmel is, hogy nem sérti a szemet, mint máskor.[243]

És az a napcsoda az milyen volt, azt látta, Panni néni?

Mondom az olyan volt, hogy hol a Szűzanya, hol angyalok a Szűzanyával, Jézust a kereszten... Szóval mind ilyen szent alakok benne a Napba. És tartott öt percig, amíg a jelenés tartott, végig tartott.

[242] Kecskeméti, római katolikus nő, 2010. június 17.

[243] 68 éves, mikefalvi, római katolikus nő, Radnót, 2010. augusztus 15.

És mindenki látta, aki itt volt?
Mindenki. Mindenki nézte, szabad szemmel is lehetett látni. Na, szabad szemmel nehezen, mert elé kellett tartsad a szemednek, de lehetett látni. Hát még a rendőrök is nézték, úgy csodálkoztak!
A rendőrök is látták?
Igen. Mindenki látta. A papok is, aki ott voltak, mindenki. És érdekes, hogy attól függ, milyen oldalról nézted, olyan féle. S változott a szín benne. S mind világos színű: szürke, rózsaszín, sárga, fehér, ezek a színek változtak. S volt, amikor ilyen szivárvány, csak magába a kis vörösbe, abba volt.[244]

S mondom, egyszer láttam, most is látszott egy kicsit a Nap, de akkor úgy képzeljétek, hogy úgy ahogy végeztük, a fák között így a... orgonabokrok voltak úgy végig, és úgy szűrődött át a fény, mint hogy amikor az oltáriszentséget látod, és azok a fények, ami a fényt úgy... azt érezted, hogy a fák között jön az a sok fény át. És előbb, amikor a Napra fölnéztünk, mer el voltunk már indulva, s egyszer csak valaki megbökött, hogy nézz fel az égre. Azt a vakító fényt, és belenéztél, és láttad azt a forgást. És a Nap körül mintha egy-egy gomolya lett volna, ilyen fekete gomolyák. Ott próbálták őt úgy... és akkor egyszer csak eltűntek, s akkor azok a sárga szín... Nagyon-nagyon látszott. És mozgott a korong, mozgott, s ahogy kezdtük, a végéhez értünk, mikor az utolsó stációnál elimádkoztuk a keresztútját, akkor megállt a korong. Tehát akkor kész, láttad lassulni, lassult, és egyszer csak megállt.[245]

És akkor utána mikor vége van a jelenésnek, elmegy, de akkor van napcsoda.
Az milyen? Erről már hallottunk...
Olyan, hogy bele lehet nézni a Napba.
Hogy, sötét lesz?
Nem, hanem például én bele tudtam nézni a Napba. Ja, még mikor jön a Szűzanya akkor is... én nem tudtam, hogy mit néznek. Mindig arra a Nap... arra, amerre a Nap van... ugye akkor estefelé lefele megy a Nap, és mindig a Nap felé néztek, mondom: mit néznek ezek arra? Mondom, a Szűzanya nem úgy van, hogy látjuk, hogy na, itt vonul végig. Ez volt az ötletem, tényleg. És akkor utána sorolják el, hogy hát a Napot nézték, hogy várják a csodát.
És miket lehetett látni?
Hát, semmi mást, csak, csak... egy ilyen gömböt csak, a Napot. Hát most próbáljon belenézni! Most nem lehet.[246]

[244] 62 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2010. augusztus 16.
[245] 60 éves, brassói, római katolikus nő, 2010. augusztus 17.
[246] Kecskeméti nő, 2006. június 17.

a: Meg volt ilyen színekbe, ilyen szivárvány volt.
Igen, azt mondták. Igaz, hogy a Napban voltak ilyen csodák? Mondták, hogy lehetett látni kelyhet például.
a: Igen, szivárvány volt a Nap körül, és mondták is, hogy napcsoda fog lenni.
b: Igen, a jelenések alatt többször be volt borulva, s a jelenések alatt többször megnyílott az ég – vissza tetszik emlékezni? – s pár percre...
a: A Nap úgy elhalványodott, s minthogyha szivárvány lett volna, igen.
És ezt mindenki látta?
a: Mindenki, igen, aki figyelte. Ott álltam a kertbe, bent, mert annyian voltak, hogy alig lehetett elférni. Mindenhonnan voltak, minden országból.[247]

És a jelenések alkalmával ilyen napcsodát vagy ilyesmit láttál?
Ó, hát azt mindenki látta, az udvaron, a napcsodát. Mikor bele tudsz nézni, az Medjugorjébe is látszik. Hogy belenézel, és olyan a közepe, mint egy fehér ostya, és úgy a Nap sugarai forognak körbe. S volt, aki ezt lát, s volt, aki azt lát, s a hite szerint mindenki valamit lát.[248]

a: A napcsodát azt szerintem mindenki látta, ki úgy érezte a hite szerint. Vannak olyanok, akik látták Szűzanyát, mer vannak, hallottam, zarándokok közül. Mer kellett neki az az izé, mer nem hitte! Hogy lássa.
b: Inkább azoknak, akiknek nem volt semmi hitük, csak jöttek kíváncsiskodni. Azokkal történt valami, azok kaptak egy-egy jelt, valamit.[249]

Hallottunk arról, hogy a Napban is lehetett látni dolgokat. Mik voltak a jelenések alatt?
a: Hát igen, itten többször, több alkalommal láttam a jelenés, a nyilvános jelenés után, hogy körülbelül negyed órán, fél órán keresztül a Nap először horizontálisan sétált, és akkor vertikálisan le, aztán megint föl, negyed órán keresztül láttam színekben.
b: Színeket, különb-különb színeket lehetett látni.
És ugyanazt látta mindenki, vagy mindenki mást?
a: Nem, volt, aki nem látta.
b: Volt, aki azt mondta, hogy az Úrjézus karján volt a Szűzanyának, s azt látta. Másik azt mondta, az oltáriszentséget látta.[250]

[247] Brassói férfi (a) és nő (b), 2006. június 17.
[248] 43 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2010. augusztus 22.
[249] 43 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő (a) és 70 éves, szőkefalvi, római katolikus nő (b), 2010. augusztus 22.
[250] 96 éves, budapesti, római katolikus férfi (a) és 76 éves, szőkefalvi, római katolikus nő (b), 2006. június 18.

a: Akkor volt a napcsoda, ilyen Nap-tánc. De bele tudtunk nézni, bírtál belenézni a Napba. És megjelent az óra. De nem úgy, hogy csak én láttam, vagy csak Marika néni, vagy hárman-négyen. Többen azt láttuk. öt perc múlva öt.
Azt mutatta, hogy öt perc múlva öt?
a: Igen.
b: S volt, aki látta az ostyát.
A Napban?
b: Igen.
a: Én azt nem láttam.
b: De a színét változtatta a Nap, s egész sötét-sötét kékre. Akkor világosodott is.
a: És az volt az érzésed, hogy így, így jön! Így jött feléd. S nem fájt a szemed.[251]

a: De én figyeltem mindig a Napot mikor mentünk. Mer Medgyes felé kellett mindig menjünk. S a Nap kisebb volt, s mind rózsaszín. S olyan erős rózsaszín volt. Mikor utoljára is volt, hogy ott volt a miniszter. S akkor egész nap olyan volt a Nap, mint a Hold, olyan nagy sárga, s rózsaszín. Aki figyelte.
De most is látszik, hogy nincs jelenés?
b: Látszik, volt úgy, hogy nyár vége fele, mikor mentünk, akkor még kinn végeztük a keresztúton, és nem volt annyira sötét, és megjelent a Nap és volt napcsoda. És mikor mentünk a kocsival, akkor jött Katica néni is. És mindig még a rózsafüzér vezetőnk is azt mondta, hogy azt a pénzt tegyük ide az egyházhoz, mer az nem igaz. S aztán mikor eljött, meggyőztük, hogy jöjjön el egyszer. Na s akkor olyan érdekes volt a Nap körül nem csak egy szivárvány volt ugyanaközött. Igen, a Nap körül. Hanem több.[252]

Igen, igen, hát ezt is leírtam az érsek úrnak, a napcsodát. Tehát leírtam a napcsodát. Az tény, hogy volt, hogy hányszor volt, miket láttak, arról nem írtam, leírtam, hogy körülbelül a többség miről beszélt. De az biztos, hogy történt napcsoda, s ezeket láthatták az emberek. [...] De mondom, hogy én azért hiszem ezt a napcsodát, mert nekem olyan... asszem már említettem, és többször is így elmondtam, akik kérdezték, hogy egy alkalommal azért írtam meg, a jelenés alatt volt a napcsoda, s az én fíliámban, Abosfalván nem voltak ott a gyerekek, nem voltak itt a jelenésen. Ez szombat volt a jelenés, vasárnap mentem misére, és akkor ők kérdezték tőlem, hogy láttam-e a napcsodát?
Mer ők ott látták?
Mer ők ott, Abosfalván a szőlősben, őrizték a szőlőt hogy a seregélyek ne egyék meg a szőlőt, ők ott láttak, két gyermek. Csak ketten voltak, ők látták, s ugyanazt magya-

[251] 59 éves, segesvári, római katolikus nő (a) és 74 éves, segesvári, római katolikus nő (b), 2010. október 21.

[252] 59 éves, segesvári, római katolikus nő (a) és 74 éves, segesvári, római katolikus nő (b), 2010. október 21.

rázták, amit itt az emberek. Ekkor írtam meg az érsek úrnak, hogy volt napcsoda, mer ugye az, hogy egy tömeg hatására sokan azt mondják, hogy „Én is látom, én is látom!", s mindenki látja, az könnyen elfogadható, de az, hogy két gyermek, senki ne szóljon, hogy nézz a Napra, s valamit észrevesznek a Napban, akkor az tényleg rendkívüli dolog kell legyen. Hogy ők észre tudták venni azt a csodát, napcsodát. Semmiféle külső hatás nélkül, tehát ekkor írtam. Ezért mondom, hogy léteztek napcsodák, de rám olyan nagy-nagy hatással nem volt, biztos szép volt, de nem volt olyan nagy hatással.[253]

Nagyon sokan, tehát le van írva tanúságtételbe, hogy autóbusszal mentek haza, vagy jöttek Szőkefalvára, s milyen napcsodát láttak, vagy pedig hogy itt mit láttak, ugye papok és hívek közösen. Több mint tízezer ember egyszerre látta vagy negyed óráig. Papok is nyilatkozták és tettek tanúságot. Tehát minthogyha egy nagy gömb lenne, vagy egy szív lett volna a Nap, és ott dobogna az a szív, így pulzál, és különböző fényeket hullámoz ki körbe, mint egy vízbe dobott kőnek a hullámai. A Napba különböző jelenségek voltak. Az ostya vagy a kereszt vagy Jézus, vagy ehhez hasonló dolgokat lehetett, a bárányt látták. Én egyet írtam le, és ezt azért írtam le, mert szinte minden egyes alkalommal jelenésekkor, után volt napcsoda. Sokan fordultak oda, látták, nézték. Az egyiket írtam le, ami nagyon meggyőzött engem, mert nem csak itt látták, de a környéken is lehetett látni. És ezt írtam le az érsek úrnak is. Hogy Abosfalván lévő két vagy három gyermek, akik kint a szőlőbe voltak, s őrizték a szőlőt, hogy ne lopják a cigányok, onnan látták ezt a napcsodát. S ahogy elmesélték, kérdezték tőlem, hogy én láttam-e. S mondom mit? Hát a napcsodát. Hát mondom, ti hol láttátok? S mondták, hogy Abosfalván, kint a szőlősben. És semmi kapcsolatuk, kontaktusuk a jelenéssel nem volt. Mert olyan távol, hogy semmi hatása nem lehetett. És ha ők észrevették, három gyermek észrevette a rendkívüliséget a Napba, akkor ez nagy csoda kellett legyen. Mer azt, hogy itt egy tömegben valaki elkiáltja magát, hogy „Né, milyen szép a Nap!", s akkor mindenki szépnek látja, ezt elhiszem. És én nem is építem soha a jelenések hitelességét az ilyen csodákra. Ez lehet, hogy függ ettől, tehát tömegpszichológiával meg lehet magyarázni. De azt nem lehetett megmagyarázni, annak a három gyermeknek. És ugyanazokat mondták, amiket láttak itt benn. Mondom, mit láttatok a Napba? És ugyanazt, amit itt elmeséltek az emberek. Ők is azt látták. És ők nem volt, ahol kapcsolatot tartsanak, mer ez volt szombaton, utána vasárnap mise, és nekem ott mondták.[254]

Akkor lehetett látni a Nap-csodát, a Nap, hát mindenféle színű lett a Nap és táncolt. Ilyen keresztbe járt, így [mutatja], vagy megállt egyhelyben és onnan se le se fel nem ment. Pont öt órakor, mert minden délután öt órakor jött a Szűzanya. Színes, lila, kék,

[253] György István szőkefalvi plébános, 2008. május 17.
[254] György István szőkefalvi plébános, 2007. augusztus 19.

fekete, mindenféle színű volt a Nap s egy helyen állott. S táncolt az égen, járt úgy körbe, keresztet vett. S ez idő alatt, mikor itt volt a Szűzanya. Ezt mindenki látta, sőt azok, akik nem hitték, azok látták a legtisztábban.[255]

És érdekes, hogy ugye szivárvány is szokott lenni. Hát a szivárvány jelenség az ugye általában eső után van, s ez még jelenéskor. De minden jelenéskor van, égi csoda van. És bele lehet nézni szabad szemmel a Napba olyankor, mindenki látta. Egy olyan érdekes fénye volt, a Nap egy olyan érdekes fehér korong volt körötte, s benne, nem tudom, volt, amikor egy keresztet láttam, volt, amikor az ostyát láttam. Jézus képét nem láttam soha, se a Szűzanyáét, de ilyesmit. Vagy egy kelyhet, vagy egy ostyát, s így akkor a színváltozások. Hol ilyen, hol olyan, s akkor húzódik össze, rózsaszín kék, fehér.[256]

Még öt óra előtt volt valamilyen égi jel, valami Nap jelenség. Az máskor nincsen, csak a jelenés alkalmával van. Volt, amikor ugye az egész mintha kehely lett volna, akkor különböző színekbe volt, akkor változott, hol ostya, hol kehely. Azt mondják máskor is volt, de én nem láttam.[257]

Egyesek a Napba láttak valamit, a napcsodát, amit szoktak látni, ott láttam, mindenki a Napot filmezte, meg a mit tudom én, mit. Hát kinek hogy adja meg az Úr a kegyelmet, hogy ki mit lát. Ez olyan, mint a Csíksomlyó...[258]

Hát itt még két szép nagy férfi volt, s akkor kihívtak engem is. S azt mondták, hogy na, most tetszik nézni a Napra. Most a Napon nézzük meg, mer valami mutatkozik, amikor beszélik Rózsika.
És a Napba látott valamit a néni?
Hát a Napba annyit láttam, hogy egyszer, mint egy fej, tetszik tudni...
Milyen fej?
Ilyen, mintha Rózsikának lett volna a feje. S aztán egyebet nem láttam.[259]

Én 2002 óta járok ide, június 17-én volt először. És előtte való nap a Pió atyát szentté avatták. És én egy olyan csodálatos módon jöttem, egy nagy áldozatot ajánlottam fel. Vasárnap nem énekelhettem szólót a kármelitáknál, és képzeljétek el, hogy én ezt felajánlottam, és mondtam a Pió atyának, hogy ne haragudjak, segítsen, őt most avatta szentté, ott van az oltáron. Hogy segítsen, hogy ne beszéljek vissza, ne essen rosszul, hogy én

[255] 66 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2006. június 21.
[256] 58 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2006. június 19.
[257] 72 éves, szőkefalvi, római katolikus (sz. református) nő, 2007. augusztus 19.
[258] 42 éves, nagykárolyi, római katolikus nő, 2006. június 17.
[259] Szőkefalvi, református nő, 2006. május 22.

most nem énekelhettem el a Hummel: Halleluját, meg az Ave Mariát. És képzeljétek el másnap, itt a jelenésen, amikor jött a Szűzanya, a Napból egy hatalmas betlehemi csillag kilépett üstökkel. De úgy egy pillanat alatt. De akkora, hogy mondjuk ekkora volt a Nap, és ez meg, ahogy a Napból kijött, így ekkorára ment. Abba a pillanatba megjött a Szűzanya. Rózsika már mondta, hogy
– Dicsértessék a Jézus Krisztus! Illetve
– mindörökké Ámen, mert a Szűzanya köszöntötte úgy, hogy
– Dicsértessék a Jézus Krisztus! és akkor Rózsika válaszolt, hogy
– Mindörökké ámen. És akkor gyerekek, hát a madarak énekeltek a fán![260]

A csíkszeredai és környéki zarándokcsoport a következő NAP-csodát látta... Észrevettük, hogy rendkívüli fényt áraszt a nap, kezdtük figyelni. Közöttünk volt olyan, aki világoskéknek látta a nap korongot, többen hófehérnek mint az ostya szabályos kerek és mindenki nézhette, nem sértette a szemünket. A szabályos kerek korongot bíborpiros szín vette körül. Azt láttuk, hogy közeledik felénk és nagyobbodott az az ostya amit a napban láttunk. Egy másik zarándok testvérünk a NAP mellett egy szabályos piros szivet [egy szív rajza zárójelben] látott és öt (5) sárga fényes pont volt a szivben [...] Ezt a csodát az egész busz népe látta különbféle formákban színekben, amit általában csak í csíksomlyói pünkösdi napkeltekor szoktuk látni.[261]

Én a napban egy ostlyát láttam és az ostlyában láttam egy keresztet és láttam az ostlyát eltörve is.[262]

Lementünk a Szökefalvi katolikustemplom kertjébe meglátogatni a Mária-szobrot és mikor felnéztünk az égre a nap elhalványult és a napban megjelent egy kereszt, több féle szinbe játszott például: sárga, kék, piros, rózsaszín, fekete, narancssárga stb. Ezután a nap ostya alakba jelent meg és szorta a fényt, utána pedig mind nagyobb és nagyobb lett. Volt egy ikx alakú jel is, és ezután úgy játszott mintha táncolna, és úgy repdesett mintha magyarázna.[263]

A napban fényes karikák forogtak. A külső körök még fényesebbek voltak. Mindenki látta. [...] A napban az utasok Máriát és Jézust látták. A napban megjelent a lila, eltünt utána narancssárga, rózsaszín. Mindenki látta. A napalatt, egy nagy tér, kert, egy júhászt látott egy júhnyájjal. egy negyed órát látták. [264]

[260] 52 éves, budapesti, római katolikus nő, 2010. október 17.
[261] Részlet egy tanúságtevő levélből.
[262] Részlet egy tanúságtevő levélből.
[263] Részlet egy tanúságtevő levélből.
[264] Részlet egy tanúságtevő levélből.

Más, a jelenések ideje alatt észlelt csodás jelenségek

Vagy olyan is volt, hogy a szivárvány a templomot körbefogta. Na nem így, mint ahogy a szivárvány egyik feléről a másikra megy, úgy, ahogy néznek ki a szivárványok, ez körbe, így a templom körül [mutatja]! Filmezték, fényképezték ott. Bámulatosan szép volt. Ilyeneket csak a Szűzanya tud csinálni.[265]

Egyszer pedig elvették a villanyt, pont amíg Rózsika beszélt a Szűzanyához. S akkor mit csinált az ember, bámult. Kémleltem az eget, hogy lássak valamit, de nem látok. És én úgy láttam, hogy a katolikus templom tornyán az a kereszt be van egy narancssárga gömbbel burkolva. Mind néztem, káprázik a szemem? Én úgy láttam. Ami után lejárt a Rózsika beszéde, tisztán látszott a kereszt.[266]

És még más ilyen csodák voltak?
Végig a jelenéskor, ha esett az eső, dörgött, villámlott, de öt órakor, mikor a Szűzanya jelentkezett, mindig megnyílt az ég. Megnyílt az ég, mindig tünetek... világosság lett, és mint hogyha angyalok, Jézus, kereszt sétáltak volna. Szóval ez minden áldott alkalomkor ez megtörtént, 17-én. Minden 17-én. Akármilyen hóhullás volt, az ég kinyílott. De csak egy bizonyos helyen, arra a templom felé.[267]

Volt részünk ilyenbe például, hogy rossz idő volt. Igen, s eljött az öt óra, s megjelent a glória a templom tornya fölött, ahogy volt a torony. Tehát az csodálatos jelenség.[268]

Volna egy kérésem. 2006, augusztus 17-én, éjfélután 3 órakor jelt láttam az égen. Nyugaton a láthatártól úgy másfél őlnyi magaságba olyan nagy csillag szórta a fényt, akár a csillag szóró a karácsonyfán, mint egy fudbal labda. És tőlle délre (egy) kb. 1 mre fennebb világosszűrke hold volt. Ilyen formán [egy fogyó Hold lerajzolva] jó másfél ől a láthatár a csillag alatt. De csak akkor láttam. Pedig többször felkeltem éjfél után 3-kor. Szept 17-én, okt. 17., nov. 17. De többet soha nem volt. Ezt a jelenséget annak tartom, hogy nem hittem a szőkefalvi jelenésekbe.[269]

Képzeljétek el, én kételkedtem. Majdnem két évig. Mondtam Tubika, túlzásba viszed. [...] Hát én meg kétségbe voltam, hogy Rózsika az úgy köszönt el a Szűzanyától, hogy – szervusz, Szűzanya. Aztán tudjátok mit? Engem úgy lekaszált, hogy én mondom,

[265] 51 éves, csíkszeredai, római katolikus nő, 2007. augusztus 17.
[266] 45 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2006. május.
[267] 62 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2010. augusztus 16.
[268] 59 éves, segesvári, római katolikus nő, 2010. október 21.
[269] Részlet egy tanúságtevő levélből.

nem hiszem. Nem hittem. S akkor volt egy olyan, én nem tudom, hányadik jelenés volt, s képzeljétek el, jönnek itt a szomszéd falu, Bonyha nevezetű falu, jön vagy három kolléganőm. S mondom:
– te Klárika – délután 5 óra volt – gyertek, nézzétek meg, én látom a Szűzanyát az égen! S aszondja mit beszélsz te? S tudjátok, olyan csodálatos fehér fátyolfelhő volt, és én láttam a Szűzanya alakját a fátyolfelhőbe, még így összefogta a kezét, s akkor lógott a rózsafüzér. S akkor elkezdett reszketni a lábam, mondom
– édes Jóistenem, itt a Szűzanya fátyolfelhőben, én látom! S akkor mondja Klárika a másik kollégámnak:
– Ó, menj el te, s nézd mi van Irénkével, te! Miket beszél ez? Mondom:
– de én látom! Mondom hát nézzétek jól, itt ettől a templomtól, a felhőtől, s hát itten az orgonák felett van! S ott volt a fák felett, a templomnál, ha megyen. Hát abba az irányba nézzetek, te, hát nem látjátok? Nem láttak semmit. Hárman semmit. Csak én egyedül.[270]

Amielőtt megjelent volna a Szűzanya 5 óra előtt 10 perccel, ugy éreztem, hogy egy hang mondja a lelkemben, hogy nézzek az oltártól jobbra ahol ki volt nyitva az ablak, mert abból az irányból jön a Szűzanya. Éreztem, hogy akaratom ellenére is a fejem abba az irányba fordulna, a kék égen láttam egy fehér felhőt és egy emberi fejet kifórmálodni amelyiken mintha egy fátyol lett volna s láttam közeledni az ablak felé.[271]

Sokszor zarándokoltam Szőkefalvára mindig vágytam oda menni nem a csodákért amiket szemel látni lehetett sok csoda történt nővérem és hugom egyik jelenés alkalmával láták egyes hívő zarándok feje fölött a glóriát sárga fényben, az első évforduló alkalmával egy nagyon boldog hölgy látta Jézust az égen stb.[272]

De meg az én barátnőm azt mondja, hogy mikor jött a Szűzanya, csak annyit látott, hogy az angyalok... angyalokat látott.
Igen?
Hogy kísérik a Szűzanyát. Érdekes volt.[273]

Láttuk ugye a felhők között, tehát a felhőkbe így Jézusnak a testét kirajzolódva. Keresztre feszítette állapotba. A mellettem levő hölgy látta csak a fejét.[274]

[270] 83 éves, mikefalvi, római katolikus nő, Mikefalva, 2010. augusztus 21.
[271] Részlet egy tanúságtevő levélből.
[272] Részlet egy tanúságtevő levélből.
[273] Kecskeméti nő, 2006. június 17.
[274] Középkorú férfi, 2010. október 17.

A természetfeletti érzékelhető jelei

És tudjátok még mit vettem észre? Elmentem, és két órát olyan csattogó hideg tél volt, február volt. Álltam a hóban, és térdepeltem, s azt mondtam, megpróbálom. Én ennyit nem tudok megcsinálni. És kibírtam, nem fáztam. Máskor várjuk a buszt, vagy mit tudom, kimegyünk téli nap és negyed óra után fázik a lábam. És akkor azt tapasztaltam, hogy nem fáztam meg, kibírtam.[275]

Az egy olyan különleges érzés volt, hogy érezted, hogy valami van a levegőbe és megváltozik. Például az a néma csend, mikor fele román, fele magyar, s ezek a románok – nem akarok én rosszat mondani, mer velünk élnek – s zajongnak, s mondják, románul is, magyarul is, mindenki, ahogy tudja. Olyan csend volt, hogy még a légy zümmögését is lehetett hallani. Hogy hogy lehetett azt a csendet? Azt nem igaz, hogy... a Szűzanya tud csak ilyen csendet csinálni! Biztos másképp nem. Nagyon mélyen megértette mindenki azt, hogy itt van a Szűzanya.[276]

Meg amikor legutolsó jelenés volt itt, jöttünk kifelé és Nagyváradot elhagytuk egyszer olyan igazi tearózsa illat volt, de hosszú-hosszú ideig, egy órahosszánál biztos tovább, imádkoztunk, aztán megszűnt.
És ezt mindenki érezte?
Nem mindenki, csak a busznak az elején. És akkor jöttünk, és egyszer megint. Tehát kétszer, amikor jöttünk kifelé. Mikor hazafelé mentünk, akkor volt ötször-hatszor, de akkor csak egy-egy pillanatra, egy rövid időre. Nagyon érdekes volt.[277]

És Szőkefalván valami ilyesmit lehetett érezni, mint amit most mondott, hogy ezen a karizmatikus találkozón? Tehát például lehetett érezni, amikor a Szűzanya megjelent?
Persze, igen. Na, figyeljetek ide! Rózsaillatot éreztünk. Ez eszembe jutott.
Épp mikor a Szűzanya megjelent?
Igen, jelenéskor. Biztos, hogy volt rózsaillat.[278]

És ott érezted, amikor megjelenik a Szűzanya? Lehet valamit érezni?
Igen. Hát olyan, hogy egy fuvallat, vagy egy illat...
Milyen illat?
Rózsaillat. Én bent a szobában is volt olyan. Az abba a füzetbe is le van írva, hogy én volt olyan, hogy elkezdtem imádkozni, és egy idő után rózsaillatba úsztam. És meg lehet

[275] 45 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2006. május.
[276] 51 éves, csíkszeredai, római katolikus nő, 2007. augusztus 17.
[277] Kecskeméti nő, 2010. június 17.
[278] 59 éves, segesvári, római katolikus nő, 2010. október 21.

édesanyámat is kérdezni, mert azt mondta, hogy egy annyit, hogy egy szippantásnyit ő is érzett belőle. Tovább nem, de én úgy... úgyhogy itthonról is megvan.[279]

A második nő tőlem a jelenés alatt rózsaillatot érzett.[280]

Mindenkinek meg van adva az a hit által, hogy hogy érzi Szűzanyát. Például nekem meg van adva az a kegyelem – most nem azért, hogy felmagasztaljam magam, csak úgy, hogy elmondom nektek –, hogy mikor voltak itt jelenések Szőkefalván és a Szűzanyának én annyira éreztem a jelenlétét, hogy mielőtt Rózsika mondta volna, hogy megjelent a fény és akkor jött, már rögtön beszélt Szűzanyával, mielőtt kiszólta volna azt, hogy „meg", én már le voltam térdelve. Így magamtól, mintha valaki kiütött volna a lábam alól. Úgy éreztem azt a belső, azt a felső melegséget, azt a, hogymondják. Nekem nem kellett, hogy mondják, hogy na, most itt van Szűzanya, én már tudtam a jelenléte, hogy mikor ott van és automatikusan, tehát így éreztem a jelenlétét.[281]

És mást nem láttál vagy éreztél?
a: A Szűzanyának a jelenlétét. Az érződik, mint Medjugorjéba. Tehát amikor voltak a jelenések, én, mielőtt megszólította volna Rózsika a Szűzanyát, én már úgy éreztem, mint hogyha valaki a két lábamat kiütötte volna – egyből térdre hullottam, ez olyan volt.
b: Igen, igen, ezt éreztük. Mer csak azzal a gondolattal, hogy megnyílt az ég. A jelenléte, maga a jelenléte, azt kell érezzed. Valami melegség tölt el. Mint amikor a Szentlélek kiáradása, hogy folyik rólad a víz, vagy ilyen tünetek vannak rajtad fizikailag.[282]

Amikor a Szűzanya megjelent szívemből zokogtam, hogy könyörögjön Isten trónjánál, hogy kapjak testi és lelki erőt a munkámhoz mivel, hogy imaórákat szoktam szervezni és nincs segítségem, mert a segítőkész emberek ki vannak öregedve. Zokogás közben kitártam a két kezemet és úgy kértem az Isteni segítséget. Egyszer csak éreztem, hogy a jobb tenyeremben behatol egészen a csontomig egy nagyon erőss meleg súgár. Úgy képzeltem el mintha a tenyeremet a nap felé fordítottam volna amikor a legjobban süt és az a kellemes melegség árassza el a kezemet. Ahogy a Szűzanya távolodott el ez a meleg súgár húzodott a tenyeremnek a bal sarka felé és jelenés után is még éreztem hatását még 10 percig.[283]

[279] 50 éves, mikefalvi, római katolikus nő, Mikefalva, 2010. augusztus 21.
[280] Részlet egy tanúságtevő levélből.
[281] 39 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2006. június 22.
[282] 43 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő (a) és 70 éves, szőkefalvi, római katolikus nő (b), 2010. augusztus 22.
[283] Részlet egy tanúságtevő levélből.

Édesanyám elküldött kenyérért, ahogy az utcán mentem, egy kedves női hang megszólított, azt mondta, hogy menjek el március 8-án Szőkefalvára. Körülnéztem, senki sem volt a közelemben. A hang a jobb felemről jött.
Amikor megérkeztünk Szőkefalvára és közeledtünk a templom felé, onnan egy erős húzást érzékeltem, ami vonzott arra felé.
Amint fölnéztem, rengeteg angyalt láttam a templom, a falu fölött. (több ezren voltak, egész Erdély őrzőangyala jelen volt, voltak őrzőangyalok Olaszországból, Németországból, Franciaországból is).
Láttam, hogy építik a Szűzanya részére a Fényutat, amin lefog ereszkedni. A Fényút 10 angyalból álló gyűrű volt, az angyalok befelé voltak fordulva, szorosan egymás fölött álltak. Körülbelül 2 óra kellett amíg a Fényútat elkészítették befejezték. Láttam az én őrzőangyalomat is, nagyon magasban volt, az egyik fénykarikában (nekem 5 őrzőangyalom van, de ha kérek több angyalt is kapok, hogy segítsenek rajtam).
Amikor elkészült a Fényút, láttam, hogy a Szűzanya ereszkedik le rajta.
Hosszú fehér, csillogó ruha volt rajta (húzta maga után), az arca is fehéren ragyogott, mosolygott; fehér aranyozott fátyol volt a fején, és egy 8 ágú korona, kezében egy kereszt volt. Egy erős energiamező vette körül, ami az egész falut beborította. Rózsaillat volt. Rám nézett, mosolygott, majd kiküldött a templomból, hogy ne halljam meg a titkokat. Rózsika előtt állt, kb 2 méterrel a Föld felett lebegett, embermagasságu volt.
Én kimentem a templomból és sétáltam. Kintről láttam, hogy azok az emberek, akik hittek, azoknak fehéren ragyogott az aurájuk, akik nem hittek azoknak majdnem fekete színű volt. Nem láttam a templom falait, sem a padokat, csak azoknak az embereknek az aurája ragyogott akik hittek a Szűzanya megjelenésében, mintha lebegtek volna a Föld felett.
Nemsokára megpillantottam, hogy a Szűzanya szeméből folynak a könnyek, arra gondoltam, hogy biztos a világvégéről beszél Rózsikának. Rózsikából is erős szeretetet éreztem kisugározni.
Amikor a Szűzanya befejezte a beszélgetést Rózsikával, láttam, hogy nagyon lassan kezd emelkedni. Minden angyalgyűrüben lévő angyalt külön-külön megáldott, rátéve a kezét a fejükre. Az angyalok felkisérték a Szűzanyát, (ez időben nagyon lassan ment) majd leszálltak és eloszlottak.
Itthon voltam Marosvásárhelyen és még mindig éreztem, hogyan bontják le a Fényútat. Az őrzőangyalomtól tudom, hogy három nap kellett amig felépitették a Fényútat és három nap alatt bontották le, a hetedik nap, az pihenő nap.[284]

[284] Részlet egy tanúságtevő levélből.

SPIRITUÁLIS ÉLMÉNYEK

Rózsikának itt a szobában jött a Szűzanya. Valahogy éreztem, hogy valami történik itten, de nem tudtam... valahogy olyan csodálatosan éreztem, olyan felszabadultan, békive eltelve magammal...[285]

Úgy érzed magad, olyan megbékélve érzed, a békét érzed magadba, ez az, ami...[286]

Az év utolsó Mária jelenésén megkaptam a jelt, megtörtént bennem a csoda ami egyértelműen, félremagyarázhatatlanul csak Istentől jöhetett. Nagy örömmel és boldogsággal töltötte el a lelkemet ami a mai napig bennem van. Olyan érezhető volt ez bennem, hogy másnap el is mondtam a Szűzanya kiválasztottjának, de csak neki és ő is velem együtt örvendezett. Amire nem mertem remélni, csak titkon vágytam, most meg kaptam, és ezért mindennap hálát adok. Ettől kezdve örömmel és kételkedés nélkül szolgálom e szent ügyet.[287]

Ott voltam, tapasztaltam, hogy hát egy valami emberfeletti, hát ezt nem lehet elmondani, hát egy olyan nyugodtságot, egy olyan kikapcsolódást, éreztem igazából, hogy na most tényleg kaptam, valami kaptam lelkileg. Éreztem azt, hogy lelkileg én most kaptam valamit. Valami nagyon különlegességet.[288]

2. ÉGI ÜZENETEK

A jelenések üzenetei[289]

Ez 1995-ben történt, mikor így imádkoztam és ledőltem az ágyra, Dicsőszentmártonban volt. És ledőltem az ágyba, nagymama lakásába, és egyszer csak egy hang hallszódott és azt mondta:
– Lányom, mért vagy szomorú? De azt is el kell mondanom, hogy máskor olyan buzgón tudtam imádkozni, de most valahogy éreztem, hogy nem az a buzgó imádság volt, mint azelőtt. És akkor ugye kicsit úgy elszomorkodtam. És akkor románul megszólalt a Szűzanya:

[285] 39 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2006. június 22.
[286] 70 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2010. augusztus 22.
[287] Részlet György István szőkefalvi plébánosnak a *Krisztus Világossága* című folyóirat számára adott tanúságtételéből.
[288] 66 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2006. május 21.
[289] A 23 Mária-jelenés üzeneteinek teljes szövegét és az 5 szőkefalvi titkot a 3. számú melléklet tartalmazza, itt csak az ezekről szóló, szóban gyűjtött csodatörténeteket közlöm.

– Lányom, mért vagy szomorú? Nem feleltem, gondoltam, hogy valaki bejött a szomszédok közül – a szomszédok úgy neveznek engem mindig, hogy leányom. És megint újra csak ez a hang, újra kérdez, és vártam, hogy csinálnak-e pár lépést előbbre, hogy hallom-e, hogy jönnek valaki felém. És harmadszor újra kérdi, hogy
– Lányom, mért vagy szomorú? S akkor válaszolok, hogy hogyne lennék szomorú, mikor nem tudom, hogy az én imáim el vannak-e fogadva Jézustól. S azt feleli a hang:
– Lányom, a te imáid el vannak fogadva az én szent fiamtól, Jézustól. Hallva ezt a szót, az ő szent fiától, Jézustól, mondom:
– Szűzanyám, talán nem te vagy?
– Igen lányom, én vagyok. És így kezdődött el a beszélgetés, és akkor mondta, hogy jönni fog, mind abban az évben, december 8-án. De már december 8-án este 11órakor jelentkezett a Szűzanya, és akkor már nagy fénybe, és szobor alakban.[290]

Lent a nagymamámnál voltam, ott laktam. És imádkoztam nagyon sokat. Szent Antalhoz. S egy keddi nap volt, és egyszer csak éreztem, hogy nem buzgón mondom az imát, mint máskor. S akkor, mikor észrevettem, hogy valami történt. S akkor kérdeztem... szóval Jézustól, hogy
– Jézusom, hát mi történt, hogy ilyen... hogy nem ilyen buzgón imádkozok? S akkor megkérdeztem, hogy mi történt, hogy nem imádkoztam olyan buzgóan. S akkor az ima... arra felelt egy hang. S akkor másodszor is kérdeztem, s harmadszor is, de csak egy női hang felelt. S akkor azt hittem, hogy a szomszédasszony jött be, mer nem láttam. S akkor a szomszédasszony jött be, s mondom legyek... hogy is mondjam... hogy ne legyek bús, amikor nem is tudom, hogy az ima el van fogadva, vagy nincs. S akkor a hang azt mondta:
– Ne búsulj, lányom! A te imád el van fogadva az én Fiamtól, Jézus Krisztustól. Hát, meglepődtem. S mondom:
– Szűzanyám, talán nem te vagy?
– Igen, lányom, én vagyok. Akkor még jobban meglepődtem.
És elhitte Rózsika rögtön?
Hát igen. És kezdtem tenni fel kérdéseket, és felelt rá, és akármilyent is, de beteljesedett.[291]

Onnan indult a jelenések forrása, a dicsői kis házból, ahol Rózsika benn volt és imádkozott. Egyedül volt otthon, és valahogy úgy érezte, hogy nincsenek elfogadva az imái. És akkor kezdett sírni, hogy hátha nincsenek elfogadva az imái, és akkor hallotta az első hangot, hogy

[290] Marián Rózsika, 2006. június 22.
[291] Marián Rózsika, 2010. augusztus 18.

– Hát lányom, miért sírsz? A Szűzanya szólította meg. És akkor Rózsika azt hitte, hogy valaki bement a lakásba, s kérdezte, hogy ki van benn, román nyelven. Nem válaszolt senki. S akkor megin kezdett sírni, ez így történt három alkalommal, és akkor az volt a válasz, hogy
– Ne szomorkodjál, ne sírjál, mert én és az én Szent Fiam meghallgattuk a te imádságaidat. És akkor mondta, hogy
– Hát csak nem te vagy, Szűzanyám? És akkor így indult, hogy...
– Igen, én vagyok... és így indult a párbeszéd köztük.[292]

S hát a jelenésen a Szűzanya ott az udvaron bejelentette. Mer amikor márciusba jöttünk, akkor este tizenegy órakor volt a jelenés. S akkor kértük a látnoknőt, Rózsikát, hogy kérje meg a Szűzanyát, hogy legyen egy korábbi időpontba, mer nekünk az messzi van, na, majdnem négyórás út nekünk ide. S az nekünk nem erőst jó. S akkor meg is kérte a Szűzanyát, s akkor már júniusban már délután öt órakor volt a jelenés. Akkor a Szűzanya bejelentette Rózsikának márciusban, hogy júniusban délután öt órakor lesz a jelenés. S akkor az udvaron volt a jelenés, s akkor ugye, hogy az érsek úrnak volt az a kijelentése, hogy amikor a katolikus templomba lesz... hát júniusba a Szűzanya mit jelent be? Hogy a következő jelenés november 4.-én lesz, Rózsikának, a látnoknőnek a születésnapján, s a katolikus templomban. Akkor volt a katolikus templomba kétszer, két elembe, de aztán itt annyi volt összezsúfolva, hogy egymást... szóval rengeteg nép volt. Aztán azután építettek egy szabad oltárt ide, ide építettek, ide pont a templom mellé, aztán a templomot ott kívül ki is festették, aztán lett oda le átépítve, igen.[293]

Na, ez a keresztút ez úgy történt, hogy mi... azt mondta, hogy Rózsika lát, tehát megkérte a Szűzanya, hogy oda a kertbe csináljon egy keresztutat.
A plébánia kertjébe? A Szűzanya mondta neki?
Igen, a Szűzanya mondta neki, hogy oda kell egy keresztút, mert jönnek az emberek és ugye ez nagy érték, hogy ima, a keresztút nagyon nagy érték. Ez nagy értékű ima, na, nagyon nagy. [...] Na és akkor úgy volt, a Szűzanya úgy akarta, s úgy is volt először, hogy köves legyen ott a... tiszta kő, ne legyenek ezek a járdák. S akkor persze most már modernebb, valaki jött Magyarországról – nem az öreg, valaki más –, s hát megcsinálta.[294]

És akkor persze kételkedés, meg ilyen, meg olyan, igaz-e, nem igaz, meg hogy Rózsika cukorbeteg, nehogy valami érte volna az agyát, nehogy ábrándozzon – mert ugye lehet ábrándozni, behunyod a szemed és már Londonban vagyok, igaz? – és akkor azt mondta a Szűzanya, hogy

[292] 43 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2010. augusztus 22.
[293] 67 éves, csíkszeredai, római katolikus nő, 2007. augusztus 17.
[294] 66 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2006. június 20.

– Hát tényleg kell valami, megáldom a kutadat. Ezt biztosan, mert ott voltam.
– Megáldom a kutadat, és aki ebből egy pohár vizet is iszik, add az én fiam nevében. Azért az ottan áldott kút.[295]

És egyébként hogyhogy Rózsika visszajött Szőkefalvára?
Itt volt a helyem.
A Szűzanya kérte?
Igen.
És azt is, hogy az itteni plébánoshoz menjen?
Igen. Őt választotta.[296]

S akkor a Szűzanya kifejezetten mondotta, hogy Szőkefalván, a szüleihez költözzön ki. Ezért jött ki, mert ő ott volt eredetileg, a nagymamánál. S ott is maradhatott volna tulajdonképpen, de ez volt a Szűzanyának a kérése, hogy költözzön haza. [...] És Rózsika azt mondotta, hogy a Szűzanya választott ki engem, hogy ennek az ügynek a támogatója legyek.[297]

Sugallatok

Na, én elmondom úgy, amennyit tudok róla. Azt mondta, hogy így lássa a Szűzanyát hetven centis alakba és a tizenkét csillagkoszorúval a fején. Na és akkor ezt nagyon sok festő és mindenki megpróbálta, hogy hát lerajzolják, lefessék, vagy... ahogy ő elmondta. Akkor csak ez a vén házsártáros, ez a Gyula bácsi hozott Magyarországról ezt a Vida Zoltánt, és úgy, ahogy Rózsika mesélte, Vida Zoltán felvette hangszalagra, s akkor elment haza Magyarországra. Nem is Budapesten lakik, hanem valamelyik külvárosban ez a Vida Zoltán. És a Rózsika elmondása után lerajzolta. Na most hogy hogy lett...? A Rózsika azelőtt még hoztak hozzá Mária-képeket például, ha voltatok nála a szobában, van még egy így ezen a falon [mutatja a jobboldali falat] egy festmény, fehér, na azt asszem, hogy egy brassói román festő festette, de az nem tetszett Rózsikának. Ő megtapogatta, s ahogy megtapogatta, kapta a fényt, s úgy volt hitelesítve ez a magyarországi festmény. S akkor a szobrot Gyula bácsi csináltatta Magyarországon.[298]

[295] 66 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2006. június 20.
[296] Marián Rózsika, 2010. augusztus 18.
[297] György István szőkefalvi plébános, 2007. augusztus 19.
[298] 66 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2006. június 20.

Tényleg, ezzel a festménnyel hogy volt, mondták, hogy a Szűzanya választotta ki?
Igen, sokan próbálták úgy lefesteni a Szűzanyát, ahogy én látom szoborban, láttam szoborban. És sokan hozták a festményüket, de jelt nem kaptam rá. És akkor eljött ez a kedves magyarországi Vida Zoltán művész úr, és mikor adtam rá az áldást – már a festőre és a szobrászművész úrra- akkor már fény jelentkezett a feje fölött. És azt mondtam: művész úr, maga lesz az, aki megfesti Szűzanyát, úgy, ahogy én látom.
Mielőtt még nem is volt meg a festmény, már akkor is?
Igen, és meg is festette gyönyörűen, a templomban van a festmény, és mikor rátettem a kezem, egyet imádkoztam és rátettem a kezem és így végighúztam, a fény úgy kísért engem. És mondtam: ez az a festmény, amely meg kell legyen.[299]

S akkor, akik itt voltunk, 16-an voltunk a családtagokkal együtt, s tehettünk itt egy kérdést fel a Szűzanyának Rózsika által.
Igen?
Igen, ezt a kegyelmet is megkapta. Hát mondom, mit tegyek fel, én szerettem volna valamikor kolostorba is menni meg nem is, nem tudtam eldönteni, menjek-e vagy most már maradjak a világba. S akkor kérdezi Szűzanyától Rózsika, s megkapta a választ, minden, mikor lejárt a jelenés, az a beszélgetése, akkor behívott sorra mindenkit, s hát engem is egyszer hív. Azt mondta a Szűzanya, hogy hát nem kolostorba, hanem maradj a világba, s menj apostolkodni, s ne féljek, mert ő és Jézus fogja a kezeimet. S akkor mondja mosolyogva,
– és te vagy – mondja Rózsika mosolyogva –, és te vagy nekem kiválasztva munkatársammá a Szűzanya által.[300]

Látomások

És az igaz, nekünk mondta valamelyik zarándok, hogy Rózsika egyszer járt a mennyországban, vagy megmutatta neki a Szűzanya?
Igen. Láthatta a tisztítótüzet és a mennyországot.
És az hogy volt, te tudod? Ez ilyen elragadtatás volt?
Igen, igen. Nem álom, ejsze el volt ragadtatva, ha jól értettem. És nagyon megdöbbent a tisztítótűzben hogy mennyien szenvednek, és azér kérik az imákat, hogy sokat a tisztítótűzben szenvedő lelkekért, hogy nagyon sokan szenvednek, és nem mehetnek addig Isten szent színe látására, amíg nem róják le azt az adósságot, amit. És azért mondta, hogy imádkozzon nagyon sokat a tisztítótűzben szenvedő lelkekért.

[299] Marián Rózsika, 2006. június 22.
[300] 39 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2006. június 22.

És mondta, hogy milyen? A mennyország mondjuk, hogy néz ki?
Hú, hát onnan nem is akart eljönni! Azt mondta nem, nem. Istent nem látta, de a hangját hallotta, hogy vissza kell még jöjjön, mer neki itt még küldetése van, még nem lehet.[301]

Na, olyasmit látott Rózsika, hogy a tisztítótűzben... és mutatta, hogy a Szűzanya megmutatta neki úgy a tisztítótüzet, s olyan kinyújtott karokat. És úgy hozzájuk akart nyúlni, s azt meg a Szűzanya nem engedte.
Ezt így álmában látta?
Hogy ez mennyire volt álma... nem lehet tudni, hogy álma volt, vagy hirtelen kóma vagy rövid kóma, vagy minek lehet ezt nevezni. Ez egy ilyesmi lehetett, valamennyi idő alatt. Ezt így nekem elmondta, úgyhogy nagyon kérte, hogy az imát a tisztítótűzben szenvedő lelkekért. S azt mondta, hogy a Szűzanya ezt azér mutatta meg, hogy minél többet kell imádkozni a megholt lelkekért.
És akkor csak a tisztítótüzet mutatta meg neki?
Rózsika ennyit mondott nekem.
Igen, mer ez ugye nincs leírva sehol.
Nem, ez mostanába, nem nagyon is rég történt. Úgyhogy ilyen is volt.

3. Segítő csodák

Gyógyuláscsodák

S Mária néni mondta, hogy erőst beteg volt, s megmosta magát abba a vízbe, s meggyógyult. S ide is jöttek még nyomorékok...
És meggyógyultak?
Nem tudjuk, de voltak, voltak itt, autókkal jöttek. Jöttek, vettek vizet, bementek, imádkoztak. Valójába mindenki imádkozik.[302]

Az én férjem sokáig beteg volt a lábával. És ha használta azt a vizet, képzeljék el, hogy jól volt! Ezt mi tapasztaltuk a családba. Már ágyba feküdve volt, és egyszer nem volt vizünk. S kezdtük bolondítani, adtunk vizet az üvegből, s megismerte, hogy nem az a víz.[303]

És akkor volt egy budapesti mérnök, akit én hallottam tanúságtételt tenni, még benn voltak a jelenések a templomba.

[301] 43 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2010. augusztus 22.
[302] Szőkefalvi, református nő, 2006. május 22.
[303] 74 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2007. augusztus 21.

És úgy álltak föl és elmondták a tanúságtételt?
Igen. Odaadta a pap a mikrofont neki, s akkor mondta az orvos, hogy neki el volt törve az egyik karja. Már nem voltam olyan figyelmes, hogy melyik, mer rég volt az. Egyik karja két helyen. Többször műtötték, szeg volt beletéve, semmiképp nem jött helyre és fájt neki. Gyula bácsin keresztül, hogy jött Szőkefalvára, s akkor ő is eljött. S akkor Rózsika persze neki is ajánlotta a böjtöt s az imát, s ajánlotta, hogy a fürdővizébe csepegtessen, ne sokat, csak egy pár cseppet, és abba fürödjön. S azt mondta, hogy a harmadik fürdés után neki teljesen meggyógyult a karja. Se fájdalma, semmije nem volt, s visszament az orvoshoz, s mondta, hogy itt van, né, vegye ki azt a szöget, vagy nem tudom, mi volt beletéve. Mer neki már nem fáj a karja, röntgen alá tették, s teljesen meg volt javulva a karja.[304]

S akkor még mondott egy, hogy a férje nagyon részeges volt. Már Csíksomlyóra, mindenfelé ment, semmi nem használt neki. S akkor itten csak ezzel a vízzel s a böjttel, s az imával, s az ő férje megváltozott teljesen. Abbahagyta az alkoholt, mostanra nem használ már semmiféle alkoholt. S megjavult a családi életük.[305]

És vizet szokott hozni?
Hát ritkán, csak édesanyámnak. Messze van, szégyellem, de messze van, s azért. De például édesanyámnak hoztam. Mer annyira fájt a karja és a szeme, és akkor nem bírt aludni, nem tudott enni. S ő mondta volna nekem is, meg nem is. S a végén mondja, hogy nem szerzek neki egy kicsi áldott vizet? Mondta, hogy ő kívánná. Két nap alatt két litert megivott! Édesanyám azóta helyrejött, tudott aludni és tudott enni. Még azon a héten is a plébános úr hozott nekünk, mer én nem tudtam elmenni.[306]

S például van itt Mikefalván a tanítónőnek a leánya, az mozgássérült kicsike kora óta. Nem tudom, hogy úgy született, vagy még más miatt lett úgy, nem tudom. De nem tudta a bal kar kezét, az ujját mozgatni, semmit nem tudott vele fogni. És miután Rózsikához jártak ki, minden 17.-én, most is jönnek, amikor van, ki utána menjen a kocsival, akkor eljön. Tolószékbe jár, úgy taszították, de miután kezelést csinált, az ima után s a víz után annyira erősödött a karja, hogy egyik hónaptól a másikig az ötliteres kis nylonban a vizet felemeli. És most hogyha megfogják a hónaljától, tud lépni. A lépcsőkön feljár, a templomba végig tud menni, ha fogja kétoldalt valaki.

[304] 62 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2010. augusztus 16.
[305] 62 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2010. augusztus 16.
[306] 62 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2010. augusztus 16.

Csak itt, a Szűzanyától?
A Szűzanyától, igen. Az biztos, hogy igaz.[307]

És a vizet mire használod, láttam, vittél te is.
Igen, áldott víz, tehát a Szűzanya áldotta meg akkor '99. június 17-én, és a betegek, tehát aki hittel hisz, aki megkeni magát, még a rákos betegek is gyógyulnak. Nagyon sokakon segített a víz, nagyon sokan meggyógyultak.[308]

Rózsikához szokott járni?
Igen. Igen, mindig be szoktunk menni, vizet viszünk onnan, s aztán megyünk a templomba, s visszük haza a vizet, s ahol fáj, ott borogassuk, na. Én egyik szemem meg van operálva, nem látok vele, ezt szoktam mindig reggel... meg szoktam mosni a jobb szememet, s a Jóistennek legyen hála, hogy látok olvasni.[309]

Eggyik napon nagyon sok ki ütés lett a gyomor körül és nagyon viszketett és megmostam szentelt vizzel és egyszerüen el tünt hála a jó Istennek[310]

– 1987-ben születtem és születésemtől fogva semmilyen fajta húsfélét nem tudtam elfogyasztani, e miatt többször is voltam korházba.
– 2000 október 31-én édesanyám elvolt ide Szőkefalvára és hozott a látnoknő udvarjokon lévő Szűzanya által megáldott kút vizéből.
Este ittam egy pohárral a vízből és attól a naptól fogva mindenféle húst el tudok fogyasztani.[311]

Már régóta fáj a lábam, mert 44 éves koromba 9 helyt eltörött a lábam. Azóta nagyon sokat fáj, és többször fogja el a görcs. Az útolsó Szőkefalvi Mária jelenéskor, is nagyon görcsölt a lábam. A jelenés pillanatában letérdeltem a padba, és olyan nagyon fájt, hogy mozdulni sem tudtam. [...] A jelenés alatt, arra kértem a Szűz Anyát, hogy csak ezt az egy fájdalmat vegye el tőlem. A fájdalom azonnal megszűnt és azóta nem ált elé többet.[312]

Én Ilyés Károlyné Remete 592 alatti lakos Isten segítségével voltam a Nov 4ei Jelenésen én magam nem láttam semi különlegesett és nem is éreztem De 10 évig fájt a szemem

[307] 62 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2010. augusztus 16.
[308] 39 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2006. június.
[309] 69 éves, kézdimartonosi, római katolikus nő, 2010. augusztus 17.
[310] Részlet egy tanúságtevő levélből.
[311] Részlet egy tanúságtevő levélből.
[312] Részlet egy tanúságtevő levélből.

sötét szemüveget hordtam 10 évig és most nem fáj a szemem és nem kell a szemüveget hordjam Hála a Szüzanyának ha-bár nem láttam is de meggyogyíttotta[313]

Izületi bántalmaim már nagyon régen vannak. Egy elesés után, az amúgy is izületigyulladástól dagadt jobb térdem leblokkált. Mankóval is csak nehezen tudtam járni. [...] Kitartóan és hittel imádkozva kértem a Szűzanya segitségét, miközben a Szőkefalvi áldott vízzel megmostam a beteg lábam minden reggel és este.5 éve, hogy mankó nélkül tudok járni és tudok dolgozni.[314]

2000-res év elöt nagyon nagyon fájt a hátam. 2000 március 8-tól nem fáj a hátam. Most 2001-Február honapban megcsináltatom a hátgerincemről a röngenképet a ferdülés megvan megvolt de a fájdalom nincs már meg. Ezt halálom orájáig sem tudom megköszöni a Szűzanyának ezt a Gyogyulást.[315]

Ezen kívül azt tapasztaltam, hogy nagyon fájt a torkom mivel hogy azelőttvaló este a Marosvásárhelyi Minorita templomban virrasztáson voltam és sokat énekeltem, ezért nagyon ki voltam fáradva, viszont Szőkefalván már nem éreztem a torokfájást és jól tudtam énekelni. Ezt a dolgot nem tapasztaltam soha sem életemben.[316]

Októberben egy nagyon régi betegségem az agyhoz kötött annyira, hogy támaszkodva is csak öt percet, ha tudtam fönt lenni. A fájdalom egy percre sem szűnt. [...] Egyik kereszteny testvére ott volt a november 4-dikei Mária Jelenésen és el jött hozzám meglátogatni és áldást hozni. Kértem hogy imádkozzon értem ott helyben, és én megígértem a Jó Anyácskámnak ott a Szent Kép előtt, hogy meg fogom írni ami velem történt. Többé nem kellett visszafeküdjek, lassan már tudtam a lakásban járni. A testvér hozott a megáldott kútból vizet, és én ittam, mert nem volt alkalmam a bórogatásra. Másnap el tudtam menni az imaközösségbe gyalog, ami elég hosszú útat tesz ki.[317]

Jo hirem van: Hubert, akiert imadkoztunk es aki rakbeteg volt, meggyogyult. Hala a draga Szuzanyanak. Megmutottek, (kb nyolc ora hosszu mutet) es azt mondtak, meg kell kapjon 30 kemoterapias kezelest. De erre hala Istennek nincs szukseg, mert az operacio utani analizisek nem mutattak ki a rakot, semmi nyoma. [...] Ugyanis adtam a szokefalvi megaldott vizbol, es ivott is belole a volt beteg.[318]

313 Részlet egy tanúságtevő levélből.
314 Részlet egy tanúságtevő levélből.
315 Részlet egy tanúságtevő levélből.
316 Részlet egy tanúságtevő levélből.
317 Részlet egy tanúságtevő levélből.
318 Részlet egy tanúságtevő levélből.

Négy évvel ezelőtt történt a csodás gyogyulasom. [...] Már otthon voltunk, amikor elkapott a derékfájás, ami fiatal koromtól vegig kisért, kisebb-nagyobb megszakításokkal. [...] Szőkefalvára is vittem magammal a fájdalmat. A látnokkal, Rózsikával is beszéltem erről, csupán annyit kértem a drága Szűzanyámtól, hogy segítsen haza és tudjak dolgozni. [...] Kikerültünk az udvarra, Rózsika ajánlatára ittam az áldott vízből, bőségesen, hiszen szomjas is voltam nagyon. Jézus nevében kaptam. Az aranyos Rózsika áldásával távoztunk Szőkefalváról, a drága Szűzanya áldását adta tovább. [...] A gyógyulás észrevétlenül történt. Nem tünt fel még a vonatban, hogy könnyen fel tudok mászni az emeletes ágyra, és bármilyen poziciót használhatok alvás közben. Amikor Budapesten a negyedik emeltről vittem le a két bőröndöt, akkor jutott eszembe, hogy ez merénylet a derekamnak, hiszen nagyon fájt még otthon, most meg semmi, simán tudom őket cipelni. Napok, hetek teltek el, végeztem a kemény vasmunkát, a derekamról mégcsak nem is tudtam. Azt az állandó tompa fájást sem éreztem, ami azelőtt mindig megvolt, szünet nélkül. Mindig is hittem, és ma is hiszem, hogy a drága Szűzanya beavatkozása volt, nem csak haza segített, hanem teljesen levette a fájdalmat tőlem. Azóta sincs szükségem kezelő orvosra.[319]

Például a faluban van egy mikrokefáliás...
Az mi?
Tehát az agya hathónapos koráig normálisan fejlődött, és egyből a fejlődés leállt. Tehát ő megnőtt, egy nagyon vékony... csak sírni tud, nem látja el saját magát, maga alá pisil. Tehát Isten őrizz, milyen állapotban van, és egy alkalomkor haldoklott, nagyon rosszul volt. És a szomszédasszony mesélte, hogy autóba tették a gyereket és elvitték Rózsikához. És a gyereknek a sorsa megváltozott, már olyan szempontból, hogy még mindig él.
Imádkozott érte Rózsika?
Igen, imádkozott érte. De tudjátok, hogy van egy ilyen, hogy amikor valaki nehéz beteg, nagy beteg imádkoznak érte, hogy vagy váltsa meg Isten, vagy változtassa meg, fordítsa jobbra a sorsát. Azt hiszem, Rózsika is valami ilyesmit csinált. És a gyerek meg, habár semmit nem javult az állapota, de él.[320]

Most is, ahogy műtve voltam, visszaemlékszem most, hogy júniusra. Mielőtt bementem volna a műtőbe, Rózsikáék tudták, hogy készülök, s felhívtak. 15-én, 16-án volt a műtétem, s előtte. S adta az áldását. Úgy patakzottak a könnyeim, így folytak végig a könnyeim, így az arcomon.
Telefonban?
Igen, telefonon. És nem csak rám, hanem az egész kórteremre adta, ahol benn voltam. Nyolcan voltunk benn a kórterembe, mindenkinek sikerült a műtétje. Úgy az agyda-

[319] Részlet egy tanúságtevő levélből.
[320] 45 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2006. május.

ganatosok, mind a diszkuszosok, mindenkinek. Mindenki olyan felszabadulva érezte, olyan boldogan magát! Senki se törődött, hogy üssenek, vágjanak, szabjanak, nem érdekel. Úgy mentek a műtőbe, még táncolva mentek, te még ilyet nem láttál! S kértem az imáit, s azt mondta felajánl, s most is engesztel, hogy június 17-én engesztel. Mer akkor már egy napos műtött voltam, még akkor álltam, mint Bambi a jegen, sehogyse álltam. Nem álltam a lábamon, csak feküdtem, de éreztem. Tehát éreztem, jól sikerült, az orvos mindent precízen, hamar túltettem magamat az egészen, hamar felépültem. S kértem hozzá Rózsika imáját, s mind ezér. Hogy mondjam, mindenki csodálkozott. Mikor második héten, mikor kijöttem a kórházból, már elmentem egyedül a piacra. És felmentem a harmadik emeletre a barátnőmhöz. Amikor kinyitotta az ajtót, azt hitte, elájul![321]

Sokszor még Maricica is jött amikor, rosszul volt az áldásai alatt. Az a brassói. Na, Maricica, amikor adta az áldást, mindig elesett, mindig a földhöz csapta magát. Egy olyan... hogy is mondta Luci, s aztán Maricica is mondta, mer rákérdeztem tőle. Egy olyan nagyon gyenge epilepszia volt neki. És akkor ő úgy meghatódott, hogy a meghatottságba ő esett össze. Na, és járva ide elmúlt ez neki, most már adhassa az áldást.[322]

És februárba pedig, február 17-én, 2000-be elmentem engesztelni. Nem tudom már kivel s hogy, talán kicsi kocsival vittek, nem tudom egész pontosan, és egész este, az egész engesztelő alatt Rózsika mellettem volt, s a keze a kezemben. A bal kezem a kezében. És hazajöttem, és bekerültem itthon a fürdőbe az után az engesztelő után, s a fürdőbe innen vállból valami hidegség ment végig a karomon, s utána meleg. S utána kezdtem fogni a bal kezemmel, amiből addig esett ki minden.
Ezt is a Szűzanya csinálta?
Általa. Rózsika által. Gondolom én, és hiszem is, hogy igen.[323]

De jobban is lettél úgy fizikailag is?
Bizony. Hát 2000. áprilisba, virágvasárnap Rózsika újra itt volt nálam, és akkor arra kért, hogy ha sikerül, lépjek valamennyit feléje. És sikerült, gyerekek. Hármat léptem. Virágvasárnap, 2000-be.[324]

És ez az áldás ez hogy volt, hogy Rózsika tudja ezt az áldást osztani?
A Szűzanya engedte meg.
De eljött, és akkor mondta, hogy...?

[321] 43 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2010. augusztus 22.
[322] 43 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2010. augusztus 22.
[323] 50 éves, mikefalvi, római katolikus nő, Mikefalva, 2010. augusztus 21.
[324] 50 éves, mikefalvi, római katolikus nő, Mikefalva, 2010. augusztus 21.

A Szűzanya tanított.
És akkor azt a betegeknek?
Aki kéri.
És segít mindenkinek?
Igen. Például a kórházba volt egy néni. Egy idős néni, 78 éves. És ilyen szívinfarktot kapott. És levitték az intenzívre. S hát, ahogy vitték mellettem el, vetettem a Szűzanya keresztjét. Másnap már a lábon volt. Már lábon volt! Béhozták a szalonba, már beszélt.[325]

Hubert fiunknál (akinek első kislányát a leukémia vitte el ötéves korában) 2003. januárjában jókora rosszindulatú daganatot (tumort) állapítottak meg az alsótestében. Az agresszív kemoterápia, amelyet a következő három hónap alatt kapott, csak összezsugorítani tudta a daganatot, így a sebészi beavatkozás elkerülhetetlenné vált. A tumort kényes elhelyezkedése miatt 8 és félórás műtéttel kellett eltávolítani. Ennek végeztével a sebész közölte Huberttel, hogy valószínűleg újabb kemoterápiára lesz szükség, mivel nem biztos, hogy a rákos sejteket 100 százalékig sikerült kivágni. Ekkor kértük meg barátunkat, Tamás Károlyt, hogy amikor meglátogatja Marian Rózsikát, közvetítse kérésünket neki, hogy imáiba foglalja Hubert gyógyulását. Kétheti gyötrelmes várakozás után kaptuk meg a Patológiai Osztály jelentését, amely szerint fiunk testében akkor nem találtak rákos sejteket. Ez szöges ellentétben volt a sebészorvos szakvéleményével. A kórházból azzal bocsátották el, hogy egy hathetes lábbadozási időszak letelte után három hónaponként jelentkezzék vérvizsgálatra. 2003 szeptemberében Hubert újra munkába állt, mint gyógyszerész; a három hónapos vérvizsgálatok eddig mindig negatív eredménnyel végződtek, vagyis eddig sohasem találtak rákos sejteket a vérében.[326]

Március 17-én engesztelő imára mentem Szőkefalvára ut közben elfogot egy nagy krizis ilyen állapotban érkeztem ROZSIKÁHOZ a kezét rám tette és imátkozot azonnal megkönyebültem, sokat gyalogolok amire edig képes nem voltam orvoságot nem használok; adig lehetetlen volt. a kortiron még nélkülözhetetlen de már 2 DIPROFOX helyet egy hónapban (legtöbször) csak egyet vettem 2 és fél honapba és már 1 és fél honap telt el és még elég jól érzem magam. [...] Most érzem hogy ujjá születtem, ha talán nem is részesültem teljes gyogyulásba ezidáig. HÁLÁS KÖSZÖNET ISTENNEK oly nagy csodát művelt a Szűzanya kérésére a ROZSIKA imájára.[327]

[325] Marián Rózsika, 2010. augusztus 18.
[326] Részlet egy tanúságtevő levélből.
[327] Részlet egy tanúságtevő levélből.

Ördögűzés

Hallottam valamit. Én nem szoktam menni, de minden 17-én van ez az egész napos ájtatosság. És tényleg a harangozó asszony mesélte nekem, hogy mise közben, hogy ők ott imádkoztak a Szűzanyához, s az egyik román lány kapott egy ilyen krízist. Üvöltözött, és tényleg ördögöt űzött belőle Rózsika.
Hogy odament és imádkozott, vagy hogyan?
Igen. És utána abbamaradt a lánynak. Ezt mondta a harangozó asszony, hogy meglepődött mindenki. Még talán valakit nyakon is ragadott, ez a... állítólag az ördög elhatalmasodott rajta.[328]

Volt egy jelenésen, a templomba, mikor volt egy jelenés, és volt egy ilyen megszállott leányka. Egy lány, nagyon csúnyán csinált a templomba. Reszketett, üvöltött, verte a földhöz magát. És akkor Rózsikát odavitte a plébános úr, és rátette így a kezét és lecsillapodott.
Rögtön, ahogy hozzáért?
Igen. Hát még azután még vergődött egy kicsit, de Rózsika még mondta az imát, s azután helyrejött, megnyugodott így rendesen. Na, ez volt egy jelenéskor.[329]

És olyan nem történt – mer én még hallottam ilyen eseteket –, hogy ilyen megszállottakat hoztak?
Igen.
És akkor azokkal mit csinált Rózsika?
Imádkoztam rájuk.
És aztán? Akkor meggyógyulnak?
Hát, többször kell jöjjenek.
De mit csinál olyankor az ember, vagy hogy néz az ki?
Jaj, nem mondhatom el. Nem érdemes beszélni.[330]

Szerencsétlenségek elhárítása

És azt hiszik, hogy megjelenhet Mária?
Hát, az én vallásom nem hiszi, de én azt mondtam, valami volt benne. Mer elkerülte, ha jött nagy idő vagy jég, a falunkat elkerülte! Addig az idő alatt, míg ezeket tartották, szóval, mintha meg lettünk volna védve. Aztán hogy a sok imádság, vagy nem is tudom.[331]

[328] 45 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2006. május.
[329] 70 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2010. augusztus 22.
[330] Marián Rózsika, 2010. augusztus 18.
[331] 52 éves, szőkefalvi, református nő, 2006. május 22.

Tehát idővel rájöttem. Ne mondjam azt, hogy a környéken akkoriban olyan időjárás volt, mint mostanában. Telefonált a férjemnek a medgyesi unokatestvére, hogy hallott, a tévébe mondták, hogy nálatok milyen idő van, de az a nagy jég és tönkrement minden. És akkor én úgy szerettem, hogy hál Istennek nekünk van egy Szűzanyánk, aki minket megvéd. Mer akármilyen szeszélyes időjárás volt, akármilyen jégverés, vihar, Szőkefalvát kikerülte. Gálfalván volt, Bogácson volt, itt a környező falvakban akkora, hogy itt a szőlőtermést elverte, mindent, és nálunk nem.[332]

S az megérte eztet a kicsi falut, hogy annyi nép imádkozott, hogy a jégtől megőriztek. Ez igaz, itt jég nem volt. Se ahogy mondják, hogy a nagy fákat kidöntse, vagy kiszedje a házakat. Így nem volt, mint máshol. Vagy még most is, tavaly, sok helyen fákat kivette gyökerestül a nagy vihar. Akkor nagy jég volt. Itt nem volt! Mióta ez a jelenés van, hogy annyi ember összegyűlt, itt annyi, hogy megőrizte ezt a kicsi falut az a sok imádság.[333]

És az igaz, én hallottam, hogy itt volt az egyik évben ilyen jégverés, és csak Szőkefalvát kerülte el?
Igaz. Itt jött fel a felhő, itt, ahol mi lakunk, jött fel egy hatalmas, sötét felhő. Mikor kezdtek harangozni, szépen kétfelé vált itt. Igaz, na, ez is igaz. S a természeti csapás, nálunk a nagy árvíz se, ugye olyan nagy orkán vagy katasztrófa, hogy döntsön össze mindent, nem volt.[334]

S azt mondta, hogy a Szűzanya a palástjával betakargat, s megvédi a falut tűztől, víztől, mindentől. Ha hisztek benne, ha nem, úgyis megvédlek titeket. S valóban ez igaz! Környéken itten olyan jégverés volt, most is volt minálunk, akkora golyók voltak, mint egy tyúktojás! De esővel jött, s tartott vagy öt percig. S akárhogy kilyukadtak a levelek, de a termés megmaradt. S nem volt az, hogy legyen ilyen zuhogó eső.[335]

Hogy a Szűzanya előre mondta a Rózsikának, hogy nagy veszély közeleg, és alakuljon nála egy hét személyes imacsoport, hét személlyel magyar nyelven, s hét személlyel román nyelven imacsoport.
Ott, Rózsikánál?
Rózsikánál. És így Szőkefalvát az a nagy – mert óriási jég volt akkor még itt is – Szőkefalvát, s azt a vidéket, azt a környéket akkor ott elkerülte a jég. [...] De én most Szőkefalváról beszélek, hogy akkor még nálunk is jég volt, amikor nekik meg volt alakulva ez a héttagú imacsoport. Úgyhogy vannak ilyen csodák. S eltelt ennyi idő, s mennyi

[332] 45 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2006. május.
[333] 73 éves, szőkefalvi, római katolikus (sz. református) nő, 2006. június 19.
[334] 74 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2007. augusztus 21.
[335] 62 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2010. augusztus 16.

katasztrófa körbe-karikába, s világszerte, s országszerte, s ez a vidék ez a Szűzanya palástja alatt van. Szerintem, én így gondolom.[336]

Például mi lementünk imádkozni, többször imádkoztunk, mondtuk a rózsafüzért a faluért, mert nagyon sok csapás volt itt a környéken, s hogy a mi falunkat megvédjük, és akkor közösen elmentünk imádkozni – na nem mindenki, nem mindenki hiszi még most sem – na és mondtuk ott a rózsafüzért, a mi falunk meg volt védve a jégtől meg a nagy esőtől, meg a mindentől.[337]

A másik, aki tettek itt tanúságtételt, volt egy ditrói család. Mer olyan szárazság volt abba az évbe, nem tudom, melyik évbe volt, vagy 4-5 éve, hogy kiszáradtak a kutak. Nem volt miből itassanak, nem volt honnan, s mentek, s kérték más házaknál a vizet az állatoknak, meg maguknak is. Persze amikor az első jelenés volt, ezt elfelejtettem, Rózsika kérte a Szűzanyát, hogy adjon jelt, hogy mégis higgyen az emberiség. S akkor azt mondta:
– Megáldom a kutadat, leányom. Aki issza a vizedet, és hisz benned, hisz bennem, s imádkozik s böjtöl, én meggyógyítom. S azóta van az áldott víz, s valóban ez igaz. Akkor vittek innen két flakon vizet, s a faluba a kutakba, amelyikbe kiapadt a víz, mindegyikbe tett egy-két evőkanálnyi vizet, csepegtetett pár cseppet. Egy-két nap után visszateltek a kutak! Azóta olyan sokan jönnek onnan, hogy erősen.[338]

Hétköznapi csodák

Eleinte a Szűzanya, mert három évig a Szűzanya tanított engem, tehát '95, '96, '97...'98-ban volt szabad megmondanom, tehát világosságra, nyilvánosságra hoznom a jelenést. Tehát mikor Szűzanya megengedte. És három dologra tanított – persze más dolgokra is, de ez a legfontosabb három dologra –, három éven keresztül: egy évig tanított a szeretetre, egy évig tanított a megbocsátásra, egy évig tanított a türelemre.[339]

Ez így volt három éven keresztül. Különösebb események nem történtek. Ő... a lelkében óriási változások, amit úgy az ember észlelt, de ezek a lelki változásoknak idő kell. Nem úgy van, hogy ma ilyen vagyok, s holnap olyan, hanem ez egy folyamat. Egy átalakulás ez a folyamat, ami éveken keresztül tart, és ez a folyamat benne úgy lassan ment át. Tehát a Szűzanya és Rózsika között csodálatos kapcsolat, csodálatos... iskola volt, átalakulás

[336] 50 éves, mikefalvi, római katolikus nő, Mikefalva, 2010. augusztus 21.
[337] 66 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2006. május 21.
[338] 62 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2010. augusztus 16.
[339] Marián Rózsika, 2006. június 22.

a lelkében, amit úgy külsőkben nem olyan rendkívüliségekbe mutatkozott meg, hanem a lelkében történtek a csodák és a változások. Ez tehát, ez biztos, hogy megtörtént a három év alatt, de mondom, különösebb szerepet én nem kellett betöltsek ebben.[340]

És láttak Rózsikán valami változást?
Hát, változást, volt nagyon sok változás, aki őt ismerte abból a szempontból, hogy addig nem jártak a templomba. Nem voltak istenfélők. Hát mentek a templomba, de olyan... elment elsőáldozónak, kész, elmentem bérmálkoztam kész... ilyen templomba járó volt. És egyből hozzáfogott templomba járni, meg nagyon nagy volt ez a megtérés.
De akkor még nem is tudta senki, hogy miért jár templomba?
Nem, nem. Két évig volt az előkészítés, amíg készítette elő a Szűzanya, aztán azt mondta: – Na, most kész. Most már mondhatod nyilvánosan, hogy a Szűzanyával beszélsz[341]

Hát most anyagilag is gond, hogy eljöjjek, nagy család mellett nem tudok. Én nyugdíjas vagyok, s a család mellette... nehéz, anyagilag nagyon nehéz. De valahogy mindig kerül, a Szűzanya ejsze kifizeti. Tudod, milyen érdekes! Most is, tegnap még nem tudtam, hogy jövök-e. Kati szokott fizetni, s most mondta, hogy nem tudja, én meg mondtam, hogy nem tudok jönni, nem tudom a családból most ezt kihúzni, s aztán az uram nem enged, s én nekem ki fizeti? S aztán mégis került. A Szűzanya ilyen, hogy elrendezi, hogy pontosan akinek. El kellett jönni.[342]

S az igaz, hogy akkor lehetett feltenni kérdéseket a Szűzanyának?
Igen, igen. Akkor vagy kétszer.
És maga tett föl?
Igen. Hát mondom, hogy volt egy bűnöm, na... de egy olyan bűnöm volt, hogy nehezen tud megszabadulni az ember. Mondtam, hogyha attól a bűnömtől megszabadulok, volt egy bűnöm, na nem halálos bűn, csak egy olyan... gyarló az ember... S akkor teljesült a kívánságom. Persze olyan nehezen szabadul meg azoktól a bűnöktől az ember.[343]

Most már lassacskán annyira megerősített engem az Isten, mer én a vért nem bírtam, s az ilyesmit, hogy amikor Rózsika a kórházba van – de csak mellette vagyok megerősödve! – annyira megerősít, hogy ki tudom bírni, nézni, szolgálni, míg ő jobban lesz. Mer más mellett már ezerszer elájultam volna. [...] És annyira, azt akartam mondani, hogy meg vagy erősítve ilyenkor, hogy helyt tudsz állni. Én sokszor mondtam Editnek, mással

[340] György István szőkefalvi plébános, 2007. augusztus 19.
[341] 66 éves, szőkefalvi, római katolikus nő, 2006. május 21.
[342] 51 éves, csíkszeredai, római katolikus nő, 2007. augusztus 17.
[343] 69 éves, gyulakutai, római katolikus nő, 2010. október 17.

ezt nem tudnám én megcsinálni. Mer Rózsika mellett kaptam egy olyan kegyelmet, hogy meg vagy erősítve, és ha szolgálod, meg is vagy erősítve.[344]

Mer nekem ezt mondom, így sorozatba jöttek, kegyelemre kegyelem. Úgyhogy ha én ezután semmit nem kapnék tovább, akkor is... Mer ami még csoda ezzel, hogy láncszerűen jött Lourdes után Szőkefalva, és egyik kegyelem a másik után, és 2000-be majdnem minden búcsún ott voltam, úgy ahogy édesanyám mondja, mindig jöttek, vittek. Búcsúkon, engesztelőkön, én, aki jóformán csak a négy fallal éltem. És ez meg egy csodálatos volt nekem. Hogy egyik napról a másikra akkora változás jött az életembe, hogy elmondani nem tudom.
Lelkileg érted?
Lelkileg is, meg hogy kimozdulhattam, hogy azzal együtt, hogy így mehettem, kegyelemből kegyelembe estem. Csodálatos volt, mondom. És most is azt mondom, hogy sok egészségessel nem cserélnék. [345]

Akkor te végül is ezt kapod itt, hogy megerősödsz lelkileg?
Lelkileg, igen. S nagyon sokat erősödtem mellette lelkileg. Szóval mióta ide járok Szőkefalvára. Nem is tudom, mer érzem a kegyelmeket. S engem úgy húz Szőkefalva, mint egy mágnes.[346]

2000 Március 8-án, Hamvazószerdán vettem részt először a Szűzanya jelenésén. A templomban az áldozás után közel kerültem a látnoknőhöz, Rózsikához. A jelenés alatt engem is megérintett a Szűzanya. Elmélyített, megerősített hitemben.[347]

Még azt is szeretném közölni hogy kaptam a Szűzanyától egy olyan nagy hitet amit elmondani, vagy leírni nemtudok[348]

A szektás soför a jelenés után visszatért katolikusnak.[349]

A Szűzanyának hálával tartozom amiért meghivást kaptam én is az Okt. 21 jelenésre. Mert Azóta visszanyertem életkedvem le tudtam mondani minden élvezeti cikről pld. cigaretta, kávé, televiziozás regények olvasása. És megtanultam örömmel hordozni a mindennapi keresztemet.[350]

344 43 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2010. augusztus 22.
345 50 éves, mikefalvi, római katolikus nő, Mikefalva, 2010. augusztus 21.
346 43 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő, 2010. augusztus 22.
347 Részlet egy tanúságtevő levélből.
348 Részlet egy tanúságtevő levélből.
349 Részlet egy tanúságtevő levélből.
350 Részlet egy tanúságtevő levélből.

Én, D[...] K[...] M[...], római katolikus vallású, csíkszeredai lakós, a következő tanúságtétellel tartozom adózni „Rózsika" látnokkal kapcsolatban. Ez év Húsvét harmadnapján, vagyis április 17-dikén engesztelésen voltam Szőkefalván, amit előző este egy telefonbeszélgetés előzött meg a nővéremmel, aki 13 éve az Egyesült Államokban él a családjával. Készültek haza látogatóba Pünkösdre, és fájó szívvel említette meg, hogy a lányok – 2 lányuk van – újból nem tudnak haza jönni velük (munkahely, szabadság stb.) – ami nekem is nagyon fájt, hiszen 7, illetve 10 éve nem láttam őket. A telefonbeszélgetés után csodálatos érzésem és gondolatom támadt; elkell mennem Szőkefalvára – hiszen holnap engesztelési nap – elviszem a fényképeiket és Rózsika látnokon keresztül megáldatom a Szűzanyával és kérem a kegyelmét, hogy hozza haza látogatóba őket is – de ha lehetséges végleg – valahova közelebb az otthonhoz, hogy legalább az óceán ne válasszon el egymástól. [...] Május közepén, egy vasárnap telefonál a kissebbik lány, hogy ők is tervezgetik a hazalátogatást, igaz mindössze 9 szabadnapjuk van, de ezalatt M.o.-ra is, pontosabban B.pestre is elszeretnének látogatni a vőlegényével, hátha megtetszene Neki Budapesten... És közben a Szűzanya árasztotta kegyelmét, bőségesen – hisz csodálatosan együtt voltunk Pünkösdkor Csíksomlyón a Nyeregben tartott szentmisén. [...] És elközelgett az utolsó nap is, és az utolsó óra a boldog együttlétnek, amikor George, az amerikai fiú – akinek eddig soha nem volt része ilyen esőben, sárban, de kegyelemben sem, mint a Pünkösdi búcsún, hogy azt mondja „Hajnika vegyünk itt egy házat, olyan jó itt lenni és maradjunk itt örökre, ne is menjünk vissza."[351]

4. Büntető csodák

Akkor tehát voltak ilyenek, hogy Rózsikától kérdezték, hogy valami hiteles-e?
a: Hát volt, volt. Mi is megkérdeztük, például ezt a csíkszeredai Marikát, annak hívták, vagy hogy hívták? Annak egy olyan sugallata volt, Jézussal beszélt. Volt a sükösdi Marika, az is beszélt vagy két órát, de én azt nem fogadtam el.
Hol, a templomban?
a: Igen.
És mit mondott?
a: Hát mesélt, hogy ő hogy éli át ezt a...
b: Hát Magyarországon is úgy nőnek ki ezek, mint a gombák a föld alól. Meg minthogy volt az a nagyfalusi, hát nem feldobta a patáit!
a: Meghalt?
b: Meg, remélem, hogy fog égni a pokolba!
Miért, az se volt igaz?

[351] Részlet egy tanúságtevő levélből.

b: Nem, mer falcs volt az is. Hát kidobolta magával ilyent, hogy ő látnoknő, s akkor van egy lelki atyja, és ő egyből a Szentháromsággal beszélt. Aztán odacsődítette az embereket, mind mentek onnan tőlünk Vásárhelyről is. Mikor jöttek nekem az üzenetekkel, mondom, menj el innen, mer megcsaplak vele!

De honnan tudod, hogy az nem igaz?

b: Hát kellett, hogy megkérdezzem a Rózsikától, de én is éreztem. Én is érzem, hogy nem volt igaz. De hogy azok hogy tudnak ilyen hazugságba élni? S az a pap, mikor együtt élt a pappal, most már megmondom az igazat. Akkor azt hiszed te, hogy az látnok, vagy van valami ottan?

a: Hát ők ketten elindították, hogy gazdagodjanak meg, kész!

b: Hát azér mondom, hogy falcsok voltak, s az Istennek most már elege volt az ilyenekből. Egy ismerősöm volt ottan. S Rózsika megmondta, s én is mondtam neki. S mikor arra ment a kocsival, már kétszer, hogy majdnem ákcsidentet csinált, kétszer majdnem balesetet csinált, mikor arra ment az úton. Már az akkor egy jel volt, hogy ne menj arrafele, mer amikor megérkezett a templomba... azt mondja, hogy ő soha életébe, de ő olyan rosszul volt a templomba. Olyan kellett, hogy menjen onnan. Hát kérdem tőletek: egy templomba te rosszul vagy, mikor bemész? Fel kell töltődjél, lelkileg jól érezzed magad, mint Medjugorjéba, hogy repüljél. Ez mikor bement, majdnem kiájult, ki kellett menjen, olyan rosszul lett. Férfiember létére.[352]

[352] 70 éves, szőkefalvi, római katolikus nő (a) és 43 éves, marosvásárhelyi, római katolikus nő (b), 2010. augusztus 22.

2. SZÁMÚ MELLÉKLET
A NYILVÁNOS MÁRIA-JELENÉSEK ÜZENETEI ÉS AZ 5 TITOK

1. A nyilvános Mária-jelenések üzenetei Szőkefalván (1998–2005)[353]

1. nyilvános jelenés, 1998. november 4.

Este 11 órakor Rózsika családi házában veszi kezdetét a jelenés nyilvánossága. A családon kívül néhány szomszéd és barát is jelen volt. – A Szűzanya azt kéri, hogy Rózsika a dicsőszentmártoni középiskola tanulói számára beszéljen egy konferencia keretében a hitről.
Ez meg is történik.

2. nyilvános jelenés, 1999. március 21.

A Szűzanya Rózsika otthonában este 11 órakor kéri, hogy alakítsanak egy római katolikusokból álló héttagú engesztelő közösséget, valamint egy ugyancsak héttagú ortodox román nyelvű imacsoportot. Mindkét imádkozó közösségben szentolvasóval imádkozzanak – Isten irgalmát kérve – egy falut veszélyeztető katasztrófa elhárításáért.

3. nyilvános jelenés, 1999. június 17.

– Leányom, légy figyelmes Rám, arra, amit mondok: a személyes kérdések befejeződtek mindörökre, mostantól fogva csak üzeneteket fogok adni a népnek, és csak a te kérdéseidre válaszolok.
– Drága gyermekeim! Köszönöm, hogy elfogadtátok hívásomat ezen a leányomon keresztül. Ne féljetek gyermekeim, nehéz idők jönnek, legyetek felkészülve imával, böjttel kenyéren és vízen. Imádkozzátok a Rózsafüzért és a Keresztúti ájtatosságot. Legyetek felkészülve ezekben a hónapokban. Ne féljetek drága gyermekeim, mert Én veletek vagyok minden nap és minden percben. Jól készüljetek fel, gyónjatok és áldozzatok, imádkozzatok gyakrabban, olvassatok minden nap egy részt a Szentírásból, és aznap próbáljatok aszerint élni! Én betakarom őket a Védő, Szent palástommal. Legyetek felkészülve szentelt vízzel, szentelt gyertyákkal és tömjénnel. Egy égi ajándékot adok neked, mostantól fogva lelki betegeket fogsz gyógyítani, de ajándékba kaptad, és ajándékba add. Légy figyelmes, mert a sátán nagyon haragszik rád és félre akar vezetni ebből az erős hitedből. Virrasszál! Imádkozz naponta három Rózsafüzért és a Keresztúti

[353] Forrás: http://www.friweb.hu/jelenesek/szokeuzenetek.html (2011. november 2.)

ájtatosságot. Elfogadom az imacsoport imáit, gyűljetek össze szerdán és pénteken, és imádkozzátok a Rózsafüzért és a Keresztutat. Leányom, áldásomat adom a falura és a városra, ahova kérted. De tudd meg, ahol te laksz, sok kemény szívű ember van, ami nagyon bánt és fáj Nekem. Megáldom a kutat, és bárki inni kér belőle, adj neki Jézus nevében. Nem azért jöttem, hogy megijesszem a népet, hanem, hogy megtérjenek és felkészítsem őket. Abban az időben mindenki maradjon a házba és imádkozzon. November 4-én, a születésnapodon jövök el újra, ugyanebben az órában.
– Mostantól kezdve te is megáldhatsz, akit akarsz, és aki kéri.

4. nyilvános jelenés, 1999. november 4.

– Drága gyermekeim! Köszönöm, hogy elfogadtátok hívásomat ezen a leányomon keresztül. A mai napon kérem tőletek, hogy szívetek legyen nyitva Isten előtt, és imádkozzatok a szívetekkel. Közeledik az ÁDVENT, legyetek irgalmasok, áradjon belőletek a szeretet, mert a nehéz idők közel vannak, imádkozzatok, imádkozzatok, imádkozzatok. Az ádventi időben legyetek felkészülve imával, gyónással, áldozással, böjttel szerdán és pénteken (kenyéren és vízen), és így várjátok a KARÁCSONYT, hogy tudjátok elfogadni szeretettel és örömmel a SZENT FIAM SZÜLETÉSE ÜNNEPÉT. Mindegyik ember, aki most itt jelen van, a KARÁCSONY estéjén is legyen jelen a templomban. Aki megtartja az Én üzeneteimet, az ne féljen a nehéz időktől, mert nem fog elveszni, mert én betakarom a Védő Palástommal. Azt kérem, hogy ez a hely (Szőkefalvi Római Katolikus templom) egy imaközpont legyen.
– A jövő évben március 8-án jövök el újra, ugyanebben az órában.

5. nyilvános jelenés, 2000. március 8.

– Drága gyermekeim! Köszönöm, hogy elfogadtátok hívásomat ezen a leányomon keresztül. Következik a Nagyböjt, legyen szívetek nyitva! Imádkozzatok, imádkozzatok, imádkozzatok! Tartsatok böjtöt kenyéren és vízen, hétfőn, szerdán és pénteken. Imádkozatok naponta három Rózsafüzért és a Keresztutat; gyónjatok és áldozzatok minél gyakrabban, és olvassatok mindennap egy részt a Szentírásból, és próbáljatok aznap aszerint élni. És így várjatok a Szent Fiam feltámadását. Imádkozzatok egy Rózsafüzért a Szentatyáért, mert nagy szüksége van rá. Drága gyermekeim! Ne féljetek a nehéz időktől, amelyek jönni fognak, mert Én veletek vagyok. S aki elfogad engem Anyának, Én azt segíteni fogom. Legyetek felkészülve, mert kezdődnek a figyelmeztetések. Ne féljetek, mert Én fogom a kezeteket, hogy ne essetek a szakadékba.
– A következő jelenés június 17-én lesz, ugyanebben az órában, délután 5 órakor, és ugyanitt a templomban.

6. nyilvános jelenés, 2000. június 17.

– Drága gyermekeim! Köszönöm, hogy elfogadtátok hívásomat ezen a leányomon keresztül. Drága gyermekeim! Most ebben a percben nyissátok ki szíveteket, ne tartsátok összeszorítva, megkövesedve szíveteket! Hagyjátok, hogy hatoljon be a szívetekbe a Szeretetnek a Fénysugara. Ne féljetek ezektől az időktől, mert Én veletek vagyok, nem hagylak el titeket. Betakarlak a szent palástommal. Nem azért jöttem, hogy megijesszem a népet, hanem azért, hogy vezessem lépteiteket a Szent Fiamhoz. Imát kérek tőletek, és áldozatokat, és böjtöt. Töltsétek meg a templomokat, ne hagyjátok Jézust egyedül. És Ő segít titeket minden nehézségben, minden betegségben és problémáitokban.
– A következő jelenés 2000. október 21-én lesz, ugyanebben az órában.

7. nyilvános jelenés, 2000. október 21.

– Drága gyermekeim! Köszönöm, hogy elfogadtátok hívásomat ezen a leányomon keresztül. Kérem, hogy imádkozzatok! Kérem, hogy imádkozzatok! Kérem, hogy imádkozzatok! Keressétek! Keressétek! Keressétek! Minél gyakrabban az Én Szent Fiamat! Kérem, hogy végezzetek kilencedeket és imádkozzatok az Én szándékomra! Kérem a böjtöt tőletek, drága Gyermekeim! Gyónjatok és áldozzatok! Drága gyermekeim! Legyetek türelmesek, mert közeledik a nagy figyelmeztetetés. Ne féljetek, mert Én veletek vagyok! Drága gyermekeim! Figyeljétek meg jól nagyon ezt az üzenetet és őrizzétek meg, mert rövid az idő. Ne legyetek szomorúak, mert közeledik az Én Szeplőtelen Szívem győzelme!
– A következő jelenés február 11-én, ugyanebben az órában lesz.

8. nyilvános jelenés, 2001. február 11.

– Drága gyermekeim! Közeledik a Nagyböjt. Kérem, hogy ebben a Nagyböjtben tisztítsátok meg lelketeket. Imádkozzatok! Imádkozzatok! Imádkozzatok! Böjtöljetek kenyéren és vízen: hétfőn, szerdán és pénteken. Gyónjatok és áldozzatok minél gyakrabban. Legyetek irgalmasak! Kérem, hogy szeressétek egymást Drága Gyermekeim! De olyan szeretettel, amit meg kell élni nap mint nap. Így várjátok az Én Szent Fiam nagy ünnepét! Kérem, hogy a ti lelketek is támadjon fel a bűn fekete mélységéből. Nehéz idők jönnek. De ne féljetek, mert Szent Fiam és Én veletek vagyunk. Drága gyermekeim! Az Én Szent Fiammal együtt azt kéjük tőletek, hogy imádkozzatok és elmélkedjetek legalább egy negyedórát mindennap.
– Jönni fogok 2001. június 17.-én, ugyanebben az órában.

9. nyilvános jelenés, 2001. június 17.

– Drága gyermekeim! Köszönöm, hogy elfogadtátok hívásomat ezen a leányomon keresztül. Kérem, hogy imádkozzatok minél többet. Nagy szükség van, főleg a Rózsafüzér imára. Ezzel az imával fogom megkötözni a sátánt. Nagy szükség van az imára, az Én Szent Fiam is kéri.
– Drága gyermekeim! Mindnyájatokat szeretlek, és az Én védő palástom alá akarlak gyűjteni. Az Én Szent Fiam kevés időt adott, hogy még hozzátok eljöjjek. Tartsátok meg üzeneteimet, és ne féljetek! Imádkozzatok, amíg örömmé válik számotokra az ima.
– Jönni fogok szeptember 22-én, ugyanebben az évben és ugyanebben az órában.

10. nyilvános jelenés, 2001. szeptember 22.

– Drága gyermekeim! Köszönöm, hogy elfogadtátok hívásomat ezen a leányomon keresztül. Drága gyermekeim, kérünk benneteket, a Szent Fiam és Én, hogy ne lankadjatok az imában. Még többet imádkozzatok, mert nehéz idők várnak rátok.
– Drága gyermekeim, a Szent Fiam kéri, hogy vegyetek részt a szentmiséken, látogassátok Őt minél gyakrabban az Oltáriszentségben, és még kéri az Én Szent Fiam, hogy szeressétek egymást, úgy, ahogy Ő szeret titeket. Imádkozzatok és teljesítsétek, amit Szent Fiam kér és a Mennyei Atya.
– Jönni fogok 2001. december 2-án, ugyanebben az órában.

11. nyilvános jelenés, 2001. december 2.

– Drága gyermekeim! Köszönöm, hogy elfogadtátok hívásomat ezen a leányomon keresztül. Drága gyermekeim! Beléptetek az adventi időbe. Az én Szent Fiam kéri, hogy imádkozzatok még többet, böjtöljetek és legyetek irgalmasok. Tisztítsátok meg szíveteket, lelketeket szent gyónással. Legyetek a Szeretet eszközei, a Béke eszközei. Drága gyermekeim! Karácsony szombatján nyissátok meg megkeményedett szíveteket, hogy meg tudjon születni az Én Szent Fiam, és meleg lakhelyre találjon a Ti szívetekben. Ne feledkezzetek meg szeretni, szeressétek egymást igazi Szeretettel.
– Jönni fogok újra, 2002. március 15-én, ugyanebben az órában.

12. nyilvános jelenés, 2002. március 15.

– Drága gyermekeim! Köszönöm, hogy elfogadtátok hívásomat ezen a leányomon keresztül. Drága gyermekeim, egyesek beléptek, mások most lépnek be a Nagyböjtbe. Kérlek titeket, hogy tartsatok bűnbánatot. Arra van szüksége az Én Szent Fiamnak, hogy tartsatok bűnbánatot. Imádkozzátok a rózsafüzért és a keresztutat naponta. Böjtöljetek

úgy, ahogyan már kértem: Hétfőn, szerdán és pénteken, kenyéren és vízen. Tisztítsátok meg lelketeket a szentgyónásban, hogy tiszta legyen. Ahogyan a virág kinyílik május hónapjában, úgy nyíljon ki a ti szívetek is a bűn fekete felhőjéből. Drága gyermekeim, szeretlek mindnyájatokat. Éljetek békében, testvériségben és szeretetben. Mindnyájatokat az Én palástom alá akarlak helyezni, azokat is, akik nem akarnak engem. Kedves fiatal gyermekeim, szeretném, hogy május 17-én Szőkefalvára jöjjetek szentségimádásra. Ti vagytok a jövő alapjai. Jöjjetek, hív az Én Szent Fiam.
– Jönni fogok újra június 17-én, ugyanebben az órában.

13. nyilvános jelenés, 2002.június 17.

– Drága gyermekeim! Köszönöm, hogy elfogadtátok hívásomat ezen a leányomon keresztül. Drága gyermekeim, kérlek titeket úgy, mint más alkalommal, hogy imádkozzatok, imádkozzátok a rózsafüzért, böjtöljetek kenyéren és vízen, gyónjatok és áldozzatok. Nehéz idők várnak rátok, de ne féljetek, mert Én veletek vagyok. Ha nem tartjátok meg üzeneteimet, el fogtok veszni, én segíteni akarlak titeket, azért küldött engem az Én Szent Fiam. Ne hagyjátok egyedül az Én Szent Fiamat az Oltáriszentségben. Mindnyájatokat szeretlek, és betakarlak védő palástommal. Szeressétek, és ne gyűlöljétek egymást. Jöjjetek erre a helyre, ahol sok kegyelem árad reátok. Hívjátok segítségül a Szentháromságot. Sose hanyagoljátok el azt, hogy kérjétek a Szentlélek segítségét.
– Jönni fogok újra október 12-én, ugyanebben az órában.

14. nyilvános jelenés, 2002. október 12.

– Drága gyermekeim! Köszönöm, hogy elfogadtátok hívásomat ezen a leányomon keresztül. Kegyelmi időben éltek. Imádkozzatok, imádkozzatok, imádkozzatok! Nagy szükség van a ti imáitokra. Az Én Szent Fiam kéri, hogy szeressétek egymást. Kérem, hogy kérjétek a Szentlélek segítségét, hogy a Szentlélek szálljon le reátok a hét ajándékával, mert nagyon kevesen tették meg ezt.
– Jönni fogok újra 2003. február 22-én, ugyanebben az órában.

15. nyilvános jelenés, 2003. február 22.

– Drága gyermekeim! Köszönöm, hogy elfogadtátok a hívásomat ezen a lányomon keresztül. Drága gyermekeim! Kérlek titeket, könyörgök hozzátok, hogy imádkozzatok a békéért. Nagy veszélyben van a béke. Segítsetek engem és Szent Fiamat, a böjtötökkel, imáitokkal és áldozatvállalásaitokkal. Nagy figyelmeztetések várnak rátok. Ne féljetek, én veletek vagyok és mindannyiótokat betakarlak védő palástommal. De tartsátok meg üzeneteimet. Drága gyermekeim! Keressétek az én Szent Fiamat az Oltáriszentségben.

Eljött az az idő, mikor éjjel-nappal kell imádkozni. Jöjjetek drága gyermekeim e helyre, ahol sok kegyelmet kaptok. Ne féljetek semmitől, mert a Sátán nem tud ártani, ha föl vagytok fegyverkezve az imádság fegyverével.
– Jönni fogok újra 2003. június 17-én, ugyanebben az órában.

16. nyilvános jelenés, 2003. június 17.

– Drága gyermekeim! Köszönöm, hogy elfogadtátok hívásomat ezen a leányomon keresztül. Drága gyermekeim, meghívlak benneteket újra az imára és a böjtre, mert böjttel és imával állíthatjátok meg a természeti katasztrófákat. Az Én Szent Fiam mondta: ahogy a virágnak szüksége van vízre, úgy nektek is szükségetek van az imádságra és a szeretetre. Szeressétek, szeressétek egymást drága gyermekeim, ne gyűlölködjetek. Ne féljetek, Én veletek vagyok, legyetek készen. Mindnyájatokat védő palástom alá helyezlek. Már sokszor megígértem nektek. Ne féljetek.
– Jönni fogok újra 2003. október 2-án, ugyanebben az órában.

17. nyilvános jelenés, 2003. október 2.

– Drága gyermekeim! Köszönöm, hogy elfogadtátok hívásomat ezen a leányomon keresztül. Drága gyermekeim, kérem, hogy imádkozzatok. Az Én Szent Fiam is kéri, hogy imádkozzatok sokat, míg az imádság örömmé válik számotokra. Imádkozzatok a családban és a csoportokban. Drága gyermekeim, kérem, hogy imádkozzatok az én szeretett fiamért, a pápáért. Nagy szüksége van a ti imáitokra. Drága gyermekeim, ne féljetek, én veletek vagyok. Szeretlek titeket. Szeressétek egymást, ahogy az Szent Fiam szeret titeket. A szeretet mindenek fölött van, szeressétek egymást! A szeretettel lefegyverzitek a sátánt. Az Ég tele van szeretettel, szeretetből van alkotva.
– Jönni fogok újra 2004. február 26-án, ugyanebben az órában.

18. nyilvános jelenés, 2004. február 26.

– Drága gyermekeim, most beléptetek a nagyböjti szent időbe. Imádkozzatok, imádkozzatok minél többet, mert nagy szükség van a ti imáitokra. Már mondtam, és most újra mondom, hogy imádkozzatok! Drága gyermekeim! Ajánljátok fel magatokat az én Szent Fiam legszentebb Szívének, és az én Szeplőtelen Szívemnek. Drága gyermekeim, szeretlek mindnyájatokat és betakarlak védő palástommal, és nem akarom, hogy egy is elvesszen közületek, de csak akkor, ha ti is akarjátok. Szeressetek! Ebben a Nagyböjtben imádkozzatok és szeressetek! Szeresse egyik a másikat, és ne gyűlölje! A szeretet mindenek fölött áll. Ne felejtsétek el ezt!
– Jönni fogok újra 2004. június 17-én, ugyanebben az órában.

19. nyilvános jelenés, 2004. június 17.

– Drága Gyermekeim, köszönöm, hogy elfogadtátok hívásomat ezen a leányomon keresztül. Drága Gyermekeim, kérlek, újra kérlek titeket, hogy imádkozzatok minél többet! Imádkozzatok, Drága Gyermekeim, és legyetek a Szeretet és a Béke hordozói. Drága Gyermekeim, törekedjetek arra, hogy a Szentség útján járjatok. Elkövetkezett az az idő, amikor meg kell találjátok azt az Utat, amely az én Fiamhoz vezet. Az én Fiam Szent Szíve mindig nyitva áll és vár titeket. Keressétek ezt az Utat! De csak a Szentség által tudtok eljutni Hozzá. Drága Gyermekeim, többször mondtam már nektek, hogy ne féljetek, bármi is jönne rátok. Én veletek vagyok. Többször megígértem nektek, legyetek nyugodtak, Én veletek vagyok, és mindnyájatokat szeretlek.
– Jönni fogok újra 2004. szeptember 4-én ugyanebben az órában.

20. nyilvános jelenés, 2004. szeptember 4.

– Drága gyermekeim, köszönöm, hogy elfogadtátok hívásomat ezen a leányomon keresztül.
– Drága gyermekeim, újra kérem tőletek az imát, minél több imát, mert nagy szükség van az imára. Kérem, hogy térjetek meg. Kevés idő van még. Kérem, hogy mindnyájan térjetek meg. Most kezdjétek, ettől a perctől! Most jött el ez a pillanat! Drága gyermekeim, figyeljetek, amit mondok! Én a ti égi édesanyátok kérem, hogy imádkozzatok. Imádkozzatok minél többet. De imádkozzatok szívből és szívvel.
– Jönni fogok újra december 11-én, ugyan ebben az évben és ugyanebben az órában.

21. nyilvános jelenés, 2004. december 11.

– Drága gyermekeim, köszönöm, hogy elfogadtátok hívásomat ezen a leányomon keresztül.
– Drága gyermekeim, már többször kértem, hogy imádkozzatok. Most is kérem tőletek, hogy imádkozzatok. Imádkozzatok az Én szándékomra. Kérem, és az én Szent Fiam is kéri tőletek, hogy
– imádkozzatok,
– virrasszatok,
– gyakoroljátok a szeretetet.
– Szeressétek egymást drága gyermekeim! Eljöttem hozzátok, hogy elvezesselek titeket az én Szent Fiamhoz, de ezt csak szeretettel lehet. Drága gyermekeim, az adventi időben minél jobban gyakoroljátok a szeretetet, a megbocsátást, és szeressétek ellenségeiteket. Szeressetek és bocsássatok meg!
Jönni fogok újra a jövő év március 10-én, ugyanebben az órában.

22. nyilvános jelenés, 2005. március 10.

– Drága gyermekeim! Köszönöm, hogy elfogadtátok hívásomat ezen lányomon keresztül.
– Drága gyermekeim! Az Ég kéri tőletek és én is, kérem, hogy nyissátok meg szíveteket az imára. Imádkozzatok minél többet, imádkozzatok. És most is ebben az időben imádkozzatok minél többet, mert nagy szükség van. A Sátán ordítva körüljár, hogy minél több lelket elnyeljen. De ti imáitokkal és böjtötökkel segíteni tudtok. Drága gyermekeim! Annyira szeretlek titeket, ne féljetek. Legyetek nyitott szívűek, én veletek vagyok. Betakarlak titeket, és nem hagylak elveszni, ha megtartjátok üzeneteimet. Nehéz idők várnak reátok. Ne gondolkozzatok, nagyon közel van az idő. Kezdjetek el imádkozni szívből és szívvel.
– Jönni fogok újra és utoljára június 17-én.

23. nyilvános jelenés, 2005. június 17.

– Imádkozzatok mindennap velem öt percet délután 5 órakor (román idő szerint).
– Ez a hely zarándokhely marad. Minden év június hónapjában kegyelmeket árasztok ki itt.
– Drága gyermekeim, köszönöm, hogy elfogadtátok hívásomat ezen a leányomon keresztül. Drága gyermekeim, ne felejtsétek el, amire tanítottalak eddig titeket, és amit mondtam eddig nektek.
– Az én Szent Fiam kéri tőletek, hogy cselekedjetek! Szeressétek felebarátotokat, mint önmagatokat. Drága gyermekeim, imádkozzatok, mert imáitokkal sok örömet szereztek nekem.
– Ne feledkezzetek meg imádkozni, böjtölni és töltsétek meg a templomokat. Mindezt már mondtam nektek, de kevés lélek hallotta meg ezt az üzenetet, mert sok üres templomra találtam.
– Drága gyermekeim, többször mondtam nektek, hogy ne féljetek semmitől, mert én veletek vagyok, és mindnyájatokat betakarlak védő palástommal. Mindnyájatokat szeretlek!
– A nevem itt, ezen a helyen A FÉNY KIRÁLYNŐJE.

2. Az 5 szőkefalvi titok

A Szűzanya 1999 és 2000-ben öt titkot adott Marián Rózsikának, a látnoknak Szőkefalván (Erdély, Küküllő területén). Az öt titok közül az alábbi négyet lehetett eddig nyilvánossága hozni:

1. Gyakoribb és nagyobb természeti csapások, mint eddig, éhség, valamint gyógyíthatatlan betegségek.
2. Tűzvészek, árvizek, szárazság és nagy földrengések.
3. Sok gyermek elhalálozása 7 éven alul.
4. Az emberi szívekben lassacskán kihűl a szeretet.

A titok második része: Romániát egy nagy esemény fogja megrázkódtatni és sok ártatlan vér fog folyni.

A Szűzanya most engedélyezte a korábban közölt 5. titok feltárását, nyilvánosságra hozatalát. A titok szövege a következő:

5. Eljön az idő, amikor az Egyház mérlegre kerül. Eljön az idő, amikor a papok tévelyegni fognak. Megölelik azt az utat, amelyik vesztükbe vezet. Amikor úgy látszik, hogy minden összeomlik, akkor fog győzni az Egyház, mert jönni fog egy Péter nevű pápa, aki a győzelem útjára vezeti az Egyházat.

3. SZÁMÚ MELLÉKLET
HIVATALOS IRATOK, PRÉDIKÁCIÓK

1. GYÖRGY ISTVÁN SZŐKEFALVI PLÉBÁNOS TANÚSÁGTÉTELE A *KRISZTUS VILÁGOSSÁGA* CÍMŰ FOLYÓIRAT RÉSZÉRE

Tanúságtétel a szőkefalvi jelenésről

Nt Incze Dénes esperes, szentszéki tanácsos kérésére, a Krisztus világossága c. folyóirat részére adom ezt a tanúságtételt, mint a szőkefalvi plébános, aki 9 éven át szemtanúja volt az itteni eseményeknek. Előre bocsátva kijelentem, hogy mindannak igazáért, amit ide leírok felelősséget vállalok Isten és ember előtt.
„Istenem íme itt vagyok, hogy teljesítsem akaratodat."
Életemet és hivatásomat ennek a mondatnak fényében szerettem volna megélni, de sokszor megtapasztaltam, hogy nagyon könnyű valamit megígérni, de nagyon nehéz azt meg tenni. Így gyakran megrekedtem az „Uram, Uram" felkiáltásnál, de mindig megmaradt annyi bennem, hogy ez fájt és Jézus, a jó barát mindig biztatott, hogy tegyek is valamit Érte. Nem akarok most az elmúlt két évtizedről írni, sőt amit most leírok arról sem szerettem volna beszélni a világ előtt csak az én jó mennyei atyámnak, mert egyetlen dolog számít az életben: ki vagy az Isten előtt.
Amikor 1996. szept. 1-én idekerültem mindenre gondoltam csak arra nem, hogy itt jelenés van és az igazi is. Nem tudtam elhinni, hogy Isten egy ilyen bűnös, alkalmatlan, sok hiányossággal tele szolgájára merné bízni ezt a fönséges és szent ügyet.
Igazából egyedül Isten ismert engem akkor, amikor Szőkefalvára kerültem, egyedül Ő tudta, hogy mi van az én szívemben, lelkemben és mégis, rám merte bízni azt, hogy én tanúskodjak Jézus Krisztus édesanyjának és a mi égi Édesanyánknak Szőkefalván való megjelenéséről, akkor úgy gondoltam, hogy arról a változásról, ami az Isten kegyelmével, a Szűzanya közbenjárására bennem végbe ment elégséges ha csak Ő tud róla. Számomra tökéletesen elég, ha minden nap megköszönhetem ezt Neki.
A szőkefalvi Mária jelenés melletti pozitív tanúságtételemnek három pillére van:
– 1. a látnok személye.
– 2. A jelenést körülvevő események.
– 3. És a velem kapcsolatos események.
Az első kettőről röviden írok, bár ez is lényegesen hozzájárult, hogy pozitívan képviseljem a szőkefalvi eseményeket.

1) A látnok lelki életében végbement nagy változás arra késztetett, hogy ráfigyeljek arra, ami vele és általa történik. Nem volt ez olyan mindennapi bár négy éven keresztül elengedtem a fülem mellett azokat a híreket, hogy ő beszél a Szűzanyával, hiszen

minden porcikám tiltakozott, hogy ez nem lehet igaz, ez túl nagy esemény ahhoz, hogy itt vele megtörténjen és én legyek ennek a tanúja. Azonban az ő állhatatos, szívből jövő imája, a Krisztus iránti nagy szeretete, amely a gyakori szentmisén való részvételben és a gyakori szentáldozásban mutatkozott meg, valamint az emberek iránti szeretete és türelme megtörte bennem az ellenállást és kezdtem ráfigyelni arra amit mondott nekem. A szenvedések vállalását is olyan természetesnek vettem amelyről nekem beszélt, hiszen az ő betegségének természetes folyamatát láttam benne. Az értéket abban láttam, hogy elfogadta és nem zúgolódott érte. Ez tartott addig, amíg az egyik jelenés után a látnok azt nem mondta, hogy a Szűzanya elvette ezt a nagy fájdalmat, amelynek másfél éven keresztük én is tanúja voltam és nem egyszer imádkoztam a családdal együtt a rózsafűzért a nagy szenvedés alatt, amely 5–7 percet tartott. Azóta nincs az a szenvedése, de van más helyette. Ezek a szenvedések az ő boldogságát, lelkének kiegyensúlyozott harmóniáját nem zavarják meg. Olyan lelki békét és boldogságot sugároz az arca amelyet csak Krisztus adhat. Mindezek és a tiszta élete arra enged következtetni, hogy szavainak hitelt adhatok.

2) A látnok személye után a legfontosabb számomra a Mária jelenéssel kapcsolatban az a tény, hogy dr. Jakubinyi György érsek úr pozitívan állott e csodálatos eseményhez. Sokat jelentett a Mária jelenés valós megítélésében az a tény is, hogy az emberek nagy tömegét (6–12 ezer) vonzotta e helyre ez a jelenség de nem csak ide jöttek az emberek, hanem újra meg újra visszatértek, nagyon sokan szentgyónást és szentáldozást végeztek és életükben gyökeresen megváltoztak, családok zűrzavaros élete rendeződött sőt a Szűzanya által megáldott kút vizétől sokan testi-lelki gyógyulást is nyertek. Ez utóbbit visszajelzések, tanúságtételek alapján állítom.
Ezen kívül két nemzetnek az együtt léte és együtt imádkozása hosszú órákon keresztül vagy a Napcsoda, amelyet több ezer ember is láthatott negyed óráig, mind-mind azt a meggyőződést erősítik bennem, hogy valódi eseményről van szó.

3) Harmadik pontként – ha lehet így felosztani tanúságtételemet – de talán a legfontosabb és legbiztosabb bizonyíték a velem történt események a Mária jelenéssel kapcsolatban. Számomra már az is döntő bizonyíték, hogy az Úr engem helyezett ide tanúnak. Csak az Úr tud ilyen szegény bűnös, hiányossággal tele szolgák által is nagy dolgokat végbevinni. Emberi választásnál egészen biztos, hogy kiestem volna. Amikor 3–4 év után a jelenések körüli események oda fejlődtek, hogy érdemesnek tartottam odafigyelni és közben mindenről tájékoztattam az Érsek Atyát, arra kértem a látnok nőt, hogy a Szűzanyától eszközöljön ki számomra is egy jelt, amely által meggyőződhetek, hogy a jelenség az égiektől van. A látnoknő örömmel vette tudomásul a kérést és megígérte, a következő beszélgetésben előadja kérésemet, hogy legalább én ne kételkedjek abban amit mond, mert úgyis olyan sokan kételkednek és támadják ezért. Szeretettel vártuk

a jelenés napját, amelyre igyekeztünk lehetőségünk és tehetségünk szerint a legjobban fölkészülni. Vártam a jelenés utáni beszélgetést, amelyben elmondta a látnok, hogy a Szűzanya azt mondta: „a kellő időben megkapod". Ettől kezdve türelmetlenül vártam és gondolatomban a csodák nagy skáláját gondoltam át, amelyek megtörténhetnek, csak egy dologra nem gondoltam én szegény bűnös, hogy benned is történhet csoda, hiszen te szorulsz rá legjobban a gyógyulásra. Teltek a hónapok, de semmi jel. Maga a látnoknő is csodálkozva kérdezgette, hogy még nem kaptál semmi jelt? És elérkezett a kellő idő. 2001-ben az év utolsó Mária jelenésén megkaptam a jelt, megtörtént bennem a csoda ami egyértelműen, félremagyarázhatatlanul csak Istentől jöhetett. Nagy örömmel és boldogsággal töltötte el a lelkemet ami a mai napig bennem van. Olyan érezhető volt ez bennem, hogy másnap el is mondtam a Szűzanya kiválasztottjának, de csak neki és ő is velem együtt örvendezett. Amire nem mertem remélni, csak titkon vágytam, most meg kaptam, és ezért mindennap hálát adok. Ettől kezdve örömmel és kételkedés nélkül szolgálom e szent ügyet. A mindennapi imámban csak arra kértem az Urat, adjon mindennap annyi kegyelmet, amellyel a Szőkefalvi Szűzanya ügyét előbbre vihetem. Éppen ezért nagyon sajnálom azokat a papokat és híveket, akik azt állítják, hogy ez mind pénzre megy. Én nem tudok elképzelni sem papot, sem keresztény embert, aki ilyen szent dolgokat pénzért merne árulni. Ezeknek azt szeretném, hogy legalább egy rövid időre érezzék át az Isten adta lelki kincseknek örömét és többé már nem pénzben mérnének mindent. Ezért merem ajánlani mindenkinek Szőkefalvát, mert akik ide járnak, azok erről tesznek tanúságot, erről a lelki békéről, boldogságról, természetesen szükséges a kellő hozzáállás is. Számomra ez volt a döntő esemény, de természetesen nagyon sok apró esemény, amely napról napra körülvesz minket, erősíti bennem a Szőkefalvi jelenés természetfeletti voltát.

Természetesen ezzel nem akarom túllépni az egyház álláspontját, az Érsek Úr fölkérését, miszerint amíg az egyház nem nyilatkozik, addig csak úgy lehet beszélni róla, hogy „állítólagos Mária jelenés", amelyet én is minden írásomban betartok s bár ebben a tanúságtételben mindenik megnevezés elé nem írtam oda, hogy állítólagos, mégis ilyen értelemben használom. Amelyről tanúságot tettem az az én személyes meggyőződésem, amelyet mindig tartani fogok és remélem, hogy hivatalossá is válik, amikor az egyház is nyilatkozni fog a szőkefalvi állítólagos Mária jelenésről. Én csak örömmel tudom üzenni azoknak, akik Szőkefalvára jönnek, hogy nem döntenek rosszul.

Az Úr Jézus, aki közöttünk van mindig az Oltáriszentségben és az Ő Édesanyjának áldása legyen minden emberen.

Szőkefalva, IV. 22.

György István
Szőkefalvi lelkipásztor

2. A 2010. október 17-i engesztelésen elhangzott prédikáció szövege (György István)

Ma a második nyilvános jelenés üzenetéről fogunk elmélkedni, amely 1999. március 21-én volt Rózsikáéknak a lakásukban, délután 5 órakor kezdődött, s mintegy 8–9 percig tartott. Ezen a jelenésen én is itt voltam, hiszen az elsőn még nem voltam ott ugye, de ezen már én is ott voltam. És attól fogva mindegyik jelenésen részt vettem. A jelenésnek az üzenete így hangzik: alakítsanak egy római katolikusokból álló 7 tagú engesztelő közösséget, valamint egy ugyancsak 7 tagú ortodox, román nyelvű imacsoportot. Mindkét imádkozó közösségben szentolvasóval imádkozzanak Isten irgalmát kérve egy Szőkefalvát veszélyeztető katasztrófa elhárításáért. Ugyancsak ebben a jelenésben kéri a Szűzanya, hogy a Szentatyáért minden nap imádkozzunk egy szentolvasót. Érdemes ráfigyelni a Szűzanya kérésére. Megalakult a két imacsoport, és hűségesen összegyűlve imádkozták a rózsafüzért, meg a többi imádságot. Majd megalakult a többi imacsoport, amelyik havonta összegyűlt imádkozni. Engesztelni. De nem csak Szőkefalván, hanem Abosfalván és Mikefalván is. Hogy a Szűzanya még milyen katasztrófáktól mentett meg, mentette meg Szőkefalvát, azt nem tudom. S talán nem is fogjuk itt a Földön megtudni. De el merem mondani, hogy amikor idejöttem 1996-ban, egymás után 3 évben is a Kis-Küküllő oly nagyon kiöntött, hogy nem csak a földeket árasztotta el, hanem a házakat is. Meg is jegyeztem, hogy itt minden évben kiönt a Küküllő? 1999-től azonban egyszer sem öntött ki. De ezt nem csak én vettem észre, hanem a szőkefalvi emberek is megjegyezték. Kedves zarándok testvéreim! Ki tudná megmondani, hogy hány veszélyt hárított el a Boldogságos Szűzanya az engesztelő csoportok imái által? Ki tudná megmondani, hogy hány családi, egyéni, közösségi életet mentett meg a közösségben elmondott imák által a Boldogságos Szűzanya?

Olvastam az egyik könyvben, a „Légy te is imaharcos" című könyvben, hogy a fatimai harmadik titokban a Szűzanya arra figyelmeztetett, hogy a Sátán nagy támadást indított az egyház ellen. Ugyanerre figyelmeztetett a la salette-i jelenésekben is a Szűzanya 1846-ban. De a 21. században is ezt mondja, erre hívja föl a figyelmünket. Nagyon sok helyen, ahol a Szűzanya eljött, és ahol a Szűzanya megjelent. Gondoljunk csak a szőkefalvi ötödik titokra, amely az egyházról szól. Amelyben a Szűzanya elmondja, hogy sokan egyházi személyek, és világiak is az egyháztól elpártolnak, elindulnak a bűn útján, hallgatnak a gonosz csábítására. Ahogyan Jézus mondotta: megverem a pásztort és szétszéled a nyáj. S most ezt teszi a Sátán. De jön egy erős szikla, akinek a segítségével újra eljön a győzelem napja. Ezért kéri a Fény Királynője 1999-ben, hogy minden nap imádkozzunk el egy szentolvasót a Szentatyáért. Kedves zarándok testvérek! A Fény Királynőjének kérése napjainkban is szól. Alakítsunk imacsoportokat, amelyek engesztelnek, imádkoznak a családokért, közösségekért, egyházmegyénkért és az egész egyházunkért. Alakítsunk imacsoportokat, amelyekben egy-egy lángocska

felgyújtja a helyi közösségeket, lelkesíti a híveket, segíti a botladozókat, bátorítja a veszélyben lévőket. A Szűzanya segítségével kivédjük a gonosz lelkek támadásait. Így leszünk mi is a Szűzanyának imaharcosai, segítő társai, így lesz a mi engesztelésünk, imádságunk gyümölcsöző, amely meghozza az áldását, meghozza a kegyelmét. És hisszük, hogy ez a közösség, amely itt oly lelkesen összegyűl imádkozva, engesztelve, áldozatot hozva, nagyon sok kegyelmet fog kieszközölni önmagunk, családjaink, közösségeink számára. A Fény Királynője hallgassa meg kéréseinket, és segítsen a mindennapi problémáinkban. Ámen.

3. GYÖRGY ISTVÁN SZŐKEFALVI PLÉBÁNOS JELENTÉSE JAKUBINYI GYÖRGY GYULAFEHÉRVÁRI ÉRSEKNEK A 2001. SZEPTEMBER 22-I NYILVÁNOS JELENÉSRŐL

Nagyméltóságú és Főtisztelendő Érsek Úr, Kegyelmes Atyám!

Nagy örömmel teszek jelentést az állítólagos szőkefalvi jelenésről, amely 2001. szeptember 22-én, szombaton délután 16,55 órakor kezdődött.
Már napokkal azelőtt (2–3 nap) érkeztek a zarándokok igaz csak néhányan. A többség csak pénteken kezdett jönni, úgy, hogy péntek este a szentmisén már közel háromszázan voltunk. Egész éjszaka engesztelés volt a templomban két nyelven.
Szombat délelőtt 10 órakor szentmisét végeztünk a templomban. Ezt követően a szőkefalvi imacsoport vezetésével a zarándokok imádkoztak, engeszteltek két nyelven egészen délután 3 óráig. Ezalatt a papok ahogy érkeztek, úgy foglalták el a gyóntatásra kijelölt helyet, hogy a hosszú sorokban álló, gyónásra váró embereket kiszolgálják.
Délután 3 órakor kezdődött az ünnepélyes szentmise, amelyen 17 pap koncelebrált (a többi 5–6 pap a szentmise alatt is gyóntatott). A szentmise többnyire két nyelven végződött. Az áldoztatás alatt 4000 szentostyát osztottunk ki, de nem volt elég mivel sokan a kezüket felemelve jelezték, hogy nem tudnak szentáldozáshoz járulni. A szentmise után a látnok végezte a rózsafüzért két nyelven egészen a jelenés pillanatáig. A jelenés után a Szűzanya üzenetét mondtuk el két nyelven a zarándokoknak, majd szent énekeket énekelve tértek haza az emberek. Egész idő alatt a zarándokok, akik becslés szerint 10-20 ezer, de legvalószínűbb a 15 ezer ember nagyon fegyelmezetten és imádságos lélekkel vett részt a Mária jelenésen.
Megjegyzésre méltó az a napcsoda, amelyet mindenki láthatott. Sokak egybehangzó tanuságtételük alapján írom le a látottakat. A napból villanásszerű fények törtek ki, amelyek leginkább bliccfényhez hasonlítottak. Majd a Napban különböző jeleket láthattak: a keresztet, az ostyát, a galambot, és egy órát, amely 16,55 órát mutatott. Ezek voltak a legáltalánosabb jelek amelyekről sokat beszéltek, olyanok is akik nem vettek részt a jelenésen sőt még a faluban sem voltak, hanem a szomszéd falvakban. Többen

másfél órán keresztül nézték a napcsodát és ezek azt állították, hogy a Nap ez idő alatt megállt. Mindez a jelenés után történt.
Mindenki, papok és hívek örömmel térnek haza és aki teheti újra visszajön a következő alkalomra is.
A megáldott vízről csak azt tudom mondani, hogy a 9.-ik nyilvános jelenés után is egyre többen és többen viszik a Szűzanyától megáldott vizet. Ezalkalommal is több ezer liter vizet vittek el.

Szőkefalva, 2001. 22 IX.

Mély tisztelettel
A főesperes és a helyi lelkipásztor

4. SZÁMÚ MELLÉKLET
A KEGYHELYHEZ KAPCSOLÓDÓ LITURGIKUS SZÖVEGEK

SZŐKEFALVI IMA

Szűzanyánk, mi esdve kérünk, hallgasd meg fohászaink, gyógyítsd be a gyűlölet és széthúzás sebeit. Mennyei fényeddel áraszd el szívünket, hogy egység és szeretet legyen a lelkünkben. Ámen.

A SZŰZANYA „KÜLÖNÖS ÁLDÁSA"

Szűzanya különös és anyai áldása szálljon tirátok az Atya, a Fiú, és a Szentlélek nevében. Ámen.
Szűzanya Szeplőtelen Szent Szívének ajánllak benneteket, hogy óvjon meg minden nehézségtől, minden szomorúságtól, minden bánattól, minden nehéz kísértésektől. Adja meg nektek a lelki békét, a hitet, a szeretetet, az egyetértést, a jóságot, a lelki örömöt, a lelki boldogságot. Adjon nektek erőt és kitartást a mindennapi kereszthordozásotokban. Az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében, Ámen.
[keresztet rajzol a kezével az ember homlokára]

SZŐKEFALVI ÉNEK

A SZŐKEFALVI SZŰZANYÁHOZ
(dallam: Szeretettel jöttünk Hozzád...)

Szőkefalvát kiválasztá a Szép Szüzanya
Megjelent Ő Rozsikának Fény Formájában
Beszélgettek, imádkoztak és fohászkodtak
És azután a templomba ellátogattak.

Többször eljött a Szüzanya 10 esztendő át,
Együtt kértük engesztelje az Ő Szent Fiát,
Hogy Szent Fia bocsásson meg mindig minekünk,
És mentsen meg minket a nagy veszedelmektől.

Engesztelő rozsafüzér száll az ég felé,
Koszuruzzák a Szüzanya lába nyomait,
Mily boldogok az emberek és a látnokunk,
Rozsafüzér a kezünkben és ugy imádkozunk.

Tizezrekre-százezrekre összegyült a nép,
Ugy várják a Szent Szüznek az eljövetelét,
Rozsikával és papokkal együtt figyeljük,
Hogy mit üzen a Szüzanya ismét minekünk.

Itt ebben a kis faluban Drága Szüzanyánk,
Kiválasztál egy vak asszonyt és eztet mondád,
Engesztelés, Rozsafüzér s 3 napi bőjt,
Figyeljünk Rád és ez lesz a mi fegyverünk.

Szőkefalván kiválasztott ezen időkre
Tisztalelkü szegény asszonyt Rozsika a neve,
Ő általa kapjuk a sok mennyei áldást,
Hogy dicsérjük és áldjuk a FÉNY KIRÁLYNÉJÁT.

Peti Lehel

IMAGISZTIKUS RÍTUSOK ÉS VALLÁSOSSÁG - CSÁNGÓK A SZŐKEFALVI MÁRIA-JELENÉSEKEN

A moldvai csángók „zarándoklat-térképén" a posztszocializmusban megjelenő új, a moldvai katolikus egyház által alapított és a csángók által látogatott moldvai zarándokhelyek mellett Szőkefalva egy igen sajátos esetet képez. Jelenlétük a szőkefalvi Mária-jelenéseken azt példázza, hogy a posztszocializmusban a moldvai csángók vallásosságának terei új keretek között szerveződnek. Míg a szocializmus idején a Moldvában kialakult látomás-jelenségek kizárólag lokális szinten zajlottak,[1] a moldvai csángók rendszeres jelenléte egy erdélyi magyar településen zajló Mária-jelenésen azt bizonyítja, hogy a rendszerváltást követően egy új elem jelenik meg a moldvai csángók látomás-aktivitásában, amely szoros összefüggésben van a vallási mező átalakulásával a posztszocializmus időszakában. Bár a jelenések kontextusát a moldvai valóságtól távoli lokális világ képezi, és a jelenések évfordulójára szervezett búcsúk rituális folyamataiban különböző helyekről származó emberek vesznek részt, ez a tanulmány elsősorban a moldvai csángók motivációiról szól. Arról, hogy milyen kontextusban szerveződtek, és milyen sajátosságai vannak a Szőkefalván tapasztalt látomásaiknak; hogy a Mária-jelenés milyen vallásos jelentéseket közvetített számukra és ezek a jelentések hogyan illeszkedtek tradicionális vallási mintáikhoz. A moldvai csángók búcsújárását elemző recens tanulmányok jelezték, hogy a katolikus népcsoport előrehaladott vallási asszimilációja folytán a román nyelvű rituális tömegeseményekbe tagolódik be. Mivel magyarázható tehát, hogy egy, Moldva kulturális és társadalmi viszonyainak realitásától távol álló lokális világban formálódó látomásalapú kegyhely a moldvai csángók által tömegesen látogatott zarándokhellyé vált, annak története a moldvai falvakban széles körűen ismert lett, amely mára a csángó folklór részét képezi?

A szőkefalvi Mária-jelenésen főként a Bákó környéki székelyes és déli csángó falvakból érkező moldvai csángok vettek részt meglepően nagy számban. A moldvai falvakból rendszerint éjszaka indultak a Kis-Küküllő menti búcsújáróhelyre. A zarándokok gyakran bákói székhelyű mikrobuszos szállítócégek szolgáltatásait vették igénybe, de voltak, akik személygépkocsival utaztak. Kisebb zarándokcsoportok alakultak rokoni, szomszédsági, ismeretségi hálózatok nyomán (például rózsafü-

[1] Lásd erről bővebben Peti 2008, 2012.

zér-társulatok tagjai esetében). Egy településről ily módon alkalmanként húszan, harmincan is részt vettek a zarándoklaton.

Volt olyan a faluban, hogy valaki lássa Szűz Máriát?
Mondják, hogy járnak Széukába,[2] ott lássák. Jártak innet is a faluból sokan, hogy lássák. Nezik azt. Mondják, hogy van egy vak apáca, miféle, nem tudom. Az lássa a Szűz Máriát, csak az lássa. Úgy látja, hogy vak.[3]

A zarándoklatokat a lokális vallási élet irányítói, a rózsafüzér-társulatok vezetői/búcsúvezetők szervezték meg. Egyetlen adatközlőm beszélt arról, hogy a zarándoklatot a település plébánosa szervezte.

Hogy csinálták, hogy elmenjenek? Mentek többen is a faluból?
Van Nagypatakon egy fejérnép, amelyik ilyen, s akkor azután megmondták nekünk is, ha akarunk menni autóbuzval, menjünk mü is, hogy bétöltsük. S akkor a pap, a katolikus pap annét Nagypatakról, ő is jött vélünk, adajött hozzánk: – Az Isten segéljen, lásszátok meg. Menjetek, s imádkozzatok![4]

A moldvai csángók számára a vallás nyelve mára már döntő módon a román lett.[5] A csíksomlyói búcsú az utóbbi években egyre kisebb vonzást gyakorol a moldvai csángókra, amely tény kapcsolatban állhat a vallásos rendezvény magyarnyelvűségével, bár az elmúlt időszakban éppen ez játszott vonzó tényezőként szerepet abban, hogy a moldvai csángók e búcsújáróhelyre zarándokoljanak. Moldvai falvakban ma már gyakran hallani embereket arról panaszkodni, hogy Csíksomlyón nem minden papot értenek meg.

A moldvai csángók szőkefalvi jelenlétét nagymértékben meghatározta az a tény, hogy a jelenések alkalmával megtartott búcsúkat a szervezők megpróbálták a kisrégióra és a településre jellemző multietnikus és multikonfesszionális kontextusba integrálni. Mivel az események „szakrális tetőpontját" képező Mária-jelenések során (az utolsó jelenést leszámítva) a látó románul beszélt, a csángók is azonosulhattak a jelenéssel. Az, hogy a misék, a közös imádkozások egy része románul zajlott, a moldvai csángók számára a „nyelvi otthonosság" érzését keltette.

A moldvai csángók vallásosságában kiemelt fontosságú a Mária-kultusz. Tánczos Vilmos szerint a csángók történeti tudatában mélyen jelen van a „menünk a Szűzanya után", „keressük a Szűzanyát" gondolata, amely a csíksomlyói Máriához való

[2] Seucába (Szőkefalvára)
[3] 74 éves nő, Forrófalva, 2006. október 31.
[4] 71 éves férfi, Bogdánfalva, 2008. március 1.
[5] Lásd Tánczos 1997.

ragaszkodásukból, a búcsújáró helyre évszázadok óta történő, nehéz körülmények között vállalt zarándoklatából is kitűnik.[6] A Mária-kultusz érzelmi motiváló ereje szintén szerepet játszott abban, hogy a moldvai csángók nagy számban vettek részt a szőkefalvi Mária-jelenéseken.

A moldvai csángók nagyszámú jelenlétét egy többségében magyaroklakta faluban szervezett zarándoklaton a jelenések multietnikus és multikonfesszionális jellege keltette otthonosság-érzés mellett számos, a vallásosság dimenziójához tartozó motiváció segítette elő. A szőkefalvi jelenéseken jelen lévő nagyszámú többi csoporthoz hasonlóan a moldvai csángókat is elsősorban vallásos motivációk vezérelték. A továbbiakban tehát a jelenéseken tapasztalt vallásos élmények elemzésére koncentrálok.

Az esemény kontextusa számos olyan elemet tartalmazott, amely a moldvai csángók vallásosságától nem idegen. A Mária-jelenések lezajlásában számos, a vallásosság szubjektív, spontán, intenzív érzelmi átélést jelentő, személyes kreativitásnak teret engedő rítus zajlott, ahogy a vak cigányasszony vallási specialistaként való működése is erős imaginárius képzeteket aktivizált. A nyilvános jelenéseket lényegében egy olyan vallásos aktivitás jellemezte, amelyet Harvey Whitehouse *imagisztikus vallási formá*nak nevez.[7]

A jelenések alkalmával is számos olyan paraliturgikus mozzanat zajlott, amelyek a katolikus csángóság búcsújáró hagyományainak is részei. Az *írásos népi devóció* körébe sorolhatjuk azt a jelenséget, hogy a csángók a látóasszony szülőházát felkeresve, az udvaron álló kútnál (újabban a templomkertben lévő lourdes-i barlangutánzatnál elhelyezett ládában) írásos üzeneteket hagytak neki, amelyekben arra kérték, hogy különféle bajaik megoldásáért, gyógyulásukért imádkozzon.[8] Az üzenet megírása és kifüggesztése után vizet mertek a kútból. A látó udvarán lévő kút általában az első állomása a Szőkefalvára érkező zarándokoknak, hiszen szentelményi erőt tulajdonítanak neki. A szentelt víznek mágikus gyógyító és óvó funkciót tulajdonítanak a csángók is, ezért a kút vizéből nagyobb mennyiséget vittek haza, hogy sokáig tartson. A kegyhelyről származó szentelt víz a kegyhely és a látó csodatevő, gyógyító erejének mágikus kisugárzását jelenti, amelyből a víz révén nemcsak a zarándokok, hanem

6 Lásd Tánczos 1991, 140–141.

7 A vallási formák elméletéről, amelyben Harwey Whitehouse a vallások két tendenciáját különbözteti meg, a *doktrinális (doctrinal mode)* és az *imagisztikus* vallásosságot *(imagistic mode)*, lásd Whitehouse 1995, 1996, 2000, 2004a, 2004b. Az imagisztikus vallásosság ellentéteként a doktrinális vallásosság a kodifikált, állandó tartalmú, alacsony személyes bevonódást implikáló vallásos rítusokat foglalja magába. Az elmélet további magyar nyelvű ismertetéséhez lásd Peti 2010, 2012, illetve e kötetben *Látomások, vallási megtérés és megszállottság. A transzcendenssel való kommunikáció egy erdélyi faluban* címen közölt tanulmányomat.

8 A búcsújárások populáris irodalmához tartozó jelenség leginkább a kegyhelyeken elhelyezett vendégkönyv-bejegyzésekkel, írásos imacédulákkal, szakrális tárgyak őrzőhelyén bevésett feliratokkal rokonítható. Az ezzel kapcsolatos elemzésekről lásd Frauhammer 1999; István 2003.

otthon maradt családtagjaik (akik érdekében vállalják igen sokszor a zarándoklatot) is részesülhetnek. A vízivás után rendszerint adományozásra is sor került. A zarándoklatnak erről a mozzanatáról igen szemléletes képet fest egy trunki asszony beszámolója:

Két esztendeje volt kinn Szeukában?
a: Két esztendeje, aztán többet nem csántak ilyen pereglinajt [búcsút].
S hányan mentek innen Trunkból?
b: Mentek mikrobuszval, autókárval[9].
Sokan mentek? Tízen, húszan?
a: Voltak, voltak, még többen is. Mennyien felférnek. De még voltak más falukból is. Szokan mentek.
De innen, ebből a faluból...
a: Szokan voltak.
S mi volt ott, mi történt ott?
a: Mi történt...? Szép dolog volt.
Milyen volt?
a: Há milyen volt, na... Elindultunk este tizenegykor, régvel hatkor ott voltunk. Sz eljártunk hozza, hezzá.
A házához?
a: Igen, igen. Odajártunk, de ott nem láttunk, nyugudt.[10] Ő nyugudt, az a viziunár[11], vagy hogy mondják. Ő nyugudt, vannak valami csiszmék,[12] ulyanok, hogy veszik a vizeket onnét, sz hadtunk bilicélokot,[13] hogy ki minek issza. Tettük oda, hogy imádkozzék értünk. Sz adtunk, mikor ötven lejt, ki százat, ki tizet. Ki mennyit bírt. Ki hogy akart, nem volt nevoja,[14] hogy...
b: Adott az ember, mennyit hagyatt a szíve.
a: Mentünk a templomhoz.
b: Csak egy misét mondtak kilenckor, s többet délután ötkor. Mondták a verset.
a: Az olvasót ezt.
S leírták így hertyikére?[15]
a: Mit?
Hogy kinek milyen problémája van.

9 autocarval (személygépkocsival)
10 feküdt, aludt
11 viziunar (látó)
12 merítők
13 bileţel (üzeneteket)
14 nevoe (itt: nem volt előírva)
15 hârtie (papír)

a: Le, le. Leírtuk, le. Csé probléma[16] van nekem. Nehezségem péntru fámiliá, péntru szanatáté, péntru...[17] mentünk, s adtuk ada. Aztán, mit csánjunk? A Jóisten jobban tudja, mint mük.

S aztán megjósolta, hogy mi lesz a másik évben? Vagy mit csinált ő?

a: Rózsika mit csinált? Aztán mük megvártuk, mük nem láttuk otthon, mert nyugudt. Az édesanyját láttuk, teszvérit. Sz asztá amikor ötkor kezdődött el a mise. Háromkor kezdődött el a mise, szákrámentumot tettük ki, mondták az olvasót. Magyarul, oláhul, magyarul, oláhul mondták, s mük aggyig ültünk ott, míg immá kitött a mise.[18]

A látó kútjából vitt víz gyógyító erejében annak napi használata, esetleg a benne való megfürdés révén reménykedtek. Egy klézsei idős asszonyt, aki betegsége miatt nem tudott a jelenéseken részt venni, mint mondták, a szőkefalvi kútból vitt vízben fürdették meg, s ettől csodás gyógyulását várták.[19]

Egy 44 éves buchilai[20] mozgássérült férfi két alkalommal is járt Szőkefalván a Mária-jelenések idején, ahol gyógyulása reményében ő is ivott a látó kútjából. Mint általában a román vallásos anyanyelvű csángók, Szűz Mária üzeneteit románul értette meg.

S a májkával milyen nyelven beszéltek? Oláhosan mondta?

Aláhul. Ott beszélt magyarasszan isz, de mik, ha nem értettünk erőst úgy, ő mandta aláhul. Haztunk vizet isz annét. Mert vót egy kút az ográdájába.[21] Ittunk annét. Nem bíram mandani, mert ahol én megjártam, millyen vagyak, nem tudam, ha mandam, hagy Isten bánta, hogy én nem viszem jól. [Hogy fogyatékossága ellenére ilyen helyeken járhatott, annak köszönheti, hogy Isten sajnája őt.][22]

Elmondása szerint egyik alkalommal, amikor egy bogdánfalviakból, nagypatakiakból és klézseiekből álló csoporttal a látót házánál is felkeresték, az ágyban fekvő asszony kitalálta, hogy ő milyen betegségben szenved. Emellett megmondta, hogy a csoport honnan érkezett, illetve, hogy hány személyből áll, amely arra utal, hogy a látó specialista szerepköréhez a *tudós* jellemzők is hozzátartoztak.

[16] ce problemă (milyen problémám)
[17] pentru familia, pentru sănătate, pentru... (a családért, az egészségért, egyebekért)
[18] 46 éves nő (a) és lánya (b) Trunk, 2005, tél.
[19] Középkorú férfi közlése, Klézse, 2006. november 1.
[20] Ma Bogdánfalva részét képezi.
[21] ogradă (kert)
[22] 44 éves férfi, Buchila, 2011. július 31.

Volt maga Széukába?[23]
Igen, ketszer voltam, s Széukába megmandta az a fehérnép, hagy én miféle betegszégem van.
Megmondta magának?
Meg. Még nem értem oda hezza, s megmondta. Ullyan messze, mint az ajtó voltam. Te beteg vagy, s neked illyen betegszéged van. Mi van az írászban, azt mandta ő esz. Seucaba. E én nem jött higyjem, de mikar megnéztem az aktákat[24], s mandta nekem, hagy te beteg vagy, s nem lat dár.[25] Nem lát gyeloc. S ő mandja, hogy a csakar között van egy beteg. S megmondja miféle betegségem van.
Többen mentek ott bé hozzá?
Igen. Mentünk, mert búcsú volt. Mentünk autókárakval.[26] Szakan vótunk erőszt. S mandtak miszét att.
S még mit beszélt ott ezzel a májkával?
Ő mandta, hogy hagy vagyunk, hannét jettünk, ész ő úgy mandta, hagy lássza Szűz Máriát.[27]

A látnok Szűz Mária üzeneteit tolmácsolva katasztrófák közeledtéről beszélt a zarándokoknak.[28] A 2005-ös súlyos veszteségeket, számos emberáldozatot is követelő romániai árvizek alkalmával a csángók beteljesedettnek gondolták a „vak májka", próféciáit.

S mondta, hogy nagy vizek lesznek?
a: Khiár.[29] Mondta, hogy nagy veszedelem jő. Sz való es volt! Nem volt való? Való volt! Khiár való volt, hogy mi jött!
Jöttek nagy vizek?
a: Jöttek. Jöttek! Jöttek nagy vizek! Nem jöttek?
b: A faluba nem jöttek bé.
a: Nálunk nem volt, de ott kifelé voltak.[30]

Apokaliptikus hangvételű próféciákat nemcsak a nyilvános jelenések során mondott a látó, hanem akkor is, amikor zarándokcsoportok saját házában keresték fel. Töb-

[23] Seuca (Szőkefalva)
[24] actă (irat)
[25] doar (hát)
[26] autocar (autóbusz)
[27] 44 éves férfi, Buchila, 2011. július 31.
[28] A modern Mária-jelenések apokaliptikus tartalmára többen felhívták a figyelmet (például Zimdars-Swartz 1991; Scheer 2009; Blacbourn 1994; Turner–Turner 1978).
[29] chiar (éppen)
[30] 46 éves nő (a) és lánya (b), Trunk, 2005, tél.

bek között az említett buchilai mozgássérült férfi csoportjának is, amely tagjainak megjövendölte, hogy évekkel később településeiket árvíz fogja súlytani. Adatközlőm, amikor 2011 nyarán megkerestem, beteljesedettnek vélte a „vak májka" jóslatait.

> Én mikor eljártunk moszt vagy nyolc esztendeje, akkor mondta, hogy lesznek inundáciék,[31] s né bévalószadatt? Való. Bogdánfalvát, Bákó mezejét megnyűzötte az inundácié. De vannak att kinn Román felé, inundáciék. Viszi el a házakat, maga isz lássza a televizorba, hagy viszi el a házakat, egyik mászik. Meg... kell ez a kregyincá.[32]

A szőkefalvi cigányasszony specialista szerepkörének kiépülésében többféle szerepmintát is adaptált, amelynek párhuzamait a vallásantropológiai szakirodalomban is megtalálhatjuk. Galia Valtchinova a posztszocialista vallási piac sikeres szereplőiként írta le azokat a vallási *bricoleur*-öket, akik karizmatikus, több területet, szerepkört (például jós, gyógyító, látó stb.) egyesítő vallásos specialistákként a kezdeti vallási konverziójukat követően egyre komplexebb szerepkörök kiépítésébe kezdtek.[33] Álmokban kapott kinyilatkoztatásaik nyomán templomokat építettek, kegyhelyeket hoztak létre, az alternatív medicina vagy a „vallásos gyógyítás" felé fordultak.

A kegyhely orális folklórját, az itt történő csodákat, csodás gyógyulásokat, a jelenéseket, a látó életrajzának legfontosabb elemeit a moldvai falvakban a legtöbb adatközlőm ismerte, azok is, akik sosem jártak Szőkefalván.

> *Van aki meglátja?*
> Van egy asszan mast att, nem tudam milyen faluba, ott kifelé. El vótak Bákóból a buszval, mentek innét a templomtól. El vótak oda, van egy vak léán. Ádikö[34] férjhez vót menve, de hát megvakult az, s a férje elhatta. Sz akkor ő visszakerült az anyjáékhoz, van egy gyereke. S az beszélget Máriával. Ő lássa Máriát. Úgyhogy van, ő vak, nem tudom immá, hoj lássa-e vaj beszél, Mária beszél hejza. Sz úgy kérte, hogy mind mandják a rózsafüzért, mandják. Imádkozzanak. El vótak innét Bákóból is, de most én is akartam, hogy elmenjek, akkor nem tudtam, s most nem még készültem, hogy menjenek innét oda. [...] Szokan jártak akkor. Buszval mentek Bákóból akkor, papak es mentek. Asszandják, szokan.[35]

A szőkefalvi zarándokok a jelenések alkalmával kicserélték tapasztalataikat, beszéltek a látóval, annak családjával, szomszédaival, hazatérve pedig továbbmondták a hallottakat.

---

31 inundație (árvíz)
32 credință (hit) 44 éves férfi, Buchila, 2011. július 31.
33 Valtchinova 2007, 20.
34 adică (azaz)
35 76 éves nő, Lészped, 2008. augusztus 8.

S arról a vak asszonyról mit tudnak?
Igen, igen, igen. Ő szokot rendelte, hogy hogy volt. A férje elhatta, s a gyermekei voltak. S jártunk odahaza náluk. S ott a víz a kútból. Mondták a szomszédok, hogy, volt az almájik éppen ott a kertben, s meg volt száradva, s mondta, hogy az alma csinált, kibinganzott [kibimbózott], s csinált az alma. Meg volt száradva. Az édesapja mondta a leánnak, né, hogy mi történt.
Megkeresték akkor otthon ezt az asszonyt?
Voltunk, de nem bírtunk bémenni, mert sok népség volt. Beszélgetett magyarul is, románul is. Volt az öregapjiknál is, mint mondják nálunk csángóknál, volt a mámókájánál, az öreganyjiknál, az öregapjiknál Türnövénjben,[36] s aztán jött idefelé.[37]

A csángók számára a búcsújárás legemlékezetesebb mozzanata a vak cigányasszony Máriával való társalgása volt, amelynek emléke igen élénken jelenik meg a beszámolókban. A szakrális kommunikáció kezdetét nagy érzelmi intenzitású mozzanat, a látó térdreborulása jelezte, amely a rózsafüzér mondása közben következett be. A látó Szűz Máriával való kommunikálását a tömeg feszült figyelemmel hallgatta.

S mikor elkezdte ő az olvasót, mondta, egy verset mondott oláhul, egyet románul, egyet magyarul, egyet románul, egyet magyarul. Sz azta, mikor odaért az ötödikhez, akkar csak letérgyült serényen, így leeszett [felindulva mondja] így térgyre, ádikö.[38] Sz akkar hallgatatt az egész, beszélt Szűz Máriával. De mük nem láttuk [ti. Szűz Máriát].[39]

Más adatközlő szerint a vak cigányasszony Szűz Máriával való beszélgetése előtt „vátotta meg a színit", „megpiroszodott":

Sz az, mikor eléjött az az óra, hagy immá így matyitódott, akkar ő vátotta meg a színit. Ennyit láttam én. Nem láttam Szűz Máriát, mert én nam avut merit![40]
Megvátotta a színét?
Meg a májka.[41]
Az arca?
Megpiroszodott.[42]

[36] Târnăveni (Dicsőszentmárton)
[37] 71 éves férfi, Bogdánfalva, 2008. március 1.
[38] adică (azaz)
[39] 73 éves nő, Trunk, 2005, tél.
[40] n-am avut merit (nem volt érdemem)
[41] apáca
[42] 66 éves nő, 1940, Trunk, 2006. október 30.

A pír az élet, a szentséggel való feltöltődésnek a jele, a hajnal színe, a szent születés szimbóluma. Artur Imhof ír arról, hogy a középkorban azoknak a csecsemőknek a megkeresztelésére jött létre egy egyház által el nem fogadott, paraliturgikus gyakorlat, az „életjeladás" intézménye, akik halva születtek, vagy születésük után azonnal meghaltak. A szerző leírja, hogy mivel a katolikus egyház azt tanította, hogy megkeresztelés nélkül a halottnak nincs esélye a feltámadásra, s nem bocsáttatik be Isten dicsőséges birodalmába, a kétségbeesett szülők ily módon próbáltak eleget tenni a keresztelés kötelezettségének. „Ezért hurcolták a kis tetemet a legkülönbözőbb kegyhelyekre, és időztek ott a legforróbb imádságban mindaddig, amíg csak a halott gyermek nem adott valami életjelet, például amíg meg nem »mutatta« a gyertya pislákoló fényében hogy *kipirult az arca.*[43] Ekkor meg lehetett keresztelni, majd az ezt követő azonnali halál után el lehetett temetni a megszentelt temetőben."[44] A még életjelet mutató csecsemők megkeresztelése (amely sokszor kegyes csalások révén történt) túlvilági életük biztosítása érdekében így kaphatott rendkívüli fontosságot a szigorú egyházi tiltások ellenére is.[45]

A CSÁNGÓK LÁTOMÁSAI

A látó Szűz Máriával való kommunikációja során, valamint azt követően a zarándokok különféle egyéni látomások megtapasztalóivá váltak, amelyek a búcsú leginkább várt, legtöbb emóciót koncentráló pillanatai voltak.

Úgy tűnik, hogy a csángók látomásainak képi, szenzomotorikus stb. szerveződése hasonlít a jelenésen részt vevő nem csángó zarándokokéhoz, de nem egyezik minden ponton azokéval. Így nemcsak néhány szimbólum, de képi egységek hasonló szerveződéséről is beszélhetünk. Ezekben a látomásokban a kegyhely foklórjának legfontosabb elemei fordulnak elő, amelyek a kegyhely legitimitását megteremtő egyházi kiadványok, valamint a zarándokok alkalomszerű beszélgetései, véleménycseréi révén forgalmazódnak. Ennek az orális tradíciónak a fenntartásában megkülönböztetett jelentőségük van a látó családtagjainak, szomszédainak, vagy azoknak a „jelenésközeli" személyeknek, akik különböző szerepeket vállalnak a búcsúban (például a misét megelőző imádkozást vezetik) vagy a látó legelszántabb híveinek „belső köréhez" tartoznak.

[43] A kimelés tőlem – P. L.

[44] Imhof 1992, 23.

[45] Ennek az archaikus, középkoriként felfogható értelmező szimbólumnak a jegyében keresztelték meg a Gagyi József által kutatott máréfalvi látóasszony egyik gyerekét is, aki „hathetes korában úgy halt meg, hogy sebtében szervezték a keresztelőt neki, és amikor a keresztvíz alá tartották »háromszor ropogósan felkacagott«, ezzel bizonyítva, hogy él, hogy még ideát van." (Gagyi 1998, 34.)

Az egyik legfontosabb szimbólum, amely gyakran szerepel a látomáselbeszélésekben, a kereszt, amely képi szerveződését illetően is sok hasonló mozzanatban tűnik fel a csángók, valamint más szőkefalviak látomásaiban.

Egy 80 éves klézsei asszony háromszor volt Szőkefalván. A 2005-ös jelenésen, amely esőben zajlott, több más társával együtt látta, hogy a látó Szűz Máriával való beszélgetése során a felhők kereszt alakját öltötték.

Mondják, hogy Széukára is mennek búcsúra.
Én jártam lent, jártam háromszor.
Mi volt ott, mit látott Magdó néni?
Hát a templomnál, de nem láttunk semmit. Annyit láttunk, hogy esett, s mikor felnéztünk, akkor lett egy kereszt, homályból[46] szent kereszt. Mondom egynek: – Nezz te fel csak ide! – mondom. – Csak én látom? – Nem – azt mondja –, homályból van kereszt.[47]

A napban feltűnő kereszt látása gyakori motívuma a moldvai csángók pünkösd hajnali napbanézésekor tapasztalt látomásainak, ahogy arra egy későbbi fejezetben részletesebben is ki fogok térni.

Egy másik, többek által látott élmény volt, hogy a vak apáca Szűz Máriával való kommunikálása során, amikor borús, esős idő volt, az ég hirtelen kiderült és csodás fény derült a zarándokokra. A látomás érzékelése ugyanannyi ideig tartott, mint a többi, kollektíven érzékelt tapasztalat is. Egy trunki férfi, aki elmondása szerint nem részesült a csodás tapasztalatban, a következőképpen emlékszik vissza az eseményekre:

a: Sz míg kitött a szent mise, megálltunk, hogy beszéljen az a fejérnép az.
b: Moszt isz matyitódik az?
a: Nem.
S mit mondott?
a: Mondta, hogy imádkozzunk. Azt tudtam én esz, hogy kell imádkozzak. Pokaincát[48] kért, Szűz Mária. Kért, hogy három nap hétbe ne együnk húst.
Mondták sokan, hogy kereszt mutyitódott az égen...
a: Én nem láttam. Akkor es mandták, hogy mutyitódik valami, jén nem láttam.
b: Én azt mondom, hazudnak.
Mit mondtak?
a: Azt mandták, hogy világasszág van ott egy helt. Mert akkar nap esszett.[49] Sz kivilágaszadatt, nagy világosz tetszik menve.

[46] felhőből
[47] 80 éves nő, Klézse, 2006. október 29.
[48] pocăință (töredelmesség)
[49] esett

Esett az eső, s kivilágosodott hamarjában, vagy hogy volt?
a: Nem, csak úgy mind egy bolt így [mutatja].
Mint egy bolt.
a: Há. Úgy, hogy aszandják, né milyen világosz tetszik menve. Én nem láttam. Én esz néztem fel, de én nem láttam. Mert nappal vót, nem éjen.
Még voltak-e innen, Trunkból?
a: Még voltak. Még eljártak, vótak többen.[50]

Hasonló tapasztalata több csángó zarándoknak is volt, ami abból is kitűnik, hogy erről a „csodáról" azok is hallottak, akik sosem jártak Szőkefalván. Egy pokolpataki asszony mesélte el a szőkefalvi jelenésről hazatérő szomszédasszonyától hallottakat: mialatt a látó Szűz Mária üzeneteit közvetítette, a szomszédasszony azt látta, hogy hirtelen elsötétedett az ég, majd csodás fényben megjelent Szűz Mária.

Mondták, hogy Széukába is szerveztek búcsút...
Nem jártam Széukába. A világ[51] járt Széukába.
S hallotta, hogy ott mi volt?
Hogy mondják, volt egy vak, névözötor májka,[52] s a látta Szűz Máriát. S ő mondta, amit látott. Ő látta Szűz Máriát, beszélt Szűz Máriával, s mondta ezeknek, hogy mit látott ő. S osztán mikor még mondta, hogy précsédálta,[53] milyen napra jő még el, hány hónapra, akkor azok még mentek [a falubeliek].
Mondták itt a faluban, hogy látták Szűz Máriát?
Há, hogy látták Szűz Máriát. Veron mondta, hogy ő látta, látta, elsötétedett, homály lett, csak elfényesedett, s látták Szűz Máriát.[54]

Három szitási asszonnyal a csíksomlyói búcsúban, a csángó mise után a templomban beszélgettem. A három asszony évek óta együtt jár különböző helyeken megtartott búcsúkba, Szőkefalván is többször voltak a jelenések ideje alatt. Az asszonyok arról számoltak be, hogy mialatt a látó Szűz Máriával beszélt, nagy fényességet észleltek.

S Széukába jártak?
a: Ott es jártam háromszó.
S mondják, hogy ott is látszodott, tetsződött Mária...

[50] 76 éves férfi (a) és felesége (b), Trunk, 2006. október 30.
[51] nép
[52] nevăzător maică (vak apáca)
[53] preceda (itt: jövendöl)
[54] 52 éves nő, Pokolpatak, 2008. március 2.

a:. Napacska. Mindcsak mikar beszélgetett az a nő, az a Rózsika. Azt mandják, hogy meghalt.
S akkor mi tetsződött ott?
a: Fényességet, erőssen nagy fényességet láttam...
b: Megfényesedett minden, hogy nem tudtak kijönni, akkora fényesség volt. De halltuk, hogy beszélgetett ő Máriával, nem láttunk egyebet, ő beszélgetett.
c: Na, kijelentkedzett maga, csak tudjuk mit...
Nem lehet mindenkinek jelentkezzen Mária?
a: Há... Nem jelentkezett senkinek, csak aki beszélgetett vele, az a Rózsika.
b: Őt választatta a Jóisten...[55]

Egy másik pokolpataki asszony, aki egy alkalommal részt vett a jelenésen, azt tapasztalta, hogy mialatt a látó Szűz Máriával beszélt, hirtelen megállott a szél, meleg lett, majd, miután a látó beszélgetésének vége szakadt, újra feltámadt.

Eladdig ulyan meleg volt, s ulyan izé volt, s akkor csak egyszeriből elizélt.
Mi lett vele?
Csak úgy, hogy mondjam, megállott úgy. Se szél nem fútt, se semmi. Addigelé fuvogatott a szél, meleg volt, meleg, meleg. Biztos akkor, amikor erőst csend volt. Osztán, mikor többet nem még beszélt, mindjárt még indult meg újból. [...] De megváltozott még a nap es. Megvátozott még az áer[56] es abba a periodába,[57] amekkorába ő beszélt vele. De megváltozott, khiár[58] megváltozott. S ulyan csend volt addigelé, hogy tiszta csend volt abba a tájába. Na, ha az egész világ hallgatta azt a maicát, mit mondott Szűz Mária. S abba a periodába, addigelé ulyan meleg volt, hogy nyomódtál meg. Csak egy tíz minutig,[59] többet nem. Való lehetett, nem lehetett való, de én erről izéltem, hogy na.
S a páterek mit mondtak?
A páterek es úgy mondták, hogy való. Mikor jött le, akkor eljött egy nullápszél [?]. Egy nullápszél, s mikor beszélni fogott, akkor erőst jőtt. Én akkorát érzettem én.
Tehát a szél megcsendült?
Igen, s mikor a szél megcsendült, aztán fogott beszélni a májka Szűz Máriával.
S mit mondott, hogy néz ki Szűz Mária?
Nem, erről nem fogott beszélni, csak azt mondta, hogy erőst haragos a népre, met nem akarják hallgatni, hogy csendüljön. Aszondja, eleget remélkedik a szent fiának, hogy

[55] Anonim szitási öregasszonyok. Csíksomlyó, 2009. május 30.
[56] levegő
[57] az alatt az idő alatt
[58] chiar (éppen)
[59] percig

tartsa a népséget, de aszondta, hogy erőst sokat elveszeszt, met nem imádkoznak, s nem tartanak az Istenhez, hogy imádkozzanak így.[60]

A földöntúli fény látását, valamint a jelenést kísérő egyéb csodás történések, mint hirtelen nagy melegség, vagy szélcsend megtapasztalását azok a csángó zarándokok is Szűz Mária jelenlétének kisugárzásaként értelmezték, akiknek ehhez hasonlóan – Paolo Apolito fogalmával élve – „gyenge látomásuk" *(weak vision)*[61] volt.

J. J., 71 éves férfi
J. J. 1937-ben született Bogdánfalván. Nyolc fia közül hét Olaszországban él. A családi házban csupán a legkisebb fia maradt. Elmondása szerint azelőtt is mélyen hívő ember volt, hogy az orvosok gyomorrákot diagnosztizáltak nála. Nem sokkal ezután nehéz operációt hajtottak végre rajta. Súlyos betegsége alatt gyakran fohászkodott Szűz Máriához. Bár az orvosok az operáció sikerét kétségesnek találták, a férfi felépült rendkívül súlyos betegségéből. Ezt követően több búcsújáróhelyre is elzarándokolt (Szőkefalvára négyszer) megköszönni Szűz Máriának állapota jobbra fordulását. Beszámolt arról is, hogy Csíksomlyóhoz viszonyítva a kisebb búcsúkat (például Cacicát) kedveli, amelyekre az érzelmi emelkedettség és intimitás jellemző. Elmondta, hogy a pompa, látványosság kevélységet eredményez, amely elvonja a figyelmet a búcsú igazi lényegétől, hogy az ember alázatosan járuljon az Isten elé.

Itten [Csíksomlyó], mondjam nagy a kevélség és a pompaság. Egyik jő így felöltözve, másik nem. A Jóistenhez alázatosan kell menni, nem pompásan. [...] Itt mennek fenn a harangokkal, másikok a lászlókkal, magyar lászló, román lászló, ki mind ahonnét jő. Kotonaruhába felültöznek, mint régebb voltak, mint volt a Ferenc királ üdejibe, harangokkal és csengetők, ott csengetnek. Szép, nagyon szép, de nem oda való. Mert úgy mondja az Írás, az Istenhez alázatosan kell menni, nem pompássan. Ő jazt szereti, hogy mikor az ember alázatossan...[62]

A mára már az egyházi értelmezés nyomán is egységesített naptánc látomásokra hasonlító élménye a ritualizálódott napbanézések során több alkalommal volt. Egyszer fényképezőgépekkel, videokamerákkal felszerelt magyar fiatalok közelében állt, akik rajongva mutogattak a napba és azt magyarázták, hogy a napban több színben váltakozó kereszt tűnt fel. E beszélgetés után J. J. azt látta, hogy számtalan színben változó, lüktető koncentrikus körök jelentek meg a napban. Elmondása szerint a papok hangos felkiáltással hívták fel a zarándokok figyelmét a nap csodás viselkedésére, Szűz

[60] 49 éves nő, Pokolpatak, 2008. március 2.
[61] Apolito 1998, 61.
[62] 71 éves férfi, Bogdánfalva, 2008. március 1.

Mária ajándékának tulajdonítva azt. Elmondta, hogy miután a papok bejelentése után belenézett a napba, majd amikor tekintete visszatévedt a papok csoportjára, azt látta, hogy fehér ruhájuk aranyló sárga fényben tündököl.

Egy másik jelenés alkalmával a látó Szűz Máriával való beszélgetése során úgy látta, hogy a nap mérete hatalmasra növekedett, „nagynak mutatódott".

Az előbbihez hasonló interakciók, egyéni tapasztalataiknak elmesélése vagy másokénak kikérdezése a napbanézések alkalmával igen gyakoriak voltak a zarándokok között. Az imaginárius tapasztalatra vágyó emberek például gyakran azok közelébe húzódtak, akik a napbanézés során verbálisan, vagy intenzív gesztusokkal magukra hívták a tömegben a figyelmet, hogy aztán az ő útmutatásaik szerint próbáljanak „látni". J. J. egy újabb alkalommal idősebb asszonyokat hallott arról beszélgetni, hogy miután a látó elbúcsúzott Szűz Máriától, nagy fényességet láttak a földről az ég felé emelkedni. J. J. szőkefalvi élménybeszámolóját a következőkben részletesebben közlöm:

> Magyarul is volt, meg románul is volt. Azt láttam egyet, mint mondják, hogy inkább, hogy mondjam a népgyülekedés legyen, Szűz Mária azt akarta, hogy ne legyen botránkozás az emberek között. S jén nagyon szerettem ottan, s láttam, történeteket, láttam, mert fiúgyermekek voltak ott, mikor jöttünk. Mert kitölt a mise, kimondták a misét, láttuk, hogy mindenki fényképezőkvel voltak, s mind néztek a nap felé. S megláttuk mü is, hogy jött egészen így korba jött egyben a napba tetszütt, a nap iránt, mikor szürüngélt,[63] mindenforma szényen.[64] S mondták a fiúk: – Bácsika, magik látták hamarébb? Hallták, hogy magyarul beszélünk, valami fiatalok, leányok s legények voltak. – Nem láttuk leghamarébb – aszondja – hamarébb megtetszütt a napban a köröszt, sárga-pirosba volt. A napba tetszütt rendesen. Mi előtte nem láttuk. S aszondja, hogy azután rendesen a kereszt válla..., kék lett. S néztük, mindenki. Hogy mondjam, fényképezték le, nézték a gépekvel. Négyszer voltam, de akkor eleget neztek, többet nem mutatódott semmi. Kettődikszerre mikor megmutatódott, hogy végződött a mise, akkor a nap nagynak mutatódott, sárgának, de nagyon nagynak. S akkor a papok mondták: – Nézzenek, Mária mit küldött nekünk! S a papoknak a gúnyájuk mind sárgába volt, nem, fehérbe, mind sárgába, mint, hogy mondjam, nem tiszta sárga. Néztünk a papok felé, voltak, akik olyan hegesztőkvel,[65] mivel nézték a napot.
>
> *S harmadikszor mi történt?*
>
> Harmadikszor nem láttam, nem láttam. Nézték eleget, de nem látták. Negyedikszer is nézték, de nem tetszütt. [...] Az óra mikor eljött, akkor egybe elhatták az imádságot, s fogott beszélgetni ő [a látó].
>
> *S miket mondott?*

[63] változott
[64] színen
[65] hegesztéskor használt védőszemüveggel

Na, miket mondott: – No, édesanyám mit csináljunk? S na, imádkozunk, s kérünk. Legyen békesség közöttetek, s imádkozzatok, s kérjetek, mert – ő mondta, hogy mondta a Szűz Mária – nagy történelmek jönnek. Gondolkozzunk, s térüljünk jóra, mert az ő Szent Fia egyet könyvez,[66] hogy mi mit kell szenvedjünk. Ezeket mondta azután, hogy kimondta, miket beszéltek. S hallott,[67] mikor mondta, hogy: – No, köszönöm, s még mikor jössz? S aztán mondta, hogy: – Ilyen s ilyenkor még fogok jőni.

S maguk nem látták Máriát?

Nem láttunk mük, ilyen jegyeket láttak mások.

S milyen jegyeket?

Na, s mondták, hogy láttak így jegyet, hogy láttak valami villámosságot, felment így csak. Mondták, két öreg fejérnép.

Csángófélék?

Nem csángófélék, onnét voltak. – Ni – asszondja –, lásszák, most menen valami világosság, most emelkedik felfelé!

S még mire emlékszik?

Egyébre nem emlékszem, nem jut eszembe semmi.

S ez, amikor a napba látták a keresztet, az mikor volt, amikor beszélt az asszony?

Nem, azután volt, mikor végzett a beszédvel, s a népség mind jött ki. Abba láttuk, hogy a napba körbe szürül mind, s csak azután láttuk, hogy mondjam magának, mikor a víz szürül. Szüríngül, de szokmódú. Szüríngők voltak így a napba, szüríngtek.[68] S ezt csak jén mondom, hogy ilyen csak Fátimába volt, csak Fátimába tetszütt úgy, mint itten.

Maga volt Fátimába?

Nem, csak hallottam róla, hogy lehettem volna, mikor édesapám még kicsi volt, mikor ez történt.

De a helyet nem látogatta meg?

Nem, nincs pénz arra. Mondták, hogy menjünk Medjugoréba, menjünk Fráncába,[69] hogy mondják Lurdba,[70] de négyszáz euró kell. Szok pénz, na, szok pénz.

S akkor ezt még nem értem, hogy a napban a keresztnek változott a színe?

Mondták a fiúk, hogy narancssárgában, ádikö[71] sárga-pirosba. A fiúk mondták: hogy látták lenne hamarébbtúl, a köröszt megállott, azután kékbe fagatt tűnni el a napba. De rendeszen tetszütt a napba. Fiatal leánkák mondták.[72]

---

66 könnyezik
67 hallattszott
68 Koncentrikus körök jelentek meg benne, pulzált a nap.
69 Franţă (Franciaország)
70 Lourdes
71 adică (azaz)
72 71 éves férfi, Bogdánfalva, 2008. március 1.

2005. július 15-én zajlott Marián Rózsika utolsó nyilvános Mária-jelenése. Szűz Mária akkor tolmácsolt üzenetére a gyűjtés idején is igen eleven emlékeztek azok, akik részt vettek az eseményen:

> *S mi volt ott, ment a világ Széukára?*
> Haj, mi világ[73] volt ott! Még oláhok es, még cigányok es, mind mentek. Annyin vótak, annyin vótak! Oszt a cigányocska beszélt egy kicsit. Met nem lát. S beszélt egy kicsit, de azt modta, hogy immá ne menjünk többet, met nem mutyitódik[74] Szűz Mária.
> *S miket mondott ez a leán?*
> A leán? Imádkozzunk s kérjük az Atyát, hogy ne adjon verekedést, kérjük az Atyát, hogy adjon szép áldást. Szűz Mária mondta neki, hogy mondja nekünk, mondjuk örökké az olvasót, mondjuk örökké az olvasót, s a jóisten minden jóval megsegít. Há.[75]

A szőkefalvi jelenésekre elutazó embereket mindenekelőtt egyéni motivációk vezérelték, amelyek között a személyes és családi problémák megoldásának reménye, a vallásos motivációk (például Szűz Mária közelségének megtapasztalása, a „csodalátás" reménye) és a turisztikai élménykeresés egyaránt jelen voltak. A modern Mária-jelenések jelentette kozmikus drámák olyan komplex szimbolikus lehetőségek együttesét teremtik meg, amelyekbe való belépés által a zarándokok megélhetik imagisztikus vallásos igényeiket, ugyanakkor az ebből való kilépés által turistákként viselkedhetnek, mint ahogy arra Paolo Apolito az oliveto citra-i Mária-jelenések esetében felhívta a figyelmet.[76]

Amikor egyes adatközlőket arról kérdeztem, hogy a szőkefalvi jelenés alkalmával volt-e látomásuk, nagyon sokan nem azt mondták, hogy ők semmit sem láttak, hanem, hogy „nekik nincs akkora érdelmük", vagy hogy nem is szeretnék, hogy „akkora érdelmük legyen". Ezek a válaszok, bár jelzik azt, hogy nem mindenki kerül a búcsús környezet teremtette „rituális dráma"[77] révén olyan lelki- vagy tudatállapotba, amely náluk is látomásokat idézne elő, ők is elfogadják annak vallásos élményt ihlető varázsát. Mint például az a korábban idézett férfi, aki a látomásokat észlelő tömegben maga is tekintgetett az esős időben a hierofánia megvalósulását jelző, kiderülő égbolt felé, ám semmit sem látott.

A Mária-kultusz érzelemteli átélésére utal, hogy még az imagyűjtés teremtette „mesterséges" környezetben is Szűz Mária nevének említésére az idősebb adatköz-

[73] nép
[74] jelenik meg
[75] 80 éves nő, Klézse, 2006. október, 29.
[76] Lásd Apolito 1998, 74. A szent és a profán egybefonódására a modern zarándokhelyek esetében Jill Dubisch (1990, 128) és Caroline B. Brettel (1990) is rámutat.
[77] Lásd Tánczos 2000, 39.

lők hangja gyakran síróssá válik, könnyeikkel küszködnek, sőt gyakran el is sírják magukat. Nem is lehet ez másképp olyan emberek esetében, akik számára a krisztusi szenvedéstörténet és Mária szeretetének felidézése valódi jelentőséggel bír.

„Érdelme" annak lehet, a Szent megnyilatkozásának direkt befogadójává az válhat, aki a transzcendenciával állandó kapcsolatot tart. A kapcsolattartás olyan rituális mozzanatokból állhat, mint például az ünnepi idő szakralizációját is meghaladó gyakori böjtölés, imádkozás, misehallgatás, búcsújárás, kontempláció stb. Nem véletlen, hogy a természetfelettivel való direkt kommunikáció látomások révén nagyon gyakran zarándoklatok alkalmával történik, amikor a Szenttel való misztikus egyesülést, a lelki készenléti állapotot számos egyéb rituális mozzanat is elősegíti.[78]

2006 késő őszén úgy adódott, hogy néhány napra azután utaztam Moldvába egy néprajzi dokumentumfilm munkálatainak befejezéséhez, hogy előtte Szőkefalván végeztem terepmunkát, aminek keretében hosszasan beszélgettem Marián Rózsikával is. A munka jellegéből adódóan rövid időn belül jóval több faluban megfordultam, mint amennyiben egy-egy ilyen szokványos néprajzi kutatóút során célszerű. A film elkészítéséhez való interjúzás „szüneteiben", az irányított beszélgetések amolyan üresjárataiban adatközlőimet, akik közül egyesekhez évek óta vissza-visszatérek, szőkefalvi élményeikről kérdeztem. Klézsében, az első faluban, ahol filmeztünk, egy 80 éves asszony szomorúan mesélte el, hogy nem „mutyitódik többet Mária Széukán, mivel meghalt a vak májka". Mikor elmeséltem neki, hogy néhány napja beszéltem vele, felvillanyozódva kérdezgetett felőle. Hasonlóan jártam Trunkban is, ahol egy 46 éves asszonnyal a következő beszélgetésem zajlott:

Mária néni, Széukában volt-e?
Igen.
Mikor?
Vagyan két esztendeje. Aszandják, meg van halva.
Nincs meghalva...
Nincs meghalva? [meglepődve] De többet nem... Khiár[79] elvoltunk búcsúra, Somoskába. Há. S mondták, meg van halva.[80]

Más Bákó környéki falvakban is úgy tudták, hogy meghalt a vak látnok.

[78] Lásd például a moldvai csángók napbanézéséről szóló fejezetet.
[79] chiar (éppen)
[80] 46 éves nő, Trunk, 2005, tél.

ÖSSZEGZÉS

A szocializmus bukását követően a rituális gyakorlatok számának megnövekedésével és diverzifikálódásával számolhatunk. Ebben az intenzív rituális revitalizációs folyamatban a lokális tradíciók megújításán alapuló rítusok, valamint a megújulási mozgalmakhoz kapcsolódó rítusok egyaránt fontos szerepet játszottak.[81] A szőkefalvi Mária-jelenés kifejezi a posztszocialista vallási mezőben történő szerkezeti átalakulás irányát. Rámutat arra, hogy a vallásos aktivitás súlyának a megnövekedéséhez a nyilvánosságban fontos szerepet játszottak a népi vallásosság imagisztikus rítusai.

A moldvai csángók 20-21. századi történetében a lokális vallási hagyományok részét képező csíksomlyói búcsún való jelenlétüket leszámítva példa nélküli, hogy nagy számban vegyenek részt olyan vallási tömegeseményen, amely interetnikus hangsúlyain túl elsősorban magyar kontextusban formálódik. A szőkefalvi Mária-jelenéseken való részvételük alulról szerveződő kezdeményezés volt, amely sikeresen integrálódott a posztszocializmus időszakában térben egyre kiterjedtebbeké, ugyanakkor gyakoribbakká váló, országos és transznacionális jelentőségű búcsújáróhelyekre történő zarándoklatok sorába. A szőkefalvi kegyhely folklórja széles körben ismert a moldvai csángó falvakban a jelenésekre elzarándokló nagy számú csángó hívő elbeszélései révén.

A moldvai katolikus egyház részéről a csángók alig kaptak indíttatást a szőkefalvi kegyhelyre való zarándoklatra. A „vak májkának" 2011-ben bekövetkező halála előtt évekkel, nagyjából a nyilvános jelenések megszűntével egy időben halálhíre kelt a moldvai falvakban. A moldvai csángók ismereteim szerint utoljára 2005-ben vettek részt a szőkefalvi Mária-jelenéseken. Az eseményről szóló élménybeszámolóikból, valamint az itt tapasztalt látomásaikból az világlik ki, hogy a moldvai csángók elsősorban a szőkefalvi jelenések spontánabb, imagisztikus dimenziójához kapcsolódtak. A helyi társadalom, valamint az erdélyi és magyarországi nyilvánosság számára oly fontos interetnikus megbékélés ideológiája és az ezt tápláló kollektív emlékezet eseményei (amely a többi zarándok elbeszélésének, sőt látomásélményének visszatérő témáját képezi) a moldvai csángók számára semmilyen jelentőséggel nem rendelkeznek. A látó nyilvános jelenéseinek megszűntével a jelenések emlékére szervezett búcsúkban a moldvai csángók nem vesznek részt. Ezek a búcsúk egyben a kegyhely egyházi intézményesítését jelentik, amely a népi vallásosság imagisztikus rítusainak háttérbe szorulását, a doktrinális rítusok súlyának megnövekedését, a Mária-jelenések jelentőségének erős ideológiai átértelmezését is maga után vonta. A jelenések politikai dimenziója, amely a kegyhely doktrinálisan való továbbműködtetésének legfontosabb aspektusát képezi, nem találkozott a moldvai csángóknak elsősorban a jelenés imagisztikus aspektusait igénylő elvárásaival.

[81] Fosztó 2009, 185.

BIBLIOGRÁFIA

APOLITO, Paolo

1998 *Apparitions of Madonna at Oliveto Citra: local visions and cosmic drama.* (Trans. W. A. Christian Jr.) University Park, Pennsylvania State University Press. [Il Cielo in Terra: Construzioni Simboliche di un' Apparizione Mariana, 1993.]

BLACKBOURN, David

1994 *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Nineteenth-Century Germany.* New York, Alfred A. Knopf.

BRETTEL, 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.* Princeton – New Jersey, Princeton University Press, 55–73.

DUBISCH, Jill

1990 Pilgrimage and Popular Religion at a Greek Holy Shrine. In Ellen Badone (ed.): *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society.* Princeton – New Jersey, Princeton University Press, 113–136.

FOSZTÓ László

2009 *Ritual Revitalisation after Socialism: Community, Personhood, and Conversion among Roma in a Transylvanian Village.* /Halle Studies in the Anthropology of Eurasia 21./ Münster, LIT Verlag.

FRAUHAMMER Krisztina

1999 *Levelek Máriához. A máriakálnoki kegyhely vendégkönyve.* Szeged, JATE Néprajzi Tanszék.

GAGYI József

1998 A máréfalvi szentasszony. In uő: *Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön.* Csíkszereda, KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, 23–41.

IMHOF, Artur

1992 *Elveszített világok. Hogyan gyűrték le eleink a mindennapokat – és miért boldogulunk mi ezzel oly nehezen...* Budapest, Akadémiai Kiadó.

ISTVÁN Anikó

2003 *„Most segíts meg, Mária..." A futásfalvi Sarlós Boldogasszony-napi búcsú szövegrepertóriuma.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.

PETI Lehel

2008 *A moldvai csángók vallásossága. Hagyományos világkép és modernizáció.* /Kisebbségkutatás Könyvek/ Budapest, Lucidus Kiadó.

2010a A transzcendens kommunikáció látomásos formái a moldvai csángó falvakban. Kolozsvár, BBTE Bölcsészkar Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék [Doktori disszertáció, kézirat]

2010b Gyógyulások egy moldvai csángó vallási mozgalom idején. In Pócs Éva (szerk.): *Mágikus és szakrális medicina. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről VII./ Budapest, Balassi Kiadó, 358–387.

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

SCHEER, Monique

2009 Taking Shelter under Mary's Mantle: Marian Apparition in the Early Cold War Years. 1947–1953. In Christian William A., Jr. – Gábor Klaniczay (eds.): *The "Vision Thing": Studying*

Divine Intervention. /Collegium Budapest Workshop Series 18./ Budapest, Collegium Budapest Institute for Advanced Study, 195–218.

TÁNCZOS Vilmos

1991 Adatok a csíksomlyói kegyhely búcsújáró hagyományainak ismeretéhez. In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* I. Veszprém, Veszprém Megyei Múzeumok Igazgatósága, 136–158.

1997 Hányan vannak a moldvai csángók? *Magyar Kisebbség* III. 1–2. sz.: 370–390.

2000 Búcsú Csíksomlyón. Egy rituális dráma katarzisa. In uő: *Keletnek megnyílt kapuja.* Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó, 39–50.

TURNER, Victor W. – TURNER, Edith

1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Pesrpectives.* New York, Columbia University Press.

VALTCHINOVA, Galia I.

2007 From Postsocialist Religious Revival to a Socialist Seer and Vice Versa: The Remaking of Religion in Postsocialist Bulgaria. *Working Papers / Max Planck Institute for Social Anthropology* 98: 1–31.

WHITEHOUSE, Harvey

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

1996 Rites of Terror: Emotion, Metaphor and Memory in Melanesian Initiation Cults. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2. No. 2.: 703–715.

2000 *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity.* Oxford, Oxford University Press.

2004a *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission.* Walnut Creek, Altamira Press.

2004b Theorizing Religions Past. In Whitehouse, Harvey – Laidlaw, James (eds.): *Theorizing Religions Past. Archeology, History, and Cognition.* Walnut Creek – New York – Toronto – Oxford, Altamira Press, 215–232.

ZIMDARS-SWARTZ, Sandra L.

1991 *Encountering Mary: From La Salette to Medjugorje.* Princeton, NJ, Princeton University Press.

Kajári Gabriella

SPECIALISTÁK ÉS STRATÉGIÁK A GYIMESI IMAKULTÚRA ALAKULÁSÁBAN

BEVEZETÉS

Tanulmányomban[1] a vallási specialisták, ezen belül a *doktrinális* és a *helyi vallás* között sok esetben közvetítőként[2] működő népi specialisták gyimesi reprezentánsaival foglalkozom, a paraliturgia azon szervezőegyéniségeivel, akik átlag feletti imatudásuk révén környezetüknek különféle szolgáltatásokat képesek nyújtani, a helyi igények kielégítésével hozzájárulnak a tradíciók fennmaradásához, ugyanakkor nyitottak kulturális tőkéjük, orális és írott imakészletük külső forrásokból történő gyarapítására is.

A szakirodalmi meghatározás szerint „a népi specialista átlagon felüli szinten ismeri, gyakorolja, őrzi, olykor átalakítja, aktualizálja, modernizálja, továbbfejleszti a lokális hagyományt, olykor pedig hagyomány nélküli újítást léptet érvénybe."[3] A címben jobb híján szereplő specialista terminust tág értelemben használom, a gyimesi imakultúra[4] összetettsége és heterogenitása[5] alapján indokoltnak tartom, hogy ne csak a népi

[1] Kutatásomat 2009 és 2010 folyamán végeztem Gyimesközéplokon, Hidegségen és kiegészítő jelleggel Gyimesbükkön a *Néphit, vallás és vallásos folklór Gyimesben* című Gyimesközéplok vallási életét feltáró K49175., majd a K78253. számú OTKA-programok keretében.

[2] Hangsúlyozni kell, hogy ennek a közvetítő szerepnek a megléte nem azt jelenti, hogy a doktrinális és attól eltérő hagyományok (nevezzük akár népi vallásnak, kishagyománynak vagy megélt, vernakuláris vallásnak) szétválaszthatóak lennének, ahogy azt a magyar néprajzkutatás feltételezte és gyakran feltételezi még ma is (Hesz 2008, 18–21).

[3] Keszeg 2010.

[4] A néprajzkutatás részéről eddig a legnagyobb figyelem a Gyimesben ma már csak szórványosan gyűjthető archaikus ima műfajára irányult. Az évtizedek során számos kutató publikált és elemzett Gyimesből való archaikus imákat. (Lásd például Erdélyi 1976; Salamon 1987; Székely 1995; Tánczos 1995; Harangozó 1998; Takács 2001.) A huszonnegyedik óra effektus hatása alatt álló kutatás eddig reflektálatlanul hagyta a gyimesi imakultúra egyéni és közösségi ágenseit, így például a laikus vallásos társulatok működését. Az imakultúrát befolyásoló jelenkori tendenciák is feltárásra várnak még. Gyimesben is fellelhetők azok a „modern alternatív devóciók", melyek az utolsó idők eljöveteléről szóló üzenetek, próféciák terjesztésével a modernizált katolikus egyházzal szemben a II. vatikáni zsinat előtti fundamentalista szellemiséghez való visszakanyarodást jelentik (Margry 2004, 212). A gyimesi rózsafüzér-társulati tagoknak egy része rendelkezik például Szőkefalváról származó brosúrákkal, a 2010 nyarán, Gyimesbükkön megtartott Mária Iskolában pedig *Pio atya üzenete* című apokaliptikus jövendölés xeroxált példányait osztogatták a helyi szervezők a résztvevőknek. Valójában Gyimesben mindez nem tekinthető visszakanyarodásnak, itt kontinuusan jelen voltak, vannak az apokaliptikus jövendölésekről szóló ponyvanyomtatványok, melyeket Lengyel Ágnes a 20. század végén átalakuló ájtatos irodalom új típusú szakrális szövegeinek nevez (Lengyel 2005, 77).

[5] Hesz Ágnesnek a gyimesi lélek- és túlvilágképzetekre vonatkozó megállapítása, miszerint a kü-

vallásosság klasszikus paraszti specialistáira (pl. búcsúvezető, szentember, előénekes, előimádkozó) és kiemelkedő vallásszervező egyéniségeire használjam a kifejezést, hanem kiterjesszem azt az imádságok nyilvános végzése révén a helyi vallási életben különböző szintű szerepeket vállaló egyének szélesebb spektrumára. Bár jelentős a funkciójuk, de jelen tanulmányban mégsem térek ki az itt mérvadó hivatalos – római katolikus és ortodox – vallások specialistáinak ilyen irányú szerepére, jelesül a helyi plébánosok miseszolgálatára, és a már több néprajzkutató[6] által vizsgált román papok és ortodox szerzetesek (kalugerek) által nyújtott mágikus (divinációs, gyógyító vagy rontó) célú ima- és miseszolgálatára. A bemutatásra kerülő specialisták gyakorlatának, működési stratégiájának elemzése révén betekintés nyerhető a helyiek imádkozással kapcsolatos attitűdjébe, az imádsággal szemben támasztott elvárásaik alakulásába, az imádkozás máig létező sokrétű funkciójába és társadalmi közegébe, a gyimesi helyi vallás és a helyi egyházi irányítás kapcsolatának alakulásába.

Elsősorban a római katolikus vallású gyimesközéploki és hidegségi – az esetek jelentős részében a helyi rózsafüzér-társulathoz is szorosan, csoportvezetőként vagy társulati tagként kötődő – imádságos egyéneknek a halállal, halotti szokásokkal összefüggő szerepére fókuszálok. Ám mivel a lokális-regionális imakultúrát átható mechanizmusokról a jelenkori, illetve a helyiek emlékezetében máig élő kiemelkedő, fokozottan specializálódott egyéniségek nélkül nem lehetne teljesebb képet kapni, ezért rájuk is kitérek anélkül, hogy az egyéniségkutatás szintjére emelném az elemzést.

A VALLÁSI ÖNELLÁTÁS FOKOZATAI A GYIMESI IMAÉLETBEN

A népnyelvből átvett *szentember* kifejezés Bálint Sándor révén vált a magyar vallási néprajz kedvelt terminusává. Ez a sokoldalú specialista (orvos, remete, költő, szertartásmester) a paphiány miatt kialakult licenciátusi hagyományt is magába ötvözte, így a vallási önellátást is szolgálta a közösségi kultúra megőrzése és megújítása mellett.[7] Gyimesben hagyományosan nagy jelentősége lehetett ennek a fajta vallási önellátásnak[8] és a licenciátusok, deákok szellemi utódaiként működő vallási specialistáknak,

lönféle hagyományok között ingadozó helyieknek e kérdésekben nincsenek egységes képzeteik (Hesz 2008, 25). Az imádkozással kapcsolatos attitűdök és gyakorlatok esetében közösségi és egyéni szinten is megfigyelhető a sokféleség, s gyakran az ellentmondásosság. Az imarepertoárok heterogén jellege (mely a gyimesinél még fokozottabban jellemzi a moldvai imakészleteket) amellett, hogy nem kedvez az általánosító következtetések megfogalmazásának, Tánczos Vilmos szerint az identitástudat zavarairól is árulkodhat (Tánczos 2001, 248).

6 Lásd bővebben például Keszeg 1999, 56–67; Czégényi 1999, 29–43; Pócs 2001, 419–459; Gagyi 2007, 9–22; Peti 2007, 227–243.

7 Barna 1998, 28–29.

8 A terminust eredetileg olyan pap nélkül maradt közösségek esetében használta Bálint Sándor,

hiszen a területet sokáig gyér pasztorizáció jellemezte. Az első római katolikus templom (kontumáci templom) a Gyimesekben eredetileg nem is a csángóknak, hanem a határállomás tisztviselőinek épült 1782-ben a mai Gyimesbükk szélén. A gyimesközéplokiak és felsőlokiak őseinek, a gyimeslokiaknak csak 1853-ra, nem kevés konfliktus árán sikerült elérni az egyházi önállósodást, és saját templomot építeni.[9]

A „szakrális táj besűrűsödése" a jelenben is zajló folyamat, 2006-ban Gyimesközéplok filiájából önálló egyházközséggé lépett elő Hidegség, és az addigi két[10] hidegségi templom mellett egy fűrészüzemből átalakított imaház is megkezdte a működését, ezáltal Hidegségen is megnőtt a misék száma, és csökkent az addig Gyimesközéplokon is szolgálatot teljesítő plébános leterheltsége. A helyiek visszaemlékezései szerint amíg nem volt minden vasárnap mise, a hidegségi temetőnél lévő Bezsán kápolnánál gyűltek össze vasárnap délutánonként vecsernyére, hogy közösen imádkozzanak, ezeken a paraliturgikus ima-összejöveteleken is fontos szerep hárult a vallási specialistákra.

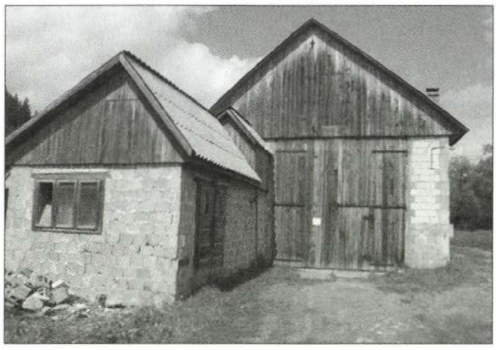
A saját magukban végzett imádkozás fontossága mellett a gyimesiek számára alapvető volt a közös imádkozás is, és az ennek vezetését felvállaló személyt egyesek ma is a pap helyetteseként értékelik:

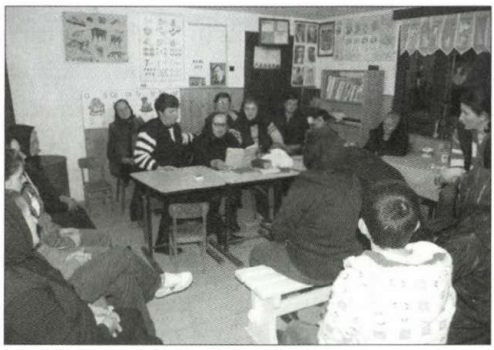
Jobban lehet imádkozni, ha egyedül van az ember?
a: Hát.
b: Hát az biztos jobban.

amelyekben püspöki engedéllyel működő, bizonyos mértékig írástudó *szárazpapok* vezették a vallási életet. (Barna 1998, 29.) A 17. század végétől benépesülő Gyimesekben kezdetben mindez még extrémebb formát öltött, Kostelek gyimesi szórványtelepülésen például a 19. század végéig pap hiányában saját maguk temették a halottat, a családfő töltötte be a pap szerepét, és a 23 km-re lévő Csíkszépvízig kellett gyalogolni annak, aki római katolikus misét akart hallgatni. (Takács 2001, 71, 83.) A gyimesieknek a vallási önellátásra és a kontemplatív imaéletre való fokozott igényére utalt például az archaikus imák egykori gazdagsága (amelyek záradékuk szerint az imát naponta elvégzőnek gyónás nélkül is biztosítják az üdvözülést). Az sem véletlen, hogy az 1832-től pápai jóváhagyással működő laikus vallási társulat, az *Élő Rózsafüzér* a gyimesbükki Historia Domus szerint viszonylag gyorsan, már az 1860-as évekre meg tudott honosodni. A három gyimesi település közül legkésőbb egyházmegyét alapító Gyimesfelsőlokon a társulat 1897-ben alakult meg, 5 „tízesből", vagyis társulati csoportból állt, melyből kettőt férfi vezetett. (Székely 1995, 12.) A társulati csoportokat, más néven *koszorú*kat eredetileg 15 személy alkotta, a világosság rózsafüzérének 2004-es bevezetése óta 20 tagból állnak. A tagok vállalják, hogy naponta elmondanak egy tizedet (10 *Üdvözlégy*et) a rózsafüzérből, és az imafüzérbe belefoglalják az adott hónapban nekik kiosztott titkot, melyben Jézus életének fontos mozzanatairól elmélkednek. A négyféle olvasó *(fájdalmas, dicsőséges, örvendetes* és *világosság)* 5-5 *titká*t naponta elvégezik a tagok, és ezzel az imákból összeálló jelképes rózsakoszorút fonnak Szűz Máriának.

9 Bárth 2006, 45–49.

10 A Hidegséghez tartozó Bánd-patakon és Bükkhavason található templomok egykor kisebb kápolnák voltak, melyek megnagyobbítását a jelenleg már egyházmegyeileg különálló Hidegségen, a nyolcvanas évek közepétől 2006-ig pedig Gyimesközéplokon és Hidegségen is szolgáló plébános, Szilveszter Imre szorgalmazta és érte el.





Balra: Imaház Hidegségen. 2010, Hidegség, Gyimesközéplok, Kajári Gabriella felvétele
Jobbra: Egy rózsafüzér-társulat vezető által vezetett nagyböjti imádkozó a kápolna-pataki iskolában. 2010, Hidegség, Gyimesközéplok, Kajári Gabriella felvétele

a: Jobban figyel, de az Úr es aszondta, ahol ketten, kettő van, ott én is ott vagyok. [...] Akkor egy felvállalja a szerepit, hogy előre mondja, a hívek válaszolnak, a többiek válaszolnak. Például az Üdvöz Miatyánkot, vagy na, a rózsafüzérnél is, ott egy felvállalja a pap szerep, ott ő a pap. Mondja a rózsafüzérnek az elejit, s utána a hívek mondják a többit.[11]

Az átlagnál elmélyültebb imaéletet élő, a helyi vallási életben szervező egyéniségként működő személyeket Gyimesben nem jelölik egységes terminussal, inkább saját nevük, vagy az általuk nyújtott szolgáltatás szerint – például *imádkozóasszony*ként, nagy *imádkozó fehérnép*ként – emlegetik őket. Terepmunkám során ritkán hallottam, hogy a gyimesiek szentembernek vagy szentasszonynak hívták volna őket, viszont több narratívum[12] is arról tanúskodott, hogy egy bizonyos szint fölött már kritikus megjegyzéseket tesznek a túlzottan imádságos személyekre. Az utolsó Hidegségen működő férfi rózsafüzér társulatvezetőt például *Imádkozó Bálint*ként,[13] az egyik gyimesközéploki rózsafüzér társulati vezetőnőt, aki halotti imádkozókban is rend-

[11] Hidegség, 55 éves férfi (a) és 77 éves nő (b). Etikai okokból csak a gyűjtés helyét, az interjúalanyok nemét és életkorát jelölöm.

[12] Számos panasznarratívumot hallottam imádságos életet élőktől arról, hogy környezetükben megszólták, csúfolták, őket, mert látványosan ájtatos életet folytattak, sokat jártak misére. A kritizálók szemszögéből nézve az ilyen egyén ugyan „szentnek tartja magát", de saját példájával nem ezt igazolja, tehát képmutató: „Az es egy olyan lelkileg izé ember vót, hogy a rosszat tudta tenni. *Lelkileg milyen volt?* Az az imádkozó az lelkileg is olyan kéne legyen, hogy ő példát mutasson, de ő es sokszor a testvéreivel felveszett." (Hidegség, 62 éves nő.)
Valószínűleg a templomi prédikációknak is szerepe lehet abban, hogy több esetben hivatkoztak a helyiek a „szent emberek" kritizálásakor a farizeusokról szóló példabeszédekre.

[13] Vele kapcsolatban a szent jelző használata ambivalens, pozitív értelemben is szerepelt: „Hát az egy olyan szent ember vót, hogy az rózsafüzért vezetett, akkor így a háznál énekelt, az elhordozta a titkokot, s oda régen jártak, hogy nála cserélték meg, akkor imádkozó vót [...] Bálint, ő egy imádkozóember vót." (Hidegség, 60 éves nő.)

szeresen szerepel előimádkozóként, pedig *szukapap*ként,[14] az őt rendszerint kísérő előénekest *kántor*ként is emlegették. Mindez a szekularizáció hatása mellett a vallási specialisták helyi szintű legitimációjának, presztízsének kérdésessé válására, esetleges marginalizációjára utal.[15]

Ha a vallási önellátás fogalmát tágabban értelmezzük, akkor elmondható, hogy a gyimesiek nemcsak a specialistákra hagyatkoznak saját maguk, valamint élő és elhunyt hozzátartozóik *helyes életvitelének* és lelki üdvösségének előmozdítása érdekében, hanem minden kínálkozó lehetőséget megragadnak, egész arzenált vonultatnak fel céljaik elérésére. Az imádkozás,[16] a misefizetés, az alamizsna adása, melynek fejében az alamizsnát kapó imádkozik a halottért, mindezek segítik a meghalt lelkének túlvilági útját, kiszabadulását a tisztítótűzből.[17] A halottakért való imádkozást a legtöbben saját halálukig kötelességüknek érzik:

> Felajánlom az egészségemért, s még az elmémér, hogy ebbe a korba Jóisten tartsa meg az elmémet, hogy még tudjak magamról gondoskodni, imádkozni a halottjaimér,

[14] Az imádkozón általában nem vesz részt a plébános, az imádkozást előimádkozók, ma már kizárólag asszonyok vezetik. A vallási élet szekularizálódásának jele, hogy a paraliturgikus vallási élet szervezése kutatásom helyszínén lényegében teljesen az asszonyok kezébe került, feminizálódott, a férfiak már nem vállalják ezt a szerepet, mára eltűntek a férfi vallási specialisták, és lassan az emlékük is elenyészik. Hasonló változást élhetett meg a Bálint Sándor által bemutatott szentember, Orosz István is (1838–1922), akitől időskorára főleg az asszonyok vették át a vallási élet szervezését a szülőfalujában. (Barna 1998, 30.) Gyimesbükkön néhány éve tudatosan próbálnak fellépni e tendencia ellen, külön férfi rózsafüzér-társulati csoportokat szerveznek, melyek élén férfi vezetők állnak.

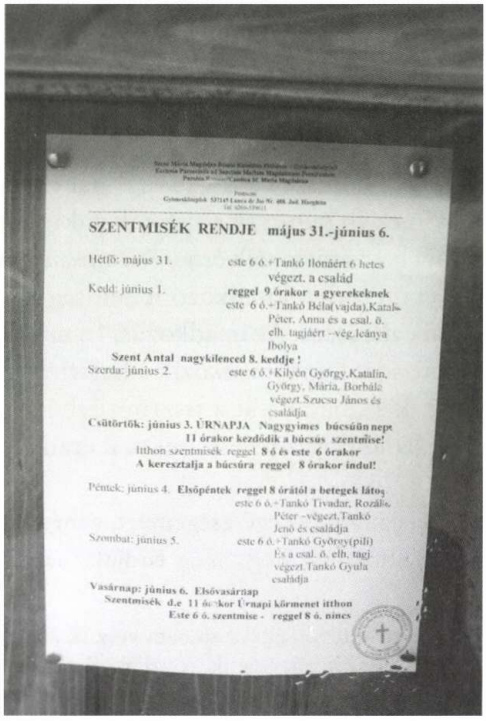
[15] Ennek egy érdekes moldvai párhuzama Jánó Ilona, a lészpedi „szent leján" esete, akit a magyar vallásos társulatok és a vallásos sajtó is nagy tisztelettel övezett, kulcsadatközlőként kézről-kézre adott, miközben saját közösségében többen deviánsnak bélyegezték, saját bevallása szerint is csúfolták. (Peti 2007, 165.) A hivatásos vallási specialista, így például a moldvai csángók által szentként tisztelt pap esetében is kimutathatók már a deszakralizálódásra, státusveszteségre utaló jelek. (Kinda 2007, 136.) Gyimesi terepmunkám idején ennek markáns megnyilvánulása volt, hogy a középloki plébános néhány év szolgálatot követően egy másik egyházközségbe kérte az áthelyezését, miután konfliktusba keveredett egyes helyi érdekkörökkel.

[16] Szinte üzleti jellegű imák jellemzik a népi vallásosságot, az imádság a közbenjárás eszköze, a hálaadó és dicsőítő imák inkább a hivatalos vallásosságban jellemzőek (Mohay 2008, 45).

[17] Hesz Ágnes Hidegségen végzett kutatása szerint ez az elképzelés sem kizárólagos, hanem csak a helyiek fejében élő lehetséges forgatókönyvek egyike. A római katolikus purgatórium-tan szerint a halál pillanatában a lélek egyből különítéletben részesül, majd tisztítótűzbe kerül, az itt szenvedéssel töltött idő egyénfüggő, a halott elkövetett bűnei, jó cselekedetei és az élő hozzátartozói által érte felajánlott imák, a bűnei bocsánatáért könyörgő misék és alamizsna mennyisége szabja meg. Egyéb hidegségi elképzelések szerint pedig a halál után hat hétig vezekel a lélek a purgatóriumban, és ezt követően részesül ítéletben, az élők a hathetes misével segíthetik a halott feloldozását, de ez nem automatikusan következik be, a lélek a tisztítótűzből az ítéletnek megfelelően jut a mennybe vagy a pokolba. Még tovább árnyalja a helyzetet, hogy a helyi vallásra is ható, koronként és iskolánként változó ortodox tanítások némelyike szerint nem egyértelmű, hogy az élők befolyásolni tudják a halott üdvözülését (Hesz 2008, 57–61).

gyermekeimér, saját magunkért. Ezekvel köteles vagyok, kik tőlem várnak, ki tudja, hányan várnak imádságot.[18]

Kimondatlan stratégiaként, hosszabb távú befektetésként is felfogható, ahogy a lelkeket szabadító élők a saját üdvözülésük érdekében is cselekszenek, hiszen a már kiszabadult lelkek a mennybe jutva az értük imádkozók, adakozók közbenjárói lesznek.[19] A halottakért történő gyakori misefizetés mellett az aktívabb imádságos életet élő gyimesiek ebből a célból készek mindig újabb – funkcionálisan az archaikus imádságokkal rokonítható, de az egyház által jóváhagyott – imákkal bővíteni imarepertoárjukat (amelyek különféle ígéreteket tartalmaznak, például a tisztítótűzben szenvedő hozzátartozók kiszabadításának lehetőségét):


SZENTMISÉK RENDJE május 31.-június 6.

Hétfő: május 31. este 6 ó.+Tankó Ilonáért 6 hetes végezt. a család

Kedd: június 1. reggel 9 órakor a gyerekeknek este 6 ó.+Tankó Béla(vajda),Katalin, Péter, Anna és a csal. ő. elh. tagjáért –vég.leánya Ibolya

Szent Antal nagykilenced 8. keddje !

Szerda: június 2. este 6 ó.+Kilyén György,Katalin, György, Mária, Borbála végezt.Szucsu János és családja

Csütörtök: június 3. ÚRNAPJA Nagygyimes búcsúün nepe 11 órakor kezdődik a búcsús szentmise! Itthon szentmisék reggel 8 ó és este 6 órakor A keresztalja a búcsúra reggel 8 órakor indul!

Péntek: június 4. Elsőpéntek reggel 8 órától a betegek látog. este 6 ó.+Tankó Tivadar, Rozália, Péter –végezt.Tankó Jenő és családja

Szombat: június 5. este 6 ó.+Tankó György(pili) és a csal. ő. elh. tagj. végezt.Tankó Gyula családja

Vasárnap: június 6. Elsővasárnap Szentmisék d.e 11 órakor Úrnapi körmenet itthon Este 6 ó. szentmise - reggel 8 ó. nincs

A gyimesközéploki Mária Magdolna plébániatemplom miserendje, rajta azoknak a halottaknak a neve, akikért misét fizettek a hozzátartozók. 2010, Hidegség, Gyimesközéplok, Kajári Gabriella felvétele

Nekem van egy olyan imakönyvem, hogy egy évig kell mondani 15 Miatyánkot,[20] s 15 Üdvözletet minden nap. S akkor van

[18] Gyimesközéplok, 82 éves nő.

[19] A halottakért mondott közbenjáró ima hathatósságába vetett hit a római katolikusok körében elterjedt nézetnek mondható. A közeli Csíkkarcfalván és Csíkjenőfalván is számítanak rá, hogy a tisztítótűzből szabadult halott rokonok viszonozni fogják majd az értük mondott imákat, ha szükség lesz rá, „átadnak a tartalékból". (Jankus 2001, 170.)

[20] A Jézus által Szent Brigittának kinyilatkoztatott nagy erejű imádságról van szó, mely a Jézust érő ostorcsapások számával és a szent sebek tiszteletével függ össze. Az 1740 óta pápai engedéllyel terjedő ima végzéséhez 21 ígéret fűződik, ezek között szerepel például az is, hogy az imádságot végző rokonságából 15 lélek kiszabadul a tisztítótűzből, 15 bűnös lélek pedig megtér (Lengyel 2003, 248–249). Ez a ponyva-ima kontinuusan jelen van a gyimesiek körében, régi imafüzetekben is megtalálható és a közelmúltban a szőkefalvi zarándoklatok révén is terjed. A nyomtatott imabrosúrák növekvő presztízsére, és az imagyakorlatoknak az egyén életében betöltött hol passzívabb, hol élőbb jelenlétére utal például, hogy volt olyan imádkozóasszony, akinek lánya régen lemásolta az alább bemutatásra kerülő specialista, Póra Sándor imafüzetéből ezt az imát, majd mivel ők ezt nem végezték, megfeledkeztek róla. Amikor évtizedekkel később újra hallottak a nagyerejű imagyakorlatról egy zarándoklaton, csak nagy utánjárás árán tudtak hozzájutni a nyomtatott változatához. Mikor beszélgetőtársammal együtt átnéztük a régi imafüzeteit, akkor döbbent rá, hogy mindvégig megvolt neki kéziratban ez az imádság.

ima közbe, mert Jézust kérdezte egy apáca, hogy mennyi ütést, ostorcsapást kapott a kínzása alatt. Há mondja, hogy mennyit, csak én se tudom a számot most megmondani, hanem egy évig, ha minden nap elmondod a 15 Miatyánkot, 15 Üdvözletet, akkor lesz annyi Miatyánk belőle egy év alatt, ahány ostorcsapást ő kapott. Hogy aki azt elvégzi, hát a családját kimenti a tűzből, s nem tudom, a rokonságot igen. Na de hát én hat éve, hogy mondom. Én aztán arra gondoltam, hogy én amíg élek, s eszem lesz, mondom. S akkor van még abba a kicsi könyvbe 7 Miatyánk, 7 Üdvözlet, s azt 12 évig kéne mondani,[21] de így írja, hogyha békövetkezik a halálod, akkor Jézus úgy veszi, mintha elvégezted vóna. Na ezt a kettőt hat éve minden áldott nap elmondom.[22]

IMÁDKOZÁS MINT ÉLETSTRATÉGIA

A népi specialisták egyik lényeges, bár nem kötelező ismérve, hogy tudásuk bevételi forrást jelenthet számukra. A szakirodalmi párhuzamok alapján elmondható, hogy a honorálás módját, mértékét az ismertség, a helyben elérhető specialisták mennyisége, az általuk nyújtott szolgáltatás minősége mellett nagyban befolyásolhatják az illető anyagi körülményei, élelmessége, és az egyház helyi képviselőjének hozzáállása is.

A 20. század első felében tevékenykedett csíkszentdomokosi *mondóasszony* (halottlátó), Kristály Erzsébet, aki gyakran rendelt a halottakért imádkozást vagy misefizetést, szolgáltatásának nem volt szabott ára, a kliensek döntötték el, adnak-e valamit neki.[23] A csíkszenttamási masszírozóasszony, a betegeiért imákat is végző Imets Anna sem kért pénzt a gyógyításért, a legjobban annak örül, ha azt mondják, „Isten fizesse meg", ennek ellenére szinte mindenki adott neki pénzt vagy ajándékot.[24] Az Udvarhely megyei Kápolnásfaluban unikális módon még az 1980-as években is kizárólag férfiak vezették a kivételesen hosszú, 5–6 órát is eltartó virrasztást, fizetséget nem fogadtak el, csak „kínálást".[25] A kárpátaljai Visken a reformátusoknál a háznál történő virrasztóban csak magukban imádkoztak a résztvevők, a közös éneklést a *diktálók*, férfihalott esetében férfiak vezették, régebben csak tiszteletből, keresztény kötelességből, később viszont már meghívásra és honorárium fejében.[26]

[21] Az előbbi, Szent Brigittának kinyilatkoztatott imádság egy változata, aki elvégzi, egy hónappal halála előtt megtudja halála napját. (Lengyel 2003, 249.) Egyik interjúalanyom édesapja a legnagyobb titokban végezte ezt az imát, és ez csak halála után derült ki, amikor megtalálták a zsebében amulettként mindig magával hordott imaszöveget.

[22] Gyimesközéplok, 71 éves nő.

[23] Jankus 2001, 142.

[24] Mondok 2001, 250.

[25] Ullmann 1986, 482, 486.

[26] P. Lator 2005, 139.

Eltérést mutat a felsorolt példáktól az 1973-ban elhunyt, Zala megyei, ferencvárvölgyi előimádkozó, Nagy Ádám esete. Postásként szerzett keresetét előimádkozóként egészítette ki, a virrasztóba a gyászoló család meghívására ment, és előre egyeztetett – hosszabb vagy rövidebb ideig tartó – imaszolgáltatást nyújtott, pénzért vagy adományért *szándékra* (valamilyen speciális célért) is vállalt imádkozást a templomban, Mindenszentekkor pedig a halottakért végzett imákkal jutott bevételhez.[27]

Az imádkozásra szakosodott népi specialista kategóriájához Gyimesben talán az a személy állt a legközelebb, aki ma már példa nélkülinek[28] számítana, hiszen férfi létére előimádkozóként is tevékenykedett, és akinek a helyi kéziratos ének- és imafüzetek számbavétele során bukkantam a nyomára. A Gyimesbükkhöz tartozó Rakottyáson élő, de hidegségi születésű, és a hidegségi Szalomás-patakához anyaági rokonsága révén kötődő, oda rendszeresen közös paraliturgikus imaalkalmakra (halotti imádkozók, nagyböjti és adventi házi ájtatosságok) járó férfit Póra Sándornak hívták, 1923-ban született, és rokonai elmondása szerint a kilencvenes évek közepén halt meg. Specializált tudására utalhat az is, hogy a csíki népi vallásosság gyimesbükki származású kutatója, Székely László a *Csíki áhitat* című vallási néprajzi monográfiájában a 11 gyimesi adatközlő között Póra Sándort[29] is szerepeltette.

Alakja meglehetősen ambivalensnek és a helyi vallási specialistákat illetően atipikusnak tekinthető, a még felgyűjthető, több ponton ellentmondásos[30] visszaemlékezések alapján nem lehet pontosan rekonstruálni. Az elmondottakból egy bizonytalan egzisztenciáját fokozott imaéletével és speciális imarepertoárral kompenzálni próbáló ember képe bontakozik ki. Szintén rakottyási születésű, de Hidegségen élő rokona elmondása szerint Póra Sándor római katolikus édesanyja Rakottyásra ment férjhez egy görög katolikus férfihoz, de nem váltott vallást, és korán meg is özvegyült, mivel

[27] Petánovics 1998, 79–80.

[28] A helyi rózsafüzér-társulatról is elmondható, hogy mára lényegében feminizálódott. Középkon és Hidegségen mára elenyészőnek mondható a társulatban lévő férfiak száma, arányuk 5-7%-ra tehető, inkább az idősebb korosztályból, vagy a társulatvezető közvetlen családtagjai közül kerülnek ki, de gyakran ezt sem sikerül elérni. Azoknál a vezetőknél vannak jelen az átlagnál magasabb arányban a férfiak, akik jelentősebb társadalmi tőkével, vagy presztízzsel rendelkeznek, szűkebb környezetükben képesek nagyobb aktivitást kifejteni és bevonzani a fiatalabb női tagokat, és esetleg ezek férjét is.

[29] 1979-es gyűjtése alapján Székely László Póra Sándortól „A fényes nap immár lenyugodott..." kezdetű esti éneket, a „Reggel, ha felébredek..." kezdetű éneket, egy Márton Áron püspök gyermekkoráról szóló memorátot, egy Máriát ébresztő nagypénteki éneket, a *keresztútja* 12. stációját követő könyörgést és egy Szűz Mária fogantatásáról szóló apokrif legendát közölt (Székely 1995, 17–18, 25, 73–74, 158–160, 169, 222). Tánczos Vilmos adatközlői között is megtaláljuk a nevét, a paphiány miatt a felkelő napnak gyónó gyimesi csángókról közöl értékes adatot (Tánczos 2001, 61).

[30] Egyes, nem rokonaitól származó visszaemlékezések szerint szerelemgyermek volt, züllött fiatalkora után tért meg, miután Jézustól elhívást kapott az imádságos életre. Többen – feltehetően rakottyási származásából kiindulva – állították róla, hogy ortodox vallású volt.

férje egy éjjel a kocsmából hazafelé részegen megfagyott.[31] Póra Sándor édesanyjával élt kettesben Rakottyáson, önállóan nem gazdálkodtak, birtokrészüket a rokonokra íratták, anyja fiútestvére és annak családja a közelükben lakott és segítette őket fával, élelemmel, munkával.

Az iskolában tizenkét osztályt végzett, soha nem nősült meg, pap akart lenni,[32] de kulák származása miatt erre nem volt módja, viszont közel másfél évtizedig járt kisegítő kántorként a főként ortodox románok lakta Lóvészre és Bükklokára, ahol román nyelven imádkozott. Ebből az aspektusból teljességgel érthető, hogy több visszaemlékező is hangsúlyozta, Póra Sándor imádsága mennyire erős, vagyis hatásos volt. A gyimesiek körében is általánosnak mondható nézet, hogy az ortodox papok miséje, imája erősebb, mivel többet imádkoznak, önmegtartóztatóbb életet élnek; bár a helyi katolikus plébános ezt rosszallja, ezért nyilvánosan leplezik, tagadják.

Több imát és éneket is örökölt édesanyjától, az 1894-ben[33] Hidegségen, Szalomáson született Tankó Vilma Jájitól, aki szintén elismert imádkozóasszony hírében állt, és presztízsét többek között azzal is megalapozta, hogy a halotti imádkozóban „ő nem hordozta az imakönyvet, ő fejtől elmondta a *stációkat*",[34] a *keresztútját*.

> Ez egy borzasztó, borzasztó, rettenetes nagy imádkozó fehérnép vót, ő csak a csíksomlyói búcsút negyvenkétszer járta meg Rakottyásból gyalog.[35]

[31] Póra Sándor általában anyja női felmenőit jelölte meg imatudása forrásaként, édesapjával kapcsolatban csak a vallástalanságot hangsúlyozta: „Ezt az esti éneket az édesanyám anyjától tanultam, úgy hítták, hogy Csillag Borbála »Vándor«, s aztán úgy egymás között [nagy]anyámtól maradt édesanyámra; édesanyám engem is megtanított rá; annyira szerettem, hogy gyermekkoromban az ágyam fölött e le volt írva, s minden este elénekeltem, úgy, hogy édesapám ne tudja, mert ő nem nagyon óhajtotta ezt a sok vallásosságot." (Székely 1995, 340.)

[32] „Ő mindig, hogy írjon, olvasson. Rengeteg imádságot tudott. [...] Mindig papnak készült. Egy olyan okos, tudós, gyönyörűt tudott írni, hát úgy írt, hogy így, mind a nyomtatott betűt, különkülön, s összehozva, s minden." (Hidegség, 55 éves nő.)

[33] Székely 1995, 339.

[34] Általában a gyimesi imádkozóasszonyok saját kéziratos énekfüzetüket nézve végzik a halotti imádkozón mindig szereplő keresztútját, akkor is, ha már fejből tudják a szöveget: „Eleget tudod, de muszáj olvasd, mer meen el az eszed. Úgy elmeen. Egyedül tudom, s elmeen az eszem, na sokszor a Hiszekegybe is úgy belébolondulok..." (Gyimesközéplok, 71 éves nő.) A zoborvidéki virrasztókban is hasonló gyakorlatot követtek, a kívülről tudott szövegeket is olvasták, a dallamot viszont a szájhagyomány őrizte (Czövek 2002, 35).

A moldvai Pusztinában és Klézsén a kilencvenes évek elején, miután a római katolikus plébános nem engedte, hogy a deák magyar nyelven imádkozzon a virrasztáson, a helyi előénekes asszonyok vezették a zsoltározást füzetből (Virt 2001, 50–53). Virt zsoltározásnak nevezi a virrasztáson történő imádkozást és éneklést.

[35] Hidegség, 55 éves nő.

Édesanyjának nemcsak az élete, de a halálát[36] követő jelenség is rendkívülinek[37] számított, és szintén emlékezetessé tette alakját:

Lehet tudni, hogy ő miért lett ennyire nagy imádkozó?
a: Hát igen. Neki a szülei es ilyenek vótak. S az egy rettenetes nagy jel vót, amikor meghalt. Édesapám kihívott első nap, mikor meghalt. Akkor nekünk utánunk küldtek, nekünk nem vót ez a sok telefon, mind most például, hogy van. Azt mondták, hogy meghalt, s akkor mi szekérre fogtunk, s felmentünk, s aztán este, ahogy besötétedett, akkor egy olyan kicsi madár. [...] S akkor aszondja édesapám, hogy akartok-e csodát látni. S mondom, igen, mért. Ugye akkor már férjnél vótam jőve. S egy kicsi madár. (b: Az nem madár, egy fehér galamb.) Vaj egy fehér galamb rászállott az ablak tokjára kinn, s ott vót végig, s napközbe felszállott, me akkor má villany vót, a villanydrótra, s ottegyen ült, s amikor a harmadik nap, hogy eltemetődött úgy végig repdesdett addig, amíg a temetőbe kivivődött, s mikor eltemetődött, csak akkor ment el.
Az az ő lelke?
Az ő lelke, ez biztosan az kellett hogy legyen, mer ilyen nem es vót soha, nem es láttunk soha senkinél, senkinek, de nála igen. Hát egy csuda dolog vót. Egy borzasztó imá, hát úgy, hogy utolsó percen es, utolsó percen es aztán má öt perc, tíz perc, s ó, nem vót, s meghalt, s akkor is úgy imádkozott, hogy a hang úgy alig jött ki a száján, de akkor is az imádság a száján vót.[38]

Póra Sándor és édesanyja az átlagos gyimesi előimádkozókhoz képest nagyobb körben és intenzívebb szolgáltatást nyújtottak, Gyimes-szerte ismertek voltak, sokat jártak a különböző patakokon élő rokonaikhoz, ahol a háziak által megjelölt célokra – például elhunyt hozzátartozók lelkiüdvéért – felajánlott paraliturgikus imaalkalmakat vezettek. Mivel Póra Sándor nem hivatásos kántorként működött, nyugdíjban sem részesült, megélhetésének a rokonok segítsége mellett idős koráig fontos részét képezte az „imádkozókörútjaikon" kapott alamizsna vagy a halotti torokon való részvétel.

Hívták őket?
Nem es igen hívták, hanem ha ők meghallották, hogy valaki olyan meghalt, akkor ők jöttek. Nem vót olyan munkájuk, hogy le legyenek foglalva. Örökké mentek ketten. [...]

[36] Rokonai szerint 1988-ban halt meg.
[37] A hidegségiek többsége a lelket láthatatlannak tartja, de vannak, akik madár alakúnak képzelik el (Hesz 2008, 41). Csíki adatok szerint a halott lelke galamb alakjában kísérte a koporsót a temetőig, illetve a tiszta lelkek, például a meghalt kisbabáké jelent meg fehér galamb képében (Jankus 2001, 150).
[38] Hidegség, 55 éves nő (a) és férje (b).



A temetést követő tor a gyimesközéploki „Kiskultúrban". 2010, Hidegség, Gyimesközéplok, Kajári Gabriella felvétele

Ezért kaptak valamit? Illett adni valamit?

Hát adtak. Általába mindenki adott valamit. Inkább élelmet, ennivalót, ilyesmit adtak, mer tényleg szegény család vót. [...] S úgy es vót, hogy úgy eljöttek hónap elejin Rakottyásból, aztán csak egy hónap múlva kerültek vissza, mer ők aztán föl Gyimesig, ahol vót, ők mentek.

Akkor ebből éltek?

Ebből éltek. Mondjuk ilyen gyámoltalan család vót, na. Hogy így fejezzem ki. Ők ebbe beléélték vót magukat, s aztán meg vótak elégedve a sorsukkal, amennyit gyűtöttek az imádságér. [...] Úgy es vót, hogy az imádkozóból hazament mindenki, de ők ottmaradtak a halott mellett.[39]

VÁLTOZÓ ELVÁRÁSOK

A segédkántorként is tevékenykedő Póra Sándor személye átmenetet képezett a helyi népi vallási specialista és a hivatásos vallási specialista között. Habár nem tudta elérni a hivatalos kántori státust, de így is megpróbálta kamatoztatni tudását, és egzisztenciális stratégiája, valamint specializált tudása, román nyelvismerete révén a gyimesi imádkozóasszonyoknál tágabb interetnikus körben is képes volt imaszolgáltatást nyújtani.

Működésének utolsó évei a rendszerváltás utáni időre tehetők, állítólag még két bottal is eljárt imádkozni, és ekkor is az addigi stratégia szerint, a megszokott módon látta el szerepét, de a halotti imádkozóval szemben támasztott helyi igények ekkor már módosulni kezdtek.[40] Fontosabbá vált a helyes arányérzék például a halotti imádkozó imaprogramjának összeállításakor is, a specialistáknak oda kellett figyelniük arra, hogy a helyi igényeket kielégítsék, de ne húzzák tovább az indokoltnál az általában másfél-két óráig tartó imádkozót. Egyik imádkozóasszony ezzel kapcsolatban arról panaszkodott, hogy volt, aki nehezményezte a hosszadalmas – sok stációból álló –

[39] Gyimesközéplok, 68 éves nő.

[40] Az egyik jelenlévő így emlékezett vissza Póra Sándor és Imádkozó Bálint által vezetett imádkozóra: „Há addig imádkoztak vót ketten, hogy abból es aztán má nem bírtuk végit várni, s akkor még adtak szünetet, hogy aki akar szivarozni, s nem tudom mi, s lefékezték ők, hát úgy akarták biztos reggelig." (Gyimesközéplok, 71 éves nő.)

keresztúti ájtatosságot, ezért ő csak az egyik este szokta azt végezni a halott mellett, a másik este a rövidebb, de az előbbivel egyenértékű *keresztúti olvasót* mondja el.

A társulati élet jelenkori alakulása is befolyással van az imádkozóban szerepet vállaló specialistákra. A korábbiakhoz képest több társulati vezető kezdett működni, újabb társulatok alakultak, a helyi plébánosok is azt szorgalmazták, hogy többen vezessenek társulatot, és lehetőleg csak egy *koszorú*, azaz 20 ember tartozzon egy vezetőhöz. Mindennek eredményeképpen egy-egy imádkozóasszonynak már kisebb körzetben kell ellátni a feladatát, így megoszlanak a terhek. Ez a változás a heterogenitás irányába hat, többen vannak, és így többféle színvonalon állnak a potenciális specialisták. Könnyebben elérhetővé váltak, a szolgáltatást igénylőknek több lehetősége nyílik arra, hogy saját szempontjaiknak megfelelő, például szebben éneklő előimádkozót válasszanak. Mindezzel együtt alapvetően a territorialitás elve dominál, általában az vezeti az imádkozót, vagy azt hívják el, akinek a körzetébe tartozik a halottasház.

Nincs tudomásom olyan jelenlegi specialistáról Gyimesben, aki kimondottan imatudásából élne meg, a valódi ellenszolgáltatás mibenlétét is nehéz meghatározni, hiszen ez az esetek zömében szenzitív kérdésnek számít. A megkérdezettek többnyire kitérő választ adtak, vagy azt mondták, hogy az ilyenkor minden résztvevőnek *istennében*,[41] a halott lelki üdvéért osztogatott alamizsnán[42] (pálinka, és kalács) kívül semmit („még egy zsebkendőt se") nem fogadtak el az imaszolgáltatásért, hiszen ezt kötelességüknek érezték. Mások pedig csak a haláleset körül segédkezőknek ilyenkor szokásosan járó juttatásokat – egy szép kalácsot, fél liter pálinkát, törölközőt, fejkendőt, edénytörlőt – nevezték meg. A nagyobb ismertségnek örvendő társulati vezetőket jellemzően távolabbra is elhívják a gyászolók, ilyenkor telefonon történik a kapcsolatfelvétel, és akár autót is küldenek a távolabb lakó imádkozóasszonyért és az énekesért, az ő esetükben nem ritka, hogy pénzzel[43] is honorálni akarják az imaszolgáltatást, de állításuk szerint ezt sohasem fogadják el.

Egyetlen interjúalanyom beszélt nyíltan arról, hogy alkalmanként „megrendelésre" szokott betegekért imádkozni, ilyenkor hét napig minden nap ugyanabban az időpontban elmondja a betegért a *Fájdalmas Rózsafüzér*t, a *Mindenszentek litániáját* és a *Betegek imáját*. Ugyanezeket az imákat végzi saját egészségéért is, az imagyakor-

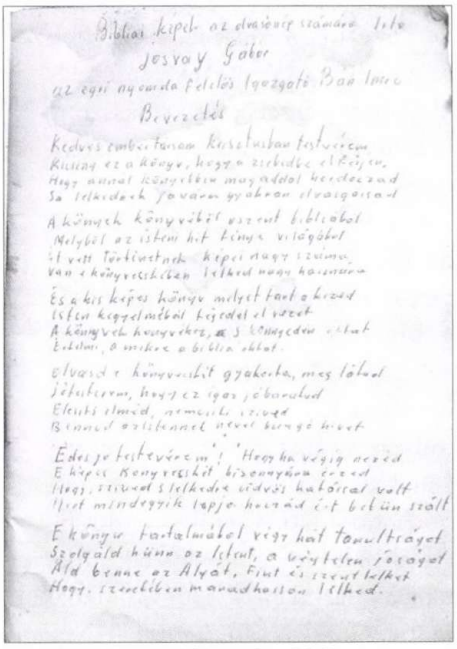
[41] 'Isten nevében'

[42] Rituális alkalmakkor az alamizsna tárgyát általában a hagyomány szabja meg, egyéb esetekben igyekeznek olyasmit adni a halottért, amit az különösen szeretett, ugyanis a halott személyiségével azonosítják a halál után tovább élő lelkét (Hesz 2008, 43). Ezzel magyarázta például nekem egy asszony, hogy miért éppen sört ittak az édesapja emlékére szervezett imádkozóban.

[43] A gyimesbükki ortodox temetés rítusában sokszor szerepet kap a pénz, például kendők sarkába helyezett pénzérméket adnak a temetésen segédkezőknek, de ezek csak jelképesen kis összegek, amiket a halottnak szánnak a túlvilági vám kifizetésére. Az ortodoxoktól eltérően a gyimesbükki katolikusok nem helyeznek pénzt a sírokra (Jankus 2008, 108).

lat pontos módját a fentebb már bemutatott Póra Sándortól tanulta meg, akitől kéziratos imafüzeteket is kapott.

> Ezt én nem dicsekvésből mondom, de nekem is szoknak adni az asszonyok, hogy a testvérem nagyon beteg, légy szíves imádkozz.
> *Itthon végzi?*
> Én itthon el szoktam végezni az imádságot, [...] azután jött a – Isten fizesse, hogy imádkoztál, mert meggyógyult a testvérem, pedig a doktorok Vásárhelyen lemondtak vót róla, s helyrejött. Tehát ehhez hit kell.
> [...]
> *Megkérdezhetem, ha beteg rokonért valaki szeretne magával imádkoztatni, az mit szokott adni?*
> Hát egy-egy 10 lejest.[44]
> *Ha halotthoz kell menni, vagy hívják imádkozni, ott adnak valamit?*
> Hát ott csak elemózsiát adnak, adnak egy fél kalácsot, fél liter pálinkát, pénzt ott nem szoktam elfogadni.[45]



Kéziratos énekfüzet első oldala. 2010, Hidegség, Gyimesközéplok, Kajári Gabriella felvétele

A SPECIALISTA SZEREP FELVÁLLALÁSA

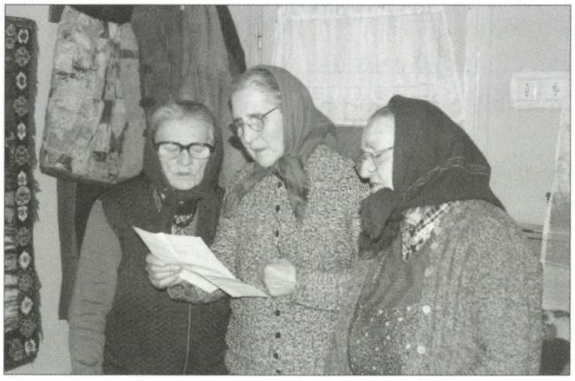
A helyi vallási élet szervező egyéniségeinél a szerepeket illetően átfedések figyelhetők meg.[46] Azt azért nem lehet kijelenteni, hogy kizárólag a rózsafüzér-társulati vezetőkre hárulna a halotti imádkozóban a közös imádkozás vezetése, de a kutatás során meg-

[44] Most kb. 650–700 forintnak megfelelő összeg. Ugyanekkora összeget adott egy hidegségi középiskolás lány a palánkai vásárban felkeresett ortodox apácának *szándékra* (elmondása szerint szerencséért) végzett misére. A lánynak a barátja szülei ajánlották ezt a megoldást, mikor az egyik tanára miatt nehézségei voltak az iskolában. A katolikus papnál többféle mise fizethető: 15 lejbe kerül a templomban nyilvánosan kihirdetett mise, ilyenkor a pap nyilvánosságra hozza, hogy ki és milyen halottjaiért kérte a misét, a csendes mise csak 10 lejbe kerül.

[45] Hidegség, 56 éves nő.

[46] A szerepek közötti átfedés máshol is jellemző, például a csíki rózsafüzér társulatoknak is nagy szerepe van a halottakkal kapcsolatos szokásokban, a tagok havonta tartott paraliturgikus imaalkalmaikon a jelenlévők és a háziak összes halottjáért felajánlják imáikat (Jankus 2001, 140). Kutatási terepemen mindez heterogénabb módon valósul meg, a társulatoknak csak egy elenyésző része gyűlik össze rendszeresen házaknál titkot cserélni, vagy imádkozni, inkább a legközelebbi

kérdezett 40 vezetőnek a nagyobb része felvállalta ezt a feladatot is, és általában a többi imádkozóasszony is kötődött valamilyen formában egy-egy rózsafüzér-társulathoz. Általában nem egyedül járnak imádkozót vezetni, hanem egy-egy társulatukhoz vagy szomszédságukhoz tartozó asszonnyal, „akivel talál a hangjuk", és akivel az imádkozó előtt megbeszélik, hogy milyen imákat és énekeket végezzenek el a halottnál.



Összeszokott imádkozóasszonyok szentcsaládjáráskor. 2010, Hidegség, Gyimesközéplok, Kajári Gabriella felvétele

A társulati vezetők közül a fiatalabbak (40–50 év alattiak), illetve a rövidebb ideje tevékenykedők, s így kevesebb tapasztalattal bírók nem vállalkoznak erre a szerepre, kivéve, ha erre egyéb személyes motivációjuk is van. Az egyik új társulatvezető például viszonylag gyorsan, körülbelül egy évvel a társulat megalapítását követően „debütált" halotti imádkozóban, ráadásul segítője sem volt, egyedül vezette az imádkozót. Az ő esetében egyéni motiváció – a társulat ismertségének és presztízsének megalapozása, önreprezentációs igény – valószínűsíthető, ezen kívül a legaktívabb gyimesbükki társulatvezetőnő[47] példája is ösztönözhette. Volt olyan társulat-vezető, aki éppen azért hívott a frissen alakított társulatába egy imádkozókon ismertséget szerzett asszonyt, hogy legyen valaki közöttük, aki már gyakorlott ezen a téren. Egyes jelenlegi rózsafüzér-társulatvezetők szerint a fiatalabbak azért is vonakodnak belépni a társulatba, mert társulati tagként rákényszerülnének a halotti imádkozón való részvételre. A társulatvezetők legidősebb korosztálya viszont amíg bírja, ellátja feladatát az imádkozókban.

A megkérdezett előimádkozók szerint nincs szükség különleges képességre, adottságra, speciális tudásra, elvileg bárkiből lehetne előimádkozó, hiszen a halotti imádkozóban használatos fontosabb imákat (fájdalmas rózsafüzér, keresztútja) mindenki tudja, inkább magabiztosság kérdése az, hogy ki vállalja a nagyobb nyilvános előtti szereplést.

társulat vezetőjét, vagy egy imádságos egyént hívnak el a családok, hogy az ő vezetésével közösen elimádkozzák a rózsafüzért, és felajánlják az elhunyt hozzátartozókért.

47 A jelenkori gyimesi imakultúra legkomplexebb szervezőegyéniségének mondható asszony mikroregionális szinten igyekszik összefogni, integrálni az imaéletet, hozzájárulva ehhez az imakészletek megújulásához, aktualizálódásához és egységesüléséhez. Sokrétű tevékenységét (társulatvezető, templomi előimádkozó, búcsúvezető, énekszerző, Mária Rádió önkéntes, virtuális kapcsolatok kiépítője egy magyarországi laikus vallásos társulattal) egy korábbi tanulmányomban mutattam be. (Bővebben lásd Kajári 2011, 207–230.)

Hát ott lehetne imádkozni, akárki el tudná végezni, csak én nem tudom, úgy nem foglalkoztam.
Akkor ajánlják azt, hogy ki az, aki?
Hogy ki az, aki méges vállalja, mert azt az olvasót mindenki tudja mondani, csak nem mindenki, félnek, hogy nem tudják, vagy nem tudom.[48]

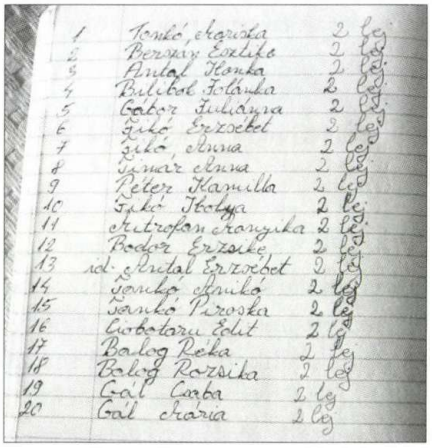
Némi önellentmondásra utal, hogy az előimádkozó, aki a fentieket mondta, már lánykorától kezdve készült erre a szerepre, már akkor elkezdte saját kéziratos füzetébe gyűjteni az imákat, amikor még csak mások által vezetett imádkozókon vett részt. A magabiztosság és a gyakorlat mellett a lelkialkaton is múlik, hogy ki érzi magát alkalmasnak a feladatra. Egy fiatalnak számító rózsafüzér társulatvezető például könnyedén meghonosította azon a középloki falurészen a karácsonyt megelőzően kilenc egymást követő este végzett népi ájtatosság, a *szentcsaládjárás* szokását,[49] ahová férjhez ment, viszont saját magát alkalmatlannak tartotta arra, hogy halott mellett imádkozzon.

a: Kell valaki, egy olyan, akinek bátorsága van.
b: S aki el tudja végezni, mer mindenki nem tudja, én se tudom.
a: Lámpalázat kap, s nem tudja elvégezni az éneket, vagy nem a hangján kezdi, vagy mi, s akkor úgy összezavarodik.
b: Me én se tudom így a halott mellett. Egyáltalán nem tudnám, én meglátom, valaki sír, én úgy kell sírjak.
Magát még nem kérték erre?
b: Engem hiába is kérnek arra, mer én ott nem fogom tudni csinálni.[50]

A helyiek visszaemlékezései szerint a múltban azért akadt példa arra is, hogy az előimádkozó mellőzve az önkritikát vallási buzgóságában a képességeit meghaladó feladatot vállalt. Sem az éneklés, sem az olvasás nem volt az erőssége,[51] mégis nagy területen ő járt el a halottasházakhoz imádkozót vezetni. Ilyen esetben, ha lehetősége volt a gyászoló hozzátartozóknak, akkor kvalitásosabb specialistához fordultak.

A specialisták között tehát itt is kialakulhatott egyfajta rangsor, mely a társulati vezetőknél is létezik, ha sokszor kimondatlanul is. Egy-egy társulati vezető presztízsét az is befolyásolja, hogy hány tag tartozik hozzá, és tőlük mennyi pénzt tud

[48] Hidegség, 62 éves nő.
[49] A szokást lényegében otthonról importálta, még gyermekkorában belenevelődött Hidegségen.
[50] Gyimesközéplok, 65 éves nő (a) és 35 éves nő (b).
[51] „Imádkozó ember volt, csak olyan érdekesen végezte a keresztútját [...], elvégezte, s mondták, kezdjem én, mer nem értettek az övéből semmit." (Gyimesközéplok, 71 éves nő.)





Balra: Rózsafüzér-társulati koszorú névsora és a tagok által befizetett összegek. 2010, Hidegség, Gyimesközéplok, Kajári Gabriella felvétele

Jobbra: A halottak napi imádkozó után a társulatvezető „elcseréli a titkokat" és pénzt gyűjt a tagoktól. Az asztalon társulati füzet és a Szentkút csillaga című énekeskönyv, alamizsnának szánt sütemények és a halottakért mondott egy-egy ima után egyenként meggyújtott 15 mécses a gyimesbükkiektől kapott állványokon. 2010, Hidegség, Gyimesközéplok, Kajári Gabriella felvétele

gyűjteni[52] társulati mise fizetésére vagy a templom anyagi támogatására. Mivel a társulati csoportot vezető személy neve szerint hirdeti ki a pap a befizetett társulati misét, így a vezetők azonosulnak a csoportjukkal, s ezt a nyilvános szereplés fontos részének, önreprezentációs lehetőségnek tekintik. Az imént bemutatott, vitatott képességű előimádkozó, egyben társulati vezető például a társulati misék buzgó fizetésével is igyekezett megszilárdítani pozícióját a környezetében:

> Elhozta a titkot mindenkinek a házához, s elcseréltük a titkot. De persze egy lej akkor is egy lej vót, most is egy, amikor sokszor egy banid sincs, s egy lej most má egy lej annyira kicsi, szégyelled es odaadni, ha nincs öt lej, vagy tíz lej legalább, akkor szégyelljük odaadni. S akkor neki adtunk szegénnek, igen, de neki az Úristen úgy adta, jó nagy magas nyugdíja vót [...], s ő annyi pénzeket leadott, annyit imádkoztatott a lelki atyával az ő kerületjéér, tehát akik nála vótak, hogy kimondhatatlan.[53]

[52] A társulati csoport tagjai havonta cserélik a végzendő imatitkokat, általában a társulati vezető járja végig a tagokat, és ilyenkor mindenki lehetőségei szerint pénzt ad neki, az összegyűlt pénzből különféle célra – például a társulat élő és elhunyt tagjaiért, békességért, Mária tiszteletére – misére valót adnak a helyi papnak, aki a templom hirdetőtábláján közzé teszi, hogy az adott napi misét ki fizette be és milyen célra.

[53] Hidegség, 56 éves nő.

A lehetőségekhez képest a többi társulati vezető is igyekszik eredményt felmutatni, és elkerülni a frusztrációt, ám a tagok anyagi nehézségei miatt ez többeknek problémát jelent, belső és külső konfliktusokat eredményezhet, amiket különféle stratégiák révén próbálnak meg kiküszöbölni:[54]

> Hát vannak idősebbek es, vannak fiatalabbak es, csak úgy, hogy nincs lehetőség, hogy tudjanak adni. Én örökké azt mondom a papbácsinak is, hogy én vagyok a legszegényebb örökké. S ez ez úgy sért éngemet.[55]

A HALDOKLÓ MELLETT NYÚJTOTT IMASZOLGÁLTATÁS

A vallási önellátás módozatainál már kitértünk rá, hogy a több vallás hatása alatt álló gyimesi imakultúrának milyen fontos részét képezi az élőkért mondott, mondatott imák mellett a halottért végzett imák. Már a halál beállta előtt, haldoklás közben is nagy fontosságot tulajdonítnak az imádkozásnak[56] és a speciális, ilyen helyzetben végzendő imáknak. Takács György adatai szerint gyimesi archaikus imákat is végeztek a jó halálért, könnyű haldoklásért,[57] ám erre nem találtam recens adatot interjúalanyaim körében. Bevett szokás volt viszont, hogy a haldokló szenvedésének könnyítésére a Jézushoz bűnbocsánatért könyörgő, három imádságból álló, *Pápa levele*[58] című ponyvanyomtatvány több oldal terjedelmű kéziratos másolatát olvasták fel a haldokló mellett.[59] Bár a haldoklónak teljes bűnbocsánatot, az imát olvasóknak

[54] A társulati pénzgyűjtést tekintve vannak az év folyamán kiemelt időszakok, nagyböjtben például a sokszor szegényebb falvakból érkező, lelkigyakorlatot tartó missziós pap számára, és a húsvéti oltárok feldíszítésére is gyűjtenie kell a társulati vezetőknek, időnként egyéb célokra, például a Mária Rádió, vagy katasztrófát szenvedettek javára is szoktak gyűjteni. Az egyik koszorúvezető úgy döntött, hogy erre a zsúfolt periódusra koncentrálva gyűjt pénzt a csoportjától. Végül 350 lejt gyűjtött különféle célokra a 40 tagtól, de megnyugtatta őket, hogy hosszabb ideig nem fog tőlük pénzt kérni.

[55] Gyimesközéplok, 60 éves nő.

[56] Az elképzelések itt is heterogének, egyesek szerint azért kell a haldokló mellett már a halál pillanatában imádkozni, hogy az őrangyal szerezze meg a lelket, és ne az ördög (Hesz 2008, 59).

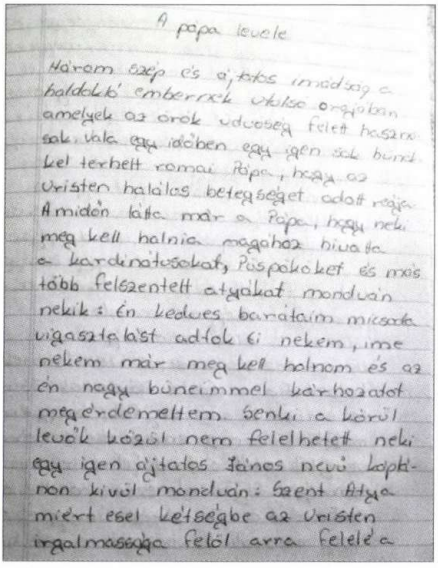
[57] A gyimesfelsőloki Gáborok-patakán például a „Menyországban csendítének..." kezdetű kéziratos papírlapon lévő imát végezték haldokló mellett. A liturgikus imákból (7 Miatyánk, 7 Üdvözlégy, 7 Dicsőség) álló imagyakorlatot is használták még erre a célra (Takács 2001, 318).

[58] A *Pápa levelé*ben lévő imádságok egy kerettörténetbe ágyazódnak: egy bűnös életű római pápának haldoklása közben egy János nevű káplán felolvassa a szenvedő Jézushoz könyörgő három imádságot, és közben a pápa minden bűne megbocsátást nyer. A már bemutatott Szent Brigitta imádsághoz hasonlóan a *Pápa levelé*nek az elvégzéséhez is különféle ígéretek fűződnek, nemcsak nagybeteg, haldokló mellett használták, de terhes nőknek is felolvasták, hogy a gyermekük élve szülessen.

[59] „Ide ki es egy asszony agyvérzést kapott, s kínlódott, s szaladtam gyorsan, s hívtam egy fiatalaszszonyt, s gyönyörű szépen elvégezte." (Hidegség, 73 éves nő.)
Az általános elképzelés szerint egyébként nem mindenki tudott egyformán meghalni, földi élete, érdemei vagy evilágon elkövetett bűnei befolyásolták haldoklását. Különösen a *fermekálás*sal – ártó

pedig 170 esztendei búcsút ígérő *Pápa levele* még ma is nagyon sok imafüzetben megtalálható, használata mára ritkábbá vált, ami részben azzal is magyarázható, hogy többen halnak meg kórházban, mint régebben, illetve igyekeznek papot hívni a haldoklóhoz. Ennek ellenére egyes specialistáknál még ma is használatban van a *Pápa levele*, az egyik rózsafüzér-társulat vezető még pontosan emlékezett rá, hogy kinek a halála előtt végezte el két évvel korábban. Többségük viszont arról számolt be, hogy már nincs a tulajdonukban a szöveg, vagy már kikopott a használatból, és csak a régi imafüzetük őrzi azt, esetleg akkor végzik el, ha kérik tőlük a nagybeteg hozzátartozói:

> *Hogy történt, miközben maga felolvasta?*
> Az úgy, hogy én féltem, hogy ne lássam meg, hogy hogy hal meg, s így kicsit el vótam fordulva, s hogy a Pápa levelét olvastam, van, hogy odatekintettem, s én láttam meg, hogy hal meg.
> *Éppen akkor?*
> Igen, s akkor a testvérem ült mellette, s mondtam, hogy keresztapa gyújtson gyertyát, mer Béla bá hal meg, s gyújtotta a gyertyát, s végeztem az imádságot.[60]


A pápa levele

Három szép és ájtatos imádság a haldokló emberrel közlése végében amelyek az örök üdvösség felett hasznak sok, vala egy időben egy igen sok bűnt tett terhelt romai Pápa, hogy az Úristen halálos betegségét adott neje. Amidőn látta már a Pápa, hogy neki meg kell halnia, magához hivatta a kardinálisokat, Püspököket és más több felszentelt atyákat mondván nekik: Én kedves barátaim micsoda vigasztalást adtok ti nekem, ime nekem már meg kell halnom és az én nagy bűneimmel kárhozatot megérdemlettem. Senki a körül levők közül nem felelhetett neki egy igen ájtatos János nevű kaplánon kívül mondván: Szent Atyám ne essél kétségbe az Úristen irgalmasságára felől arra felelé a

A pápa levelének első oldala kéziratos imafüzetben. 2010, Hidegség, Gyimesközéplok, Kajári Gabriella felvétele

A *Pápa levele* helyett inkább egy látomásban közvetített imát, az *Irgalmasság Rózsafüzérét*[61] végzik a haldokló mellett. Az egyik rózsafüzér-társulat vezetője is ezt végezte el néhány alkalommal beteglátogatáskor egy idős társulati tagnál, aki azután hamarosan meg is halt:

célú mágiával, főként tehenek tejének elvételével – vádolt személyekkel kapcsolatban állították, hogy csak nehezen tudtak meghalni. A jó halálra vonatkozó kérdéseimre adott válaszok alapján úgy vélem, hogy a helyi plébános prédikációiban felléphetett eme nézet ellen.

[60] Hidegség, 62 éves nő.

[61] Jézus 1938-ban jelent meg Fausztina nővérnek, és nyilatkoztatta ki az „Isteni irgalmasság" tiszteletét, megígérte, hogy aki terjeszti, az egész életében oltalomban részesül, ha a haldokló mellett eme rózsafüzért imádkozzák, akkor Jézus nem bíróként, hanem irgalmas Megváltóként tekint majd rá (Lengyel 2003, 248).

Elmentek hozzá imádkozni?

Csak mentünk látogatóba, s akkor elmondtuk. Mer aszondják, az Irgalmasság Rózsafüzére, hogy Fausztina nővérnek jelent vóna Jézus, neki hagyta hátra, hogy azt a rózsafüzért egy haldokló mellett es elmondani milyen érvényes, de azt kimondottan három órakor vóna legérvényesebb mondani. S pontosan most utóján három órakor jártunk ott Erzsivel, s akkor elmondtuk, de akkor már ő nem mondta velünk. Én ennek előtt egyszer ott jártam, akkor is olyan félre beszélt, hogy el kéne menjen, hogy a ládából szedje ki a léceket. S mondom: – Ilusné, abba nem lécek vannak. – Há mi – aszondja. Mondom: – Ott a ruhaneműje [...]. S aszondja: – Igazad van. S aszondja a Mari, hogy mondjam neki, hogy adjon egy kendőt neki is. Mondom: – Ilus néni, adjon egy kendőt Marinak,[62] annyit itt segít magának. S: – Adok – aszondja –, csak nem azt, amelyiket ő akarja, akkor ilyen okosan beszélt.[63]

Ugyanez az előimádkozóként is gyakorlott és ismert társulatvezető szükség esetén kérésre is végzi haldokló mellett az Irgalmasság rózsafüzérét:

Feljő a kicsi menyecske, s azt mondja: – Olyan beteg Márika ném, felhoztuk, nem tudom megéri-e a reggelt. Mondom: – Lemegyek, megnézem, mert örökké jóban voltunk. S hát haldoklik, de úgy, hogy: – Jaj, jaj, jaj, s meen el az erőm, s jaj, jaj, jaj, be rosszul vagyok. S ott mind folytat, csak a Jóistent nem mondta soha, Istenem, Istenem. Én a gyertyát meggyújtottam, ilyen csángós ágy vót, a karjánál letérdeltem, így keresztül ide fel vót ültetve [...], s akkor én ezt a rózsafüzért, fogtam a gyertyát a kezembe, s mondtam. Mikor én ezt a rózsafüzért mondani kezdtem, egy tizedet elmondtam, abba a helybe csendesedett, s csendesedett, mire elvégeztem meghalt. S aszondja a kicsi menyecske, hogy: – Néztem, mondta a rózsafüzért, má kezdett csendesedni. Na, aztá tudja a Jóisten. Higgyük, s valami van, kell, legyen valami, na.[64]

IMÁDKOZÓ – HALOTT MELLETT NYÚJTOTT IMASZOLGÁLTATÁS

Székely László szerint a gyimesiek egy társulati tag elhunyta esetén nemcsak a házhoz tartozó állatokat, méheket, a szomszédságot és rajtuk keresztül a rokonságot értesítették, hanem a társulatot is, akik imádkozót hívtak össze, és a kolozsvári hóstáti „kalandosokhoz" hasonlóan minden halotthoz elmentek imádkozni.[65] A Székely László által végzett néprajzi gyűjtés óta eltelt évtizedekben természetesen

[62] A haldokló idős asszony menye.
[63] Gyimesközéplok, 71 éves nő.
[64] Hidegség, 71 éves nő.
[65] Székely 1995, 58.

történtek változások a virrasztást[66] és az azt megelőző imádkozót illetően. Kutatásom során nem találkoztam azzal, hogy *privigy*nek[67] nevezték volna a virrasztást, ahogy Székely említi. Általánosságban az mondható el, hogy inkább a közelebbi hozzátartozók virrasztanak a halott mellett, ma sem hagyják soha teljesen magára a halottat, valaki mindig van mellette, „szerre" váltják egymást a virrasztók és alvók, de ezzel kapcsolatban is a heterogenitás a jellemző. Az egyik imádkozóasszony egészen racionalizált magyarázattal (a villany bevezetése) szolgált arra nézve, hogy miért nem olyan általános már a virrasztás szokása, mint amikor még gyertyát égettek a halott mellett, hogy Krisztus világossága világítson neki a túlvilágon:

> S akkor azt örökké oda kellett ügyelni, hogy amikor annyira égett, úgy húzták fennebb, fennebb, most mán azt se csinálják, de akkor a halottat egyedül nem hagyták, egész éjen soha, többen ott virrasztottak mellette. Most aztán, ha elmeen, az imádkozónak vége van, bézárják, s a villany ott ég, s a gyertya nem ég, a gyertya az asztalon addig, amíg imádkoznak, s akkor fújják ki. Minden másult, addig régebb sose hagyták a halottat egyedül.[68]

A szokás időtartamának változása a virrasztás mellett az imádkozót is érinti. Kutatásom során több esetben is az imádkozó hosszának megrövidüléséről és az imádkozást vezetők mentalitásának megváltozásáról, az imádkozó imarepertoárjának módosulásáról számoltak be:

> *Édesanyját is hívták halotthoz imádkozni?*
> Akkorjába nem vót úgy, hogy hívták, csak úgy mentek, s bárki, mindenki, akárki imádkozhatott, csak méges aztán, méges tudták, hogyha vannak ilyen [...], akkor.
> *Milyenek vannak?*

[66] A virrasztás kifejezést a gyimesiek a templomban zajló éjszakai szentségimádással, engeszteléssel kapcsolatban is használták. Eredetileg Csíktaplocára jártak virrasztani, engesztelni a gyimesközéploki és hidegségi asszonyok. Az engesztelő mozgalom, 1987-ben két nagykanizsai asszony közvetítésével jutott el Székelyföldre. Elsőként Csíktaplocára a *Szeretetláng* rózsafüzér ima és a medjugorjei jelenések híre (Fábián 1996, 310). A helyi igények kielégítésére mindig odafigyelő plébános meghonosította a szokást, ám míg Csíktaplocán valóban virrasztásról volt szó, hajnalig, az első buszjáratig maradtak, otthon lerövidült a virrasztás. Hidegségen minden hónap 12-én tartják az imádságosabb asszonyok, főként társulatvezetőnők részvételével, éjjel 1-2 óráig, Középlokon még eddig sem nyúlik ki.

[67] Székely 1995, 59. Elképzelhető, hogy Székely gyimesbükki adatokra alapoz, *Csíki áhitat* című munkájában egy gyimesközéploki férfit leszámítva csak gyimesbükki adatközlőket szerepeltet, mellesleg ő is gyimesbükki születésű (Székely 1995, 374).

[68] Hidegség, 71 éves nő.

Hogy hát így méges, hogy jobban tudnak, vagy szebben, vagy ének, vagy ilyesmi, aztán akkor inkábbat azokra hagyták. Na de most má, máma má így van, hogy hívják. Kezdték hívni, s most má, hogyha nem hívják, akkor nem mennek, hogyha nem es hézzátartozó. Mondjuk ha hézzátartozó, akkor mennek, akkor má mindjárt szólnak. Most má azelőtt kezdtek szólni na, mert különösebb énekek, s mik vannak, s ugye azokat össze kell szedje az ember, s hogy vigye.[69]

Hatással van egyes imádkozóasszonyok repertoárjára, és egyébként is, az egész gyimesi imakultúra alakulására az a gyimesbükki búcsúvezetőnő, aki minden hónap első szombatján közös buszos zarándoklatot szervez a csíksomlyói kegyhelyre, a *Mária köszöntők*re, és más módon is „felhat" a hidegségi vagy középloki imaéletre (például évente találkozót szervez az összes gyimesi rózsafüzér-társulatnak). Ezeken a zarándoklatokon lapokra gépelve újabb, például az internetről vagy magyarországi vallásos brosúrákról származó Mária éneket és egyéb énekeket, imaszövegeket oszt szét a résztvevőknek.

Viszi a régi imafüzeteit az imádkozóba?
Ahogy kapjuk az újabb, újabb énekeket, azokat letegyük, s ezeket vigyük.
Már nem viszi a füzetét?
Há nem viszem, mert ugye minden nem fér bele az imádkozásba es, akkor van ugye Erzsikének es, akkor még rea es hagyom, ő amelyikeket akarja, de mondjuk, hogy ő es ezket aztán kiírta vót magának.[70]

A változások ellenére a gyimesiek számára továbbra is alapvető kötelesség, hogy ha a környezetükben, szomszédságukban, rokonságukban halott van, akkor elmennek az imádkozóba. A norma valóban kötelező erejét jelzi, hogy ezt még akkor is megteszik, ha sem a halott, sem annak hozzátartozói már jó ideje nem laknak a településen, de ott történik a felravatalozás. Az egyik társulatvezetőt például egy városon élő gyermekéhez költöztetett, és ott elhunyt, majd Gyimesközéplokra hazaszállított halotthoz hívtak imádkozni a gyászolók. Csak egy estéről volt szó, és csupán egy fájdalmas rózsafüzér elvégzését kérték tőle, mert arra számítottak, hogy úgysem lesz szinte senki az imádkozóban, ám meglepetésükre az esemény híre gyorsan elterjedt, és sokan összegyűltek.

[69] Hidegség, 69 éves nő.
[70] Hidegség, 69 éves nő.

TOVÁBBI VÁLTOZÁSOK

2009-ben és 2010-ben végzett terepmunkám idején a hidegségi plébános tervei között szerepelt a szalomási imaház kibővítése egy ravatalozóval. A tervvel kapcsolatban feltételezni lehetett, hogy a háznál történő ravatalozáshoz és a temetést megelőző általában két este zajló imádkozóhoz ragaszkodó helyiek ellenállásába fog ütközni, ahogy történt ez pár évvel korábban is, amikor ugyanennek a plébánosnak nem sikerült elérnie, hogy a középloki anyatemplom közelében ravatalozó jöjjön létre.[71] A vélemények persze ebben a kérdésben is megoszlottak, a megkérdezettek egy másik jelentős része támogatta a ravatalozó létrehozását, hiszen praktikusabbnak tartotta azt, és arra számított, hogy úgyis kötelezővé teszik idővel. Ezekben a racionalizált vélekedésekben szerepet játszhatott még a városi minták hatása, a városi, tanult embernek számító kutatónak való megfelelés vágya, vagy a ravatalozót szorgalmazó plébános melletti kiállás deklarálása.

A hivatalos verzió szerint a ravatalozó számára kiszemelt középloki épületben, ahol egykor még szülészet is működött, tájház létrehozását tervezte az önkormányzat. Ebben az olvasatban nem a helyiek konzervativizmusának, hanem a Gyimesbe irányuló turizmust, mint lényeges bevételi forrást szem előtt tartó stratégiának, örökségmenedzsmentnek sikerült felülkerekednie az egyházi vezető reformtörekvésein. A megkérdezett helyiek egy része racionális okokra, a tradíciókra, az építkezéssel járó többletköltségekre, illetve a ravatalozó nem megfelelő elhelyezésére[72] hivatkozva nyíltan is ellenezte a ravatalozó létesítését.

Mivel ez talán meg sem fogalmazódott a megkérdezettekben, nem is szolgáltak a vallási képzeteikre, a szokás hiedelemhátterére alapozott magyarázattal arra, hogy miért is ragaszkodnak az otthoni ravatalozáshoz. Hesz Ágnes recens hidegségi kutatásai alapján azonban tudható, hogy a helyiek sokszor bizonytalanok, hogy a holttesttel vagy a lélekkel azonosítsák-e a halottat. Miközben a vallási dogmának megfelelően a lelket tartják a halál után továbbélőnek, ennek testi tulajdonságokat is tulajdonítanak.[73] Hesz Ágnes meglátása szerint azért is azonosítják a halottat a holttesttel, és kezelik a halottat test és lélek egységeként, mivel nehezen tudják befogadni a test és lélek

[71] A vallásilag heterogén (református, római katolikus és görög katolikus) kárpátaljai Visken az 1980-as években történtek kísérletek református ravatalozó létrehozására, de a próbálkozás félbemaradt, így megőrződött a virrasztás szokása (P. Lator 2005, 132).

[72] Az épület az ún. Kiskultúr közelében található, ahol halotti torok mellett rendszeresen tartanak zenés-táncos programokat a szintén közelben lévő általános iskolába járó gyermekek számára.

[73] Hesz 2008, 42. Egy alkalommal például két imádkozóasszony között spontán eszmecsere bontakozott ki a jelenlétemben arról, hogy érdemes-e idős koruk ellenére is megcsináltatni a fogaikat. A rég megözvegyült illető aggodalmát fejezte ki, hogyha jelenlegi állapotában, hiányos fogsorral lesz kénytelen feltámadni, akkor néhai férje esetleg nem fogja őt megismerni.

feltámadásig tartó szétválasztásának gondolatát.[74] Ennek alapján már jobban érthető a holttest otthoni ravatalozásához és imádkozóhoz való ragaszkodás. A holttesttel való bánásmód, ezen belül nemcsak az érte, hanem a mellette végzett imádkozás fontossága tehát messze túlmutat a racionalizált magyarázatokon, a tradíciók betartásának és a végtisztesség megadásának kötelezettségén.

Az otthoni ravatalozás esetleges jövőbeni megszüntetésének terve kapcsán felmerül, hogy mindez milyen adaptációkat, stratégiákat hív életre az imádkozót és az imádkozóasszonyokat illetően. Habár mind Bálint Sándor, mind Jung Károly a virrasztás szokásának eltűnését prognosztizálta az otthoni ravatalozás betiltását követően,[75] további szakirodalmi párhuzamok szerint az ilyen változások ellenére sem egyértelműen, vagy csak hosszabb távon várható lényeges átalakulás. Mindezt persze jelentősen befolyásolja, hogy az adott közösség világképe, halál- és lélekképzetei mennyire szívósan élnek tovább. A frissen elhunytért végzett közös imádkozás kiemelt fontosságára utal például, hogy a Baranya megyei Egyházaskozárra a negyvenes években áttelepült moldvaiak annak ellenére, hogy a hatvanas években felépült halottasházak miatt már nem volt lehetőségük az otthoni ravatalozásra, az 1980-as évek végéig hagyományaik szerint virrasztottak, előénekes vezetésével imádkoztak, énekeltek és alamizsnát osztottak a résztvevőknek.[76]

A zoborvidéki falvakban 1985 és 1988 között még virrasztottak a halottas háznál, és azt követően is összegyűltek virrasztani a temetőben, a „hideg" házban vagy a templomban, hogy a halottat már nem otthon ravatalozták fel, viszont rövidebben végezték az imádkozást, elhagyták a hosszabb énekeket és az előimádkozók maguk írta imádságokat. Czövek Judit zoborvidéki kutatásai szerint az újonnan kialakult helyzet és a templom közelsége megteremtette a lehetőséget a hivatalos vallás képviselője számára, hogy fokozottabb kontrollt gyakoroljon a virrasztás, és az imádkozó felett is, kiszorítsa a helyi vallási specialistákat a vezető pozícióból, ezáltal hozzájáruljon a szokás erodálódásához.[77] Az egyház kontrolláló szerepe, beavatkozása a moldvai magyar nyelvű virrasztók esetében különösen jelentős, igaz, ott más aspektusból.[78]

Időközben a folyamatosan átalakulóban lévő terepen ezen a téren is előrelépés történt, 2011 őszén Gyimesközéplokon, majd Hidegségen is létesült ravatalozó, előbbi esetében a középloki templom mögött, a temetőkertben, utóbbi esetében

[74] Hesz 2008, 49–50.

[75] P. Lator 2005, 132.

[76] Virt 2001, 49.

[77] Czövek 2002, 24.

[78] Pusztinában és Klézsében az 1990-es évek elején nyílt konfliktus alakult ki a helyi román katolikus pap és a virrasztón magyar nyelvű imádkozást és éneklést igénylő helyiek között. A plébános nem engedte, hogy a „deák", a kántor magyar nyelven „zsótározzon", énekeljen és imádkozzon a virrasztáson, ezért a gyászolók a magyar nyelvű imákat és virrasztóénekeket fejből vagy füzetből ismerő asszonyokat hívtak el a virrasztóba (Virt 2001, 50–53).

pedig a tervezett helyen, a szalomási imaháznál. E változás halotti imádkozóra gyakorolt hosszabb távú hatásának a feltárása egy jövőbeni vizsgálat tárgyát képezheti. Egyelőre annyit lehet tudni, hogy a helyiek így is megtartják az imádkozót, de már nem a halottasháznál, hanem a ravatalozóban, téli időszakban pedig a templomban.

ÖSSZEGZÉS

A gyimesközéploki és hidegségi halotti imádkozókat vezetők esetében problematikus a specialista kifejezés használata, hiszen sokszor ezek nem tudatos törekvések, szerepvállalások, hanem a szociokulturális miliőbe ágyazott automatizmusok, magától értetődő kötelességek, vagy a környezet által támasztott elvárások, kényszerhelyzetek. Ugyanakkor azt is látni kell, hogy bár a gyimesközéploki és hidegségi imakultúrában ma már nem találjuk meg a visszaemlékezésekben szereplő imádságos egyének méltó szellemi örököseit: a vallási önellátás letéteményeseinek számító imaspecialistákat, de még jelen vannak a specializáltság bizonyos fokát felmutató egyének, akik az átlagnál nagyobb tudásra, ismertségre tettek szert. Ők azok, akiket a szélesebb környezetük is számon tart e minőségükben, akik nem csak *elmennek*, hanem, akiket *elhívnak* a halottas imádkozókba, vagy a szintén házaknál rendezett paraliturgikus megemlékező imaösszejövetelekre. Ők ezáltal alternatívát, vagy még inkább kiegészítő lehetőséget jelentenek a hivatalos vallásosság nyújtotta, előírt szolgáltatásokhoz, az évfordulós vagy megemlékező misék befizetéséhez képest. A specialisták körében azoknál jelentkezik leginkább életstratégiaként a nyilvános imádkozó szerep felvállalása, akiknek saját élethelyzetükből adódóan külön motivációjuk alakul ki arra, hogy e szerep által szerezzék meg, vagy nyerjék vissza társadalmi presztízsüket, elégítsék ki a pozitívan értékelt azonosságtudat iránti igényüket.

Bibliográfia

BARNA Gábor
1998 Bálint Sándor „Egy magyar szentember"-e. Egyéniségkutatás a magyar vallási néprajzban. In Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek. A vallásos élet szervező egyéniségei.* Szeged – Budapest, Néprajz Tanszék – Magyar Néprajzi Társaság, 26–36.

BÁRTH János
2006 Gyimeslok egyházi önállósodása 1853-ban. In Selmeczi Kovács Attila (szerk.): *Lélek és élet. Ünnepi kötet S. Lackovits Emőke tiszteletére.* Veszprém, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, 45–53.

CZÉGÉNYI Dóra
1999 Magyar–román interetnikus kapcsolatok vallási vetülete. A román pap alakja egy erdélyi közösség hiedelemrendszerében. In Borbély Éva – Czégényi Dóra (szerk.): *Változó társadalom.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 29–43.

CZÖVEK Judit
2002 *Ha mi meghalunk. Zoborvidéki virrasztóénekek.* Pozsony, Kalligram Kiadó.

ERDÉLYI Zsuzsanna
1976 *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok.* Budapest, Magvető Kiadó.

FÁBIÁN Gabriella
1996 Az új engesztelő mozgalom elterjedése Csíkszentdomokoson. In Küllős Imola (szerk.): *Vallási néprajz 8. Ökumenikus tanulmányok.* Debrecen, Református Teológiai Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója, 305–316.

GAGYI József
2007 „Az egy szent testület..." A kalugerekhez (ortodox szerzetesekhez) járás, a „próba kultúrája" társadalmi szerepéről. *Erdélyi társadalom* 5. 1. sz.: 9–22.

HARANGOZÓ Imre
1998 *„Krisztusz háze arangyosz..." Archaikus imák, ráolvasások, kántálók a gyimesi és moldvai magyarok hagyományából.* Újkígyós, Ipolyi Arnold Népfőiskola.

HESZ Ágnes
2008 Néphit vagy helyi vallás: lélek- és túlvilágképzetek Hidegségen. In Pócs Éva (szerk.): *„Vannak csodák, csak észre kell venni." Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben* I. /Studia Ethnologica Hungarica VIII./ Budapest, L'Harmattan Kiadó – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, 15–75.

JANKUS Kinga
2001 Visszajáró halottak. In Pócs Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen.* /Örökség II./ Budapest, Osiris Kiadó, 137–216.

KAJÁRI Gabriella
2011 Tradíció, innováció és önreflexió a gyimesi rózsafüzértársulatok életében. In Bene Krisztián – Sarlós István – Vitári Zsolt (szerk.): *Kutatási füzetek* 17. Pécs, Pécsi Tudományegyetem, 207–230.

KESZEG Vilmos
1999 *Mezőségi hiedelmek.* Marosvásárhely, Mentor Kiadó.
2010 Népi specialisták szócikk.
http://lexikon.adatbank.ro/tematikus/szocikk.php?id=96 (letöltés 2011. 12. 10.)

KINDA István

2007 „Ő nagyobb, mint egy angyal." A „szent" páter társadalmi szerepei és leépülő státusa a moldvai csángóknál. In Schoblocher Judit (szerk.): *Cool-túra képekben. A Kárpát-medence néprajz és kulturális antropológia szakos hallgatóinak konferenciája, Szolnok 2003, Mezőkövesd 2005.* Tanulmánykötet. Budapest, Fiatal Kultúrakutatók Szervezete, 135–147.

LENGYEL Ágnes

2003 „...Én Jézus Krisztus magam tulajdon isteni kezeimmel írtam..." Égi levelek, látomásban közvetített imádságok a palóc népi vallásosságban. In Barna Gábor (szerk.): *„Oh, Boldogságos Háromság." Tanulmányok a Szentháromság tiszteletéről.* /Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 12./ Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, 243–256.

2005 „Figyelmezteti Mária gyermekeit..." Világvége jövendölések az ezredfordulón a népi vallásosság szövegeiben. In Barna Gábor (szerk.) *Idő és emlékezet. Tanulmányok az időről az ezredfordulón.* Budapest, Kairosz Kiadó, 67–80.

MARGRY, Peter Jan

2004 New transnational religious cultures: the network and strategies of modern devotions in contemporary Europe. In Paládi-Kovács Attila (szerk.): *Times – Places – Passages. Ethnological Approaches in the New Millennium. 7th SIEF Conference. Selected papers.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 205–213.

MOHAY Tamás

2008 A népi vallásosságról. In uő: *Töredékek az ünnepről.* /Magyar esszék/ Budapest, Nap Kiadó, 29–52.

MONDOK Ágnes

2001 Adatok egy gyógyítóasszony világképéhez. In Pócs Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen.* /Örökség II./ Budapest, Osiris Kiadó, 242–287.

P. LATOR Ilona

2005 *„Kimegy a lelke, marad a test." A halállal és temetkezéssel kapcsolatos szokások, hiedelmek Visken.* Ungvár – Budapest, Intermix Kiadó.

PETÁNOVICS Katalin

1998 „Aki megélt az imádságból." In Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek. A vallásos élet szervező egyéniségei.* Szeged – Budapest, Néprajz Tanszék – Magyar Néprajzi Társaság, 77–89.

PETI Lehel

2006 „Leborulsz fekete fődre." Hiedelem és társadalmi működés a moldvai csángó falvakban. In Schoblocher Judit (szerk.): *Cool-túra képekben. A Kárpát-medence néprajz és kulturális antropológia szakos hallgatóinak konferenciája, Szolnok 2003, Mezőkövesd 2005. Tanulmánykötet.* Budapest, Fiatal Kultúrakutatók Szervezete, 227–243.

2007 A lélekmentő. Katasztrófaélmény és imitatio Christi egy csángó asszony látomásaiban. In uő: *A moldvai csángók vallásossága. Hagyományos világkép és modernizáció.* /Kisebbségkutatás Könyvek/ Budapest, Lucidus Kiadó, 163–182.

PÓCS Éva

2001 Átok, rontás, divináció: boszorkányság a vallás és mágia határán. In Pócs Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen.* /Örökség II./ Budapest, Osiris Kiadó, 419–459.

SALAMON Anikó

1987 *Gyimesi csángó mondák, ráolvasások, imák.* Budapest, Helikon Kiadó.

SZÉKELY László

1995 *Csíki áhitat. A csíki székelyek vallási néprajza.* Budapest, Szent István Társulat.

TAKÁCS György
2001 *Aranykertbe' aranyfa. Gyimesi, hárompataki, úz-völgyi csángó imák és ráolvasók.* Budapest, Szent István Társulat.
TÁNCZOS Vilmos
1995 *Gyöngyökkel gyökereztél. Gyimesi és moldvai archaikus imádságok.* Csíkszereda, Pro-Print Kiadó.
2001 *„Nyiss kaput, angyal!" Moldvai csángó népi imádságok. Archetipikus szimbolizáció és élettér.* Budapest, Püski Kiadó.
ULLMANN Péter
1986 Halottvirrasztás egy mai erdélyi faluban. In Tüskés Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta..." Tanulmányok a népi vallásosság köréből.* Budapest, Magvető Kiadó, 481–495.
VIRT István
2001 *„Elszakasztottad a testemtől én lelkemet". A moldvai és a Baranya megyei csángók halottas szokásai és hiedelmei.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.

Rudasné Bajcsay Márta és Kővári Réka

RÉGI ÉS ÚJABB VALLÁSOS ÉNEKEK A GYIMESKÖZÉPLOKIAK MINDENNAPJAIBAN A 21. SZÁZAD ELEJÉN[1]

1. NÉPZENEKUTATÓKÉNT NÉPRAJZOS KUTATÁSI PROGRAMBAN

Mint népzenekutató először 2003 őszén, a halottak napját megelőző időszakban jártam Gyimesközéplok–Hidegségen,[2] másodszorra ketten, Kővári Réka, egyházzenészi képzettségű kolléganőmmel gyűjtöttünk 2004 pünkösdje környékén.[3] Minthogy a konkrét feladat a gyimesi csángók hitvilágának tanulmányozásához csatlakozó zenei vonatkozású anyag gyűjtése és feldolgozása volt, a fókuszba természetesen a népénekeknek kellett kerülniük, azonban úgy, hogy az anyaggyűjtésen túl azok hagyományba ágyazottságára, mindennapos és jeles napi használatára is fény derüljön. Az énekeket tehát nem egyszerűen zenei szempontból vizsgáljuk (a dallamot, a szöveget, esetleges rokonságokat, történetiségüket nyomozva), hanem a használat felől is, tehát hogy mit, hogyan, mikor és miért énekelnek. Így – az énekek és éneklés hátterének, esetleges többlet-jelentésének felderítésével – járulhatunk leginkább hozzá az egyéb szempontokkal folyó, fő kutatáshoz. Ha speciális szemlélettel folyik a gyűjtés és a vizsgálat, akkor az énekanyagnál jóval többet lehet megismerni. Az egyes énekekhez és általában az énekléshez fűződő képzetek és magyarázatok arról is vallanak, hogy milyen szerepet töltenek be az ember életében. Az énekek társadalmi szerepéhez tartozik a közösségi alkalmak és szervezeti formák (az ún. imádkozók, a rózsafüzéres csoportok, a liturgikus és paraliturgikus használat) vizsgálata is.

[1] Itt jelezzük, hogy cikkünk melyik részét ki fogalmazta: R. B. M.: 1., 2., 3.3., 5.; K. R.: 3.1., 3.2.; közösen: 3. bev., 4.

A tanulmány elkészítési ideje alatt Kővári Rékát az OTKA-PD 77427. sz. pályázat támogatta.

[2] Hesz Ágneshez csatlakozva, aki a terepen egészen otthonos lévén, elvezetett néhány kiváló hidegségi adatközlőhöz, és néhány napig együtt gyűjtöttünk.

[3] A széleskörű vallás- és hiedelemkutatás központú gyűjtések zenei oldalról való kiegészítését Pócs Éva tanárnő, a projekt vezetője szorgalmazta. Ő maga és a terepmunka többi résztvevője is megtapasztalta ugyanis, hogy a vizsgálódás köréből a zenei vonatkozású megnyilvánulásokat lehetetlen kihagyni, mivel – legyen szó akár az egyes időszakokhoz kapcsolódó szokásokról, a hiedelmekről, a halottkultuszról, az imádságról, az egyház szabályozó szerepéről vagy csupán a mindennapi életről – az adatközlők nemcsak beszéddel válaszolnak, hanem igen gyakran, egészen természetes módon, énekekkel is. A tanárnő által felvett és hazahozott két magnetofonkazettányi anyagot meghallgatva lelkesen vállalkoztam a részvételre.

Az *egyházi népének*re egyébként viszonylag csekély figyelem fordult eddig Gyimesben. Az itt folyt és folyó intenzív népzene- és néptáncgyűjtésnek és kutatásnak köszönhetően inkább másról híres a terület: archaikus vonásokat őrző, kis hangterjedelmű, nagyívű pentaton ereszkedő és pszalmodizáló dallamairól, balladáiról, sajátos, igen személyes, lírai karakterű műfajáról, a *keservesről*, továbbá jellegzetes táncairól és azok kísérőzenéjéről. Épp ezért a zenei kutatás oldaláról is hozhat valami újat ez a vizsgálat. A meglehetősen vegyes eredetű és fajsúlyú anyag, mint majd látni fogjuk, különös keveréke a régről hagyományozódott, szoros szálakkal a múlthoz kötődő egyházi énekeknek és a különféle, egyelőre meghatározhatatlan divatok lenyomataként forgalomban lévő, nagyon kedvelt, könnyed, érzelmes szövegű és melódiájú énekanyagnak.

2. A GYIMESI KESERVESEK SZÖVEGVILÁGA – MINT A VALLÁSOS ÉLETSZEMLÉLET TÜKRE?

Elgondolkodtató egy korábbi, a szóban forgó népénekgyűjtéstől még teljesen függetlenül, mások gyűjtései alapján végzett szövegvizsgálat[4] eredménye. Ennek az elsősorban itt, a Gyimes-völgyében élő (élt) *keserves* műfajára irányult kutatásnak nem volt célja a gyimesi magyarság vallásosságának vizsgálata, csupán a szövegekben kifejeződő „Istenhez fordulás" jellegére, a gesztus valódi tartalmának felfejtésére összpontosított. Kiderült, hogy az öt kategóriába osztható szövegek sorozata az Istent formulaszerűen emlegető szövegektől egészen a személyes kérést hordozó, hozzá közvetlenül intézett, imaszerű fohászt artikuláló keservesekig ível. A keservesekre jellemző, hogy bizonyos lélektani szükségszerűség élteti, bennük szabadon áradhat a panasz,[5] az pedig valaki felé fordul, s legtöbbször egyenesen az Istenhez címezve szólal meg. A műfajnak ugyanakkor semmi köze, sem szövegben, sem dallamban, sem funkcióban a kimondottan vallásos, egyházi népénekhez! A szövegek azonban tagadhatatlanul a vallásos világkép lenyomatát hordozzák magukon.

Különös, hogy amikor a népénekgyűjtésre koncentráló terepmunkánk során érdeklődtünk, tudnak-e keservest, kiderült, hogy a megkérdezettek vagy nem ismerik a kifejezést, vagy – mert vallásos énekek tárgykörében folyt a beszélgetés – nem feltételezték, hogy valóban „keservesre" vagyunk kíváncsiak. Volt, aki sajnálkozva jegyezte meg egy falubelijéről, hogy addig énekelte a sok keservesét, mígnem ön-

[4] Rudasné Bajcsay 2006.
[5] Kallós 1960; Andrásfalvy 1965.

gyilkosságba sodródott, és jobb a keservesektől őrizkedni,[6] másvalaki pedig keserves címén cikornyás műdalokra zendített.[7]

3. EGYHÁZI NÉPÉNEKEK GYŰJTÉSE CSÍKSOMLYÓ KÖZELSÉGÉBEN

Eredeti elképzelésünk szerint, a népénekgyűjtéshez – a Csíksomlyóhoz közeli Gyimesről lévén szó – legkézenfekvőbb kiindulási pontnak Kájoni János 1676-os *Cantionale Catholicum* című énekeskönyve mutatkozott.[8] Ez a Csíksomlyón nyomtatott énekeskönyv azonban több mint 800 énekszöveget tartalmaz, így mindenképpen egyfajta előzetes szűkítést kellett eszközölni.

A többszörös és többféle kiadású Kájoni *Cantionalé*-ról néhány lényeges tudnivaló: 1719-ben kissé megváltozott tartalommal,[9] majd 1805-ben és 1806-ban lényegesen átdolgozva,[10] végül 1921-ben már kottás, kíséretes kántorkönyvként[11] jelent meg. Az első három kiadásban *ad notam* jelzést találunk a dallamokra való utalásként. A *Cantionale* második kiadásához csíki ferencesek készítettek egy kántorkönyvnek nevezhető gyűjteményt, ez az ún. *Deák–Szentes kézirat*,[12] melybe a legfontosabbnak tartott, vagy feltehetően a tényleges istentiszteleti gyakorlatban leginkább használt énekek dallamát kottázták le.

Legcélszerűbbnek az látszott, hogy ennek a 18. századi, csíki kottás kéziratnak az énekei, dallamai alapján kérdezzük a gyimesieket. Hamar kiderült azonban, hogy népénekek tekintetében Gyimesközéplok–Hidegség konzervatívnak egyáltalán nem tekinthető: a vallási életben régi énekek ritkán hangzanak el, és az egyéni emlékezetben sem ez a réteg dominál. Közösségi használatban túlnyomórészt „újabb", 19-20. századi dallamok és énekszövegek vannak. Ennek ellenére sikerült a népénekek 16-18. századi énekeskönyvekben jelen levő anyagából, kisebb számban, tovább élő darabokat is gyűjtenünk.

A templomban (Hidegségnek a patak mentén futó főúthoz mérten alsó harmada táján, a dombtetőn elhelyezkedő, kisebb bánd-pataki templomban)[13] tapasztaltak közül a legfontosabbak a következők voltak: az imádkozásban mindenki részt vesz, már

[6] Hidegség, Hajnalszer, Gyimesközéplok, Mihály Bözsi (Mihály Józsefné Popovics Erzsébet), 60 éves.

[7] Hidegség, Gyimesközéplok, Tankó Anna (Tankó Imréné Főcze Anna), 84 éves.

[8] Kájoni 1676. Modern, kottákkal ellátott kiadása: Domokos 1979.

[9] Kájoni 1719.

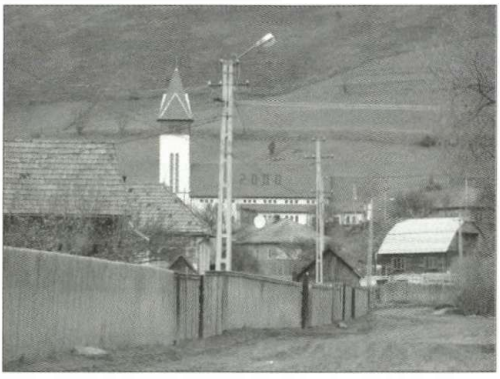
[10] Kájoni 1805. és 1806. Mindkét kötetet egyformán harmadik kiadásnak tekintjük.

[11] Kájoni 1921.

[12] Deák–Szentes kézirat.

[13] Ez még azelőtt volt, hogy a 2000-ben Hidegség felső végén felépült bükkhavas-pataki nagy





Balra: A bánd-pataki kápolna. 2004, Gyimesközéplok, Rudasné Bajcsay Márta felvétele
Jobbra: Hidegség új temploma. 2004, Gyimesközéplok, Rudasné Bajcsay Márta felvétele

a szentmise előtt összegyűltek a hívek, és a rózsafüzért mondták a ministránsokkal együtt. A szentmisén az előírt válaszos zsoltár és Alleluja hangzott, egyébként pedig a kántor harmónium-kíséretével hallottunk népénekeket. Az éneklésbe azonban feltűnően kevesen, csak egy-két hívő kapcsolódott be, és ez még a pünkösdvasárnapi, ünnepi szentmisén sem volt másként.[14] (Másnap, pünkösdhétfőn, a szomszédos Gyimesbükkön a szentmisén ellenben mást tapasztaltunk: a búcsúból hazatért csoportok nagy lelkesen énekeltek.) A szentmisén való énekléstől húzódzkodó emberek, asszonyok közül sokan vesznek pedig aktívan részt a templomon kívüli, paraliturgikus közösségi alkalmakon. Magunk két, illetve három[15] *imádkozón*[16] vettünk részt, és személyesen felkerestünk a falu különböző részein működő, jó énekes hírében álló embereket, akik többnyire szívesen álltak rendelkezésünkre. Be kellett látnunk, hogy a kezdeti gyűjtési technikán (kérdőíves ének-kérdezésen) módosítani kell, és amikor a határozott rákérdezésre egy-két nemleges válasz érkezik, azonnal váltani, hogy hadd jöjjenek ők elő saját mondandójukkal, énekeikkel. Utána, közben pedig vissza-vissza lehet térni a konkrét énekekre való kérdezéshez.

templomot felszentelték és használatba vették volna (emellett a lejjebb lakók tovább használják a bánd-pataki templomot is, ott is rendszeresen misézik a plébános).

[14] A kántor a mise előtt próbálta ugyan a hívekkel gyakoroltatni az énekeket, de kevéssé ügyelt ennek eredményességére.

[15] 2003 őszén R. B. M., 2004 májusában mindketten két alkalommal.

[16] Halottvirrasztáskor (és halottak napja előtt) gyakorolt paraliturgikus áhitatforma.

3.1.

A 16-18. századi énekeskönyvekben jelen levő anyagból alább három éneket tárgyalok a *Kájoni Cantionale* és a *Deák–Szentes kéziratvonatkozó* dallamaival összefüggésben. Olyan énekeket választottam, amelyeket többen is énekeltek. A következő, 4. részben bemutatandó énekek között is szép számmal vannak ide tartozók („Eljött már órája búcsúzásunknak...", „Csordapásztorok...", „Lehullott a Jézus vére...", „A fényes nap..."), ezeken kívül még (akár csak egyéni emlékezetben is, de) életben találtunk más régi énekeket is; valamennyi éneket azonban nem áll módunkban részletesen ismertetni. (A teljesség igénye nélkül: „A királyok királyának...", „Én nemzetem, zsidó népem...", „Feltámadt Krisztus e napon...", „Könyörülj, Istenem, én bűnös lelkemen...", „Mikor Máriához az Isten angyala...", „Ó, ki ez oltáron...", „Ó, áldott Szűzanya...")

Első énekünk a „Jaj nagy kedven tartott..." kezdetű Mária-siralom. A népzenei gyűjtésekben[17] ennek dallama gyakran előfordul. Mi is rögzítettük, Hidegség két végpontján, többször is. A felső, nemrégiben épült nagy templom (azóta plébániatemplom) környékén, Bükkhavas-patakán élő, helyi születésű, 59 éves Berszán Boris a tőlem kapott, legkorábbi megjelenésű szöveggel énekelte el (lásd 1. kotta; fénykép). Elmondása szerint az ének a templomból ismerős neki, de már régóta nem éneklik. Dallama követi az Erdélyben ismert mintát: a Kájoni *Cantionale* 1921-es, negyedik kiadásában, az ún. Baka-féle kántorkönyvben szereplő alakot (lásd 2. kotta).[18] Az énekszöveg először a Kájoni *Cantionale* 1719-es, második kiadásában jelenik meg.[19] A dallamtörténeti kutatások más, a Kájoni *Cantionalé*-ban ugyancsak olvasható énekekkel hozzák kapcsolatba.[20] A Deák–Szentes kéziratban valamennyi rokon dallama is megtalálható a planctus (lásd 3. kotta)[21] mellett. E Mária-siralom szerepel a

[17] Dobszay–Szendrei 1988, II/6; Szendrei–Dobszay–Rajeczky 1979, I. 216–217, II. 96–97; Kővári 2007a, 93–96.

[18] Kájoni 1921, 172. sz.

[19] Kájoni 1719, 124 (felirata: Más új ének; Nota: Tulajdon). Kájoni 1805, 132 (felirata: Más, Nota: Tulajdon); Kájoni 1921, 172. sz. (dallama: régi népének).

[20] Ennek a 6, 6, 8, 6 szótagszám képletű dallamnak az egy sorral bővebb, 5x6 szótagos változata a „Jaj, mely hamar múlik..." kezdetű halottas (Kájoni 1676, 652. [Domokos 1979, 740. sz.], 1719, 553; Kájoni 1805, 356, Nota: Tulajdon), a Mária-siralom dallamának 12 szótagos rokona pedig az „Ó édes Megváltóm..." kezdetű, ugyancsak halottas ének (mely a *Cantionale* első két kiadásában a „Szomorú a halál a gyarló embernek..." kezdetű ének harmadik része, Kájoni 1676, 707. [Domokos 1979, 783. sz.], 1719, 589; mindkettőben Nota: „Bűnnek az ő zsoldja..."; 1805, 335. Nota: Tulajdon). Mindkét dallam megtalálható a Deák–Szentes kéziratban is (82. ill. 85.). Részletesen lásd Papp 1970, 333, ill. 129. sz. és Csomasz Tóth 1958. 188. sz.; Szendrei–Dobszay–Rajeczky 1979, I. 216–217, ill. 78–81., II. 96–97, ill. 38–39; Dobszay–Szendrei 1988, II/6, és II/3, valamint Kővári 2007a, 80–98, 93–96, és 2007b, 523–524, ill. 527–528.

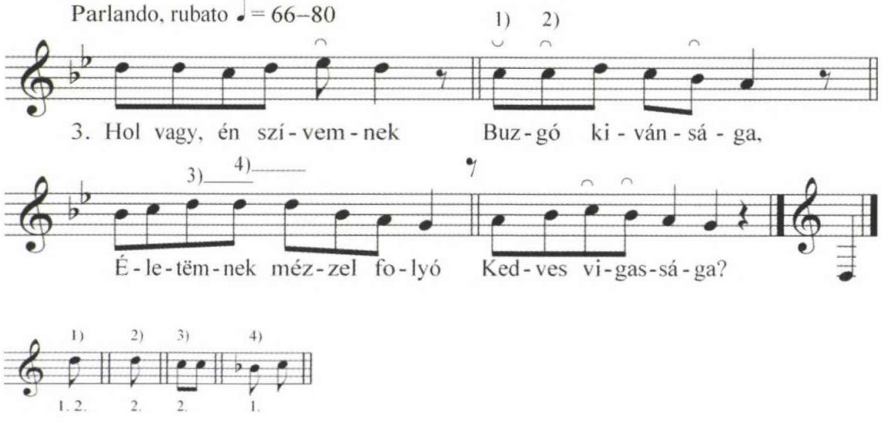
[21] Deák–Szentes kézirat 34; Papp 1970, 39. sz.; Dobszay 1983, 132; 1995, 134 (ÉE 94. sz., DAU 94., 94b. sz.); Kővári 2007b, 523–524.

Cantionale utolsó kiadásában, apróbb változtatással (lásd 2. kotta). Hidegség alsó végén (Hidegség-szádán), a Bodorok utcájában két asszony „Hol vagy, édes Jézus, szerelmes szülöttem..." kezdettel, másképp énekelte (lásd 4. kotta). Az ő dallamuk legfeljebb a dallamcsalád erdélyi változatainak peremén helyezhető el, újabbkori variáns.

1. kotta[22]

1. Jaj, nagy kedven tartott
Szerelmes szülöttem,
Ki nélkül már e világban
Holtig árva lëttem.

2. Hol vagy, két szëmëmnek
Tündöklő világa,
Elepedëtt bús szívemnek
Csëndës boldogsága?



4. Mondjátok më̈g nékëm,
Ó, ti magas hëgyek,
Szülöttemnek keresnije
Vajon merre mënjek?

5. Mutassatok utat,
Ó, ti olajkertek,
Szülöttemët hol mëgfogták,
Véle merre mëntek?

6. Ó, ti nagy darabos,
Élës köves utak,
Szënt Fiamnak vércsëppjei
Láttam, itt hullotak.

7. Jaj, ez bizonyára
Nagy szomorú jele,
Előmben fúj halálának
Imár hideg dere.

8. Sírjatok énvélem,
Jó asszony barátim,
E világban kik tudjátok
Az én árvaságim.

9. Mëgepedëtt szívem,
Kérlek, ne hagyjatok,
Elfáradtam, nem mëhetëk
Tovább, jaj, fogjatok!

10. Enyhítsd siralmidat,
Keserves Mária,
Mert Szënt Fiad harmadnapra
Feltámad, azt mondja.

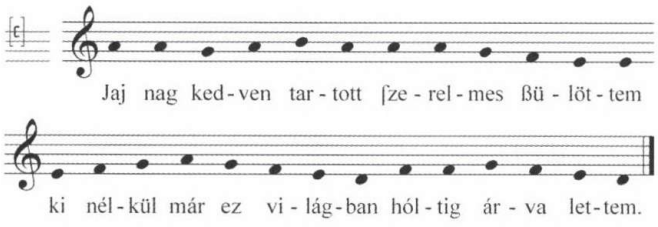
11. Mi is a keserves
Úr Jézus Anyjával
Siránkozzunk szënt halálán
Szerelmes Fijának.

[22] Bükkhavas-pataka, Gyimesközéplok, 2004. június 4, Berszán (Boris) Fülöpné Gábor Kata Zsizsi (59 éves). Kővári Réka és Rudasné Bajcsay Márta gyűjtése. Jelzet: ZTI MD 142/9. Lejegyezte: Kővári Réka (a továbbiakban mindig ő a lejegyző, ha nem jelzünk más személyt).

2. kotta[23]



3. kotta[24]



4. kotta[25]



[23] Kájoni 1921.

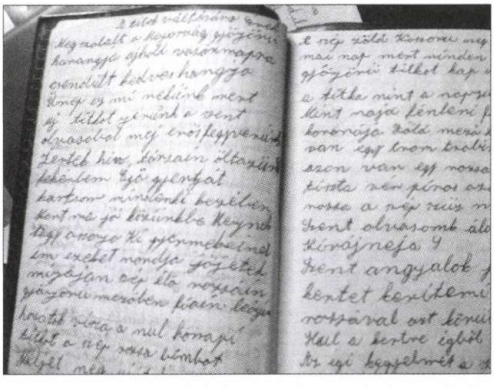
[24] Deák–Szentes kézirat

[25] Hidegség, Bodorok utcája, Gyimesközéplok, 2004. június 6, Bodor Imréné Gergely Klára (65 éves, gyimesbükki születésű) és Tímár Béláné Molnár Erzsébet (72 éves). Kővári Réka és Rudasné Bajcsay Márta gyűjtése. Jelzet: ZTI MD 144/10.

2. Hol vagy, szëmëm fénye
Tündöklő világa,
Elepedëtt bus szivemnek
Csëndës boldogsága?
3. Mondjátok meg nékëm,
Erdők, hëgyek, völgyek,
Szülöttëmët fölkeresni
Vajon merre mënjek?
4. Mutassatok utat,
Ó, ti olajkertëk,
Hol mëgfogták szülöttemët,
Vele merre mëntek?
5. Ti darabos, élës,
Hëgyës köves utak,
Szënt Fiamnak vércsëppjei
Követëkre hulltak.
6. Ó, sírjatok vélem,
Jó asszony barátim,
Kik tudjátok e világba
Az én árvaságim.
7. Ó, siralmas Szënt Szűz,
Bizalommal várjad,
Áldott Fiad harmadnapra
Fëltámad, mëgmondta.

Berszán (Boris) Fülöpné Gábor Kata Zsizsi (sz. 1945.) unokájával. 2004, Gyimesközéplok, Rudasné Bajcsay Márta felvétele



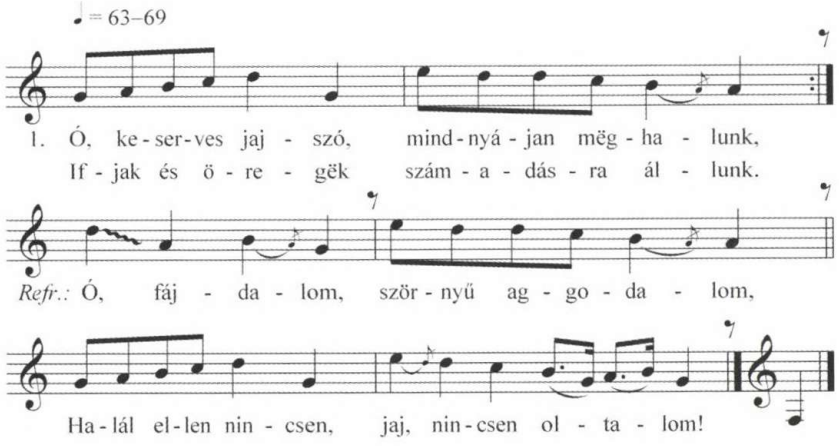




Balra: Tímár Béláné Molnár Erzsébet kéziratos énekeskönyve. 2004, Gyimesközéplok, Rudasné Bajcsay Márta felvétele
Jobbra: Bodor Imréné Gergely Klára (sz. 1939.) és Tímár Béláné Molnár Erzsébet (sz. 1932.) a Bodorok utcájában. 2004, Gyimesközéplok, Rudasné Bajcsay Márta felvétele

Második választott, régi gyökerekkel bíró énekünk Az „Ó keserves jajszó..." kezdetű. A népzenei gyűjtésekben kétféle dallammal találjuk az éneket: mind a *Deák–Szentes kézirat* (Udvarhely megyei és bukovinai gyűjtésekben),[26] mind pedig a *Kájoni Cantionale* 1921-es kiadásának változatával.[27] Ez utóbbi, vagyis a *Baka-féle kántorkönyv*ben szereplő egyszerűbb (AABA$_v$) alak lett ismert mindenütt, és aligalig változik. Gyimesi gyűjtésünkkor mi is több énekestől vettük fel ezt az éneket.[28] Az alábbi, funkcióban, halott melletti imádkozóban rögzített változatban – az ének adottságait kihasználva – a refrénbe a résztvevők valamennyien bekapcsolódtak, és díszítő hajlításokkal énekeltek (lásd 5. kotta).

5. kotta[29]



2. Abba bizonyos légy, nem távoztathatod,
Meg kell egyszer halnod, mindenkor várhatod. *Refr.*
3. Napjaid éltednek használd jobbulásra,
Míg kegyelmet enged az Isten jósága. *Refr.*
4. Úgy élj hát halandó, hogy juss boldog végre,
Isten irgalmából örök üdvösségre. *Refr.*

[26] Dobszay–Szendrei 1988, III/34; Szendrei–Dobszay–Rajeczky 1979, I. 204–205., II. 92. A *Deák–Szentes kézirat* dallamát (Deák–Szentes kézirat 85; Papp 1970, 302. sz.) lásd 6. kotta.

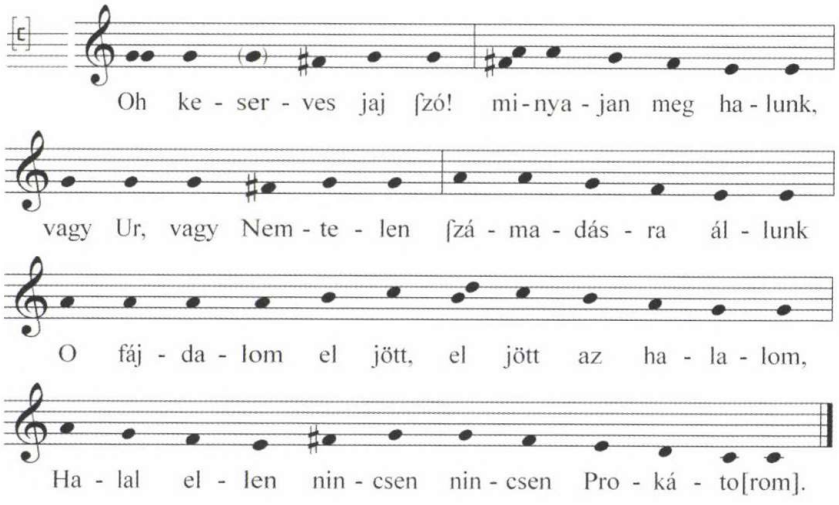
[27] Dobszay–Szendrei 1988, IV/288. Szendrei és Dobszay szerint a *Deák–Szentes kézirat*ban is olvasható dallamból származhat. A *Baka János kántorkönyv* dallamát (Kájoni 1921, 428. sz.) lásd 7. kotta.

[28] Lásd még a 4. részben Molnár Fülöpné Főcze Juliannától (23. kotta).

[29] Hidegség, Gyimesközéplok, 2004. június 8, két előénekes asszony a második imádkozóban. Kővári Réka és Rudasné Bajcsay Márta gyűjtése. Jelzet: ZTI MD 147/5.

A *Kájoni Cantionale* valamennyi kiadásában szereplő éneknek a refrénje 1805-ben eltérő: a kétsoros refrén („Ó fájdalom...") egysorossá válik („E' szent rendelése Istennek végzése...").[30] A *Deák–Szentes kézirat*ban található dallam (lásd 6. kotta) tulajdonképpen javítja a *Cantionale* 12, 12, 10, 10-es szótagszámképletű szövegét (az utolsó két sorban, szóismétléssel, mivel Kájoni egy 12 szótagos éneket jelöl meg nótautalásként: „Mit bízik e világ...", mely ugyancsak olvasható a kottás kéziratban).[31] A *Kájoni Cantionale* negyedik kiadásában található dallam már egy másik, újabb stílushoz tartozik: megtartja a *Deák–Szentes kézirat* sorismétlését, de tovább egyszerűsíti a formát azzal, hogy egyetlen, szekundokban lefelé mozgó motívumot használ mindegyik sor lezárására (lásd 7. kotta).[32]

6. kotta[33]



7. kotta[34]



[30] Kájoni 1676, 713. (Domokos 1979, 786. sz.); Kájoni 1719, 602., 1805, 335., 1921, 428. sz.

[31] Deák–Szentes kézirat 85; Papp 1970, 302. sz.; Kővári 2007b, 527. „Mit bízik e világ ő álnokságában...": Deák–Szentes kézirat 83; Csomasz Tóth 1958, 189. sz.; Kővári 2007b, 528.

[32] Kájoni 1921, 428. sz.

[33] Deák–Szentes kézirat

[34] Kájoni 1921.



Harmadik régi eredetű énekünket, a „Jézus szenvedéséről, bűnösök, emlékezzünk..." kezdetűt ugyancsak *imádkozó*ban gyűjtöttük. Ez tulajdonképpen *keresztút-járás* alkalmával használatos ének, valószínűleg hazai eredetű, szövege a „Passionem Domini..." különböző fordításával, illetőleg halottas szöveggel él a néphagyományban. A *Kájoni Cantionale* 1719-es, második kiadásában olvashatjuk latinul, és magyarul kétféleképpen is („Jézus szent halálának meghallád ember létét...", ill. „Krisztus szenvedéséről illik ma emlékeznünk...").[35] Dallamát kétszer jegyezték fel a *Deák–Szentes kézirat*ban („Passionem Domini...", lásd 8. kotta; illetve „Jézus szent halálának...", lásd 9. kotta), néhány hangnyi eltéréssel.[36] A *Kájoni Cantionale* negyedik kiadása sem nagyon változtat rajta (lásd 10. kotta).[37]

Az alább bemutatandó két imádkozó (lásd 3.2. rész) közül a másodikban az ének egyes strófái között elmélkedéseket, imádságokat olvastak fel az előimádkozók (lásd 11. kotta).[38] A közösségi éneklés jellegzetességei jól megfigyelhetők voltak: ahogy alkalmazkodóan egymáshoz simultak a különböző hangok, ahogy a bizonytalanabb énekesek a biztosabb tudásúakat követték (hangmagasság, ritmus, hajlítás tekintetében egyaránt). Egy másik felvételen, amelyet az első imádkozó egyik előénekesétől gyűjtöttünk,[39] az előbbi jellegzetes hajlítások elmaradtak. Elmondása szerint ezt az éneket is szokták még énekelni halott mellett (Hidegségen az imádkozóban ugyanis a *keresztut*at is mondják-éneklik). A virrasztóban ők nem énekelték, arra az alkalomra

[35] „Passionem Domini...": Kájoni 1719, 166. „Krisztus szenvedéséről illik ma emlékeznünk...": Kájoni 1719, 167. (Magyarul. Azon nótára); Kájoni 1805, 112. (Nota: Tulajdon); Kájoni 1921, 169. sz. („Jézus szenvedéséről..."). „Jézus szent halálának meghallád ember létét...": Kájoni 1719, 124. (Más. Új ének); Kájoni 1805, 113. („Jézus szent halálának fájdalmas szemlélésén..."; Nota: Krisztus szenvedéséről).

[36] Deák–Szentes kézirat 35. és 33.; Papp 1970, 229/1. sz.; Dobszay 1995, 127 (ÉE 695. sz., DAU 69.b. sz.); Dobszay–Szendrei 1988, IV/340; Szendrei–Dobszay–Rajeczky 1979, I. 188–190, II. 86.

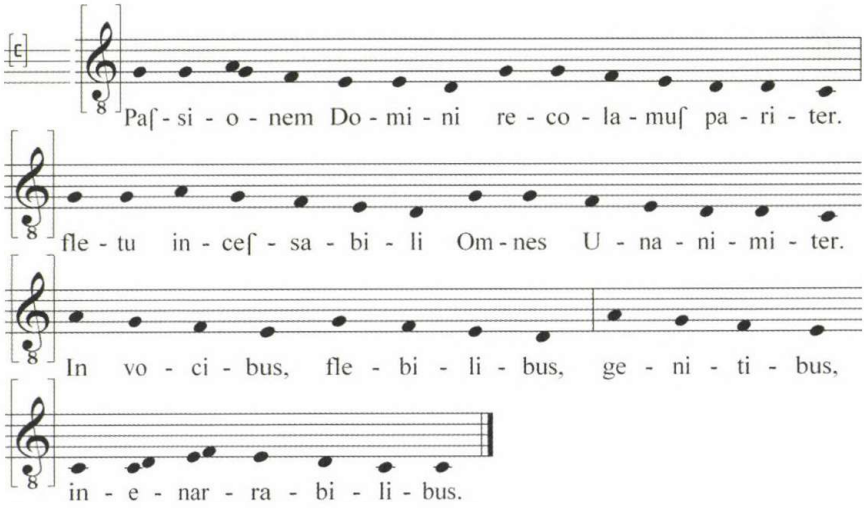
[37] Kájoni 1921, 169. sz.

[38] Hidegség, Gyimesközéplok, 2004. június 8, két előénekes asszony, Kővári Réka és Rudasné Bajcsay Márta gyűjtése. Jelzet: ZTI MD 146/21–48.

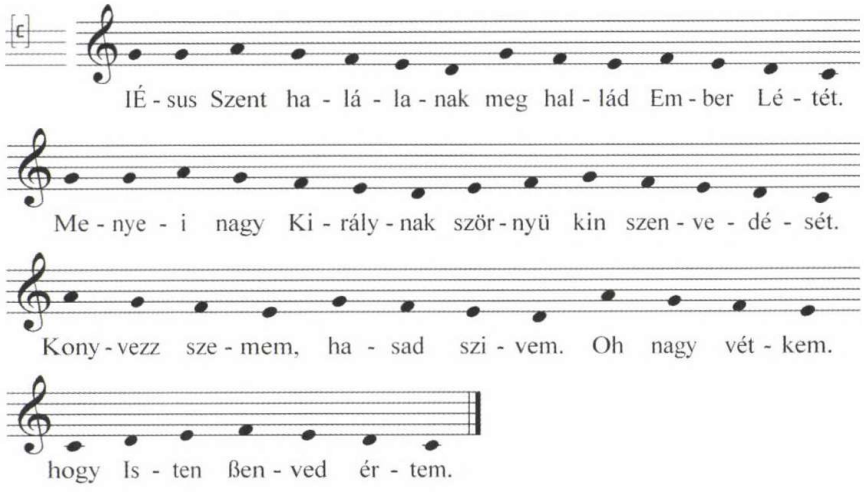
[39] Bükkhavas-pataka, Gyimesközéplok, 2004. június 4, Berszán (Boris) Fülöpné Gábor Kata Zsizsi (59 éves). Kővári Réka és Rudasné Bajcsay Márta gyűjtése. Jelzet: ZTI MD 141/14.

csupa újabbat választottak. Megfigyelhettük tehát, hogy egyazon község különböző térségeiben eltérően énekelték ugyanazt az éneket.

8. kotta[40]



9. kotta[41]

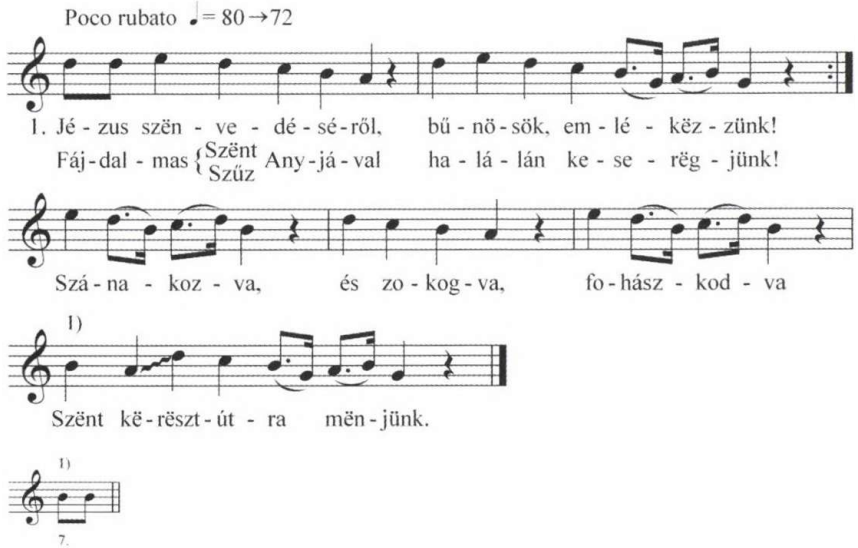


[40] Deák–Szentes kézirat.
[41] Deák–Szentes kézirat.

10. kotta[42]



11. kotta[43]



2. Halálra ítéltetik értünk az élet Ura,
Hogy számtalan bűnünkért ne essünk mi pokolra.
Egek Ura magát kínra, rút halálra
Adja *ja* kërësztfára.
3. Sebes, gyënge vállára nehéz kërësztjét vëszi.
Köszönd, hogy bűn terhétől lelkëdët így mëgmënti.
Ó enyhítsed, könnyebbítsed, ne terheljed
Bűnnel Jézus kërësztjét!
4. Jézus szűve gyötrelme nagyobb, hogy anyját látja,
Márij*á*nak hëgyës tőr a szívét átaljárja.
Hogy Szënt Fij*á*t, szelíd Bárányt taszigálják,
Ütik, verik, hurcolják.

[42] Kájoni 1921.
[43] A második imádkozó két előénekese.

5. Látván a gonosz kínzók, hogy Jézus elfáradott,
A kërëszt vivésére ereje már elfogyott,
Simont kérik, kényszërítik, fenyëgetik,
Hogy hurcolja kërësztjét.
6. Szörnyen mëgmocskolt képét Veronika hogy látja,
Szíve rajta mëgesvén kendőjét odanyújtja,
Jézus rëjá képét nyomá, visszaadá,
Hogy szívében hordozná.
7. Jëruzsálëm lëjányi vérbe borult szëmëkkel
Látván, hogy rajta sírnak, mëginté ez igékkel:
Ne sírjatok, hogy így láttok, magatokon
S fiaitokon sírjatok!
8. Harmadszor földre esik az elestek gyámola,
Ki bűnt bűnre szaporít, az ennek oka vala.
Ó, ne újítsd, ne szaporítsd, ne súlyosbítsd
Bűnnel Jézus kínjait.
9. Sebeihëz ragadott ruháját lerángatják,
Szolgák nagy dühősséggel sebeit mëgújítják,
Fëlszaggatott sebeiből mindënfelől,
Vér foly egész testéből.
10. Sok kalapács ütések kërëszthëz szëgeztetik,
Szörnyű nagy fájdalmában teste kiterjesztetik.
Ájul szíve, nincsen színe, szédül feje,
Vérbe borul szënt teste.
11. Függ már Jézus bűnödért kërësztre fëlfeszítve,
Ölelésëdre mégis keze ki van terjesztve.
Szíve eped, szava reked, jaj, mint rëszket,
Kínok közt mëghal érted.
12. Fájdalmak tëngërében Márija szíve merül,
Látván, hogy Jézus teste vér és seb mindënfelől.
Ölbe tartja, csókolgatja, nagy zokogva
Halálán sír bánkódva.
13. Nagy kínok hëgyës tőre sérti Márija szívét,
Midőn a koporsóba tëszik Szënt Fija testét.
Hol a kincse, ott a szíve eltemetve,
Zokog és sír érette.
14. Jézus, ki miérettünk föláldoztad éltëdët,
Mutasd be szënt Atyádnak értünk szënvedésëdët,
Hogy sebejid, vércsëppjeid, gyötrelmejid
Eszközöljék üdvünket!

3.2. Az imádkozók szerkezete, énekei

Hidegségen még énekelnek tehát 16-18. századi népénekeket közösen, ám csak templomon kívüli alkalmakon. Ezek közül talán az *imádkozó*k a legjelentősebbek, a jeles napokhoz kötődő énekes szokásokról inkább mint a múlt (de nem régmúlt!) emlékeiről beszéltek. Ezeket szívesen idézték fel, különösen a karácsony körüli (a *szentcsalád-járás*hoz és a *betlehemezés*hez kapcsolódó) énekeket. Imádkozót a halottak napja előtti időszakban sok helyen tartanak, a halott melletti *virrasztás*nak pedig a faluban (egyelőre) mindenhol velejárója. Az elhunyt házában, a felravatalozott körül, a temetést megelőző két estén, a rokonok, ismerősök körében zajlik a virrasztás. Az időben hosszabb, félhivatalos, szertartásos szakasszal induló virrasztást a környéken lakó, kiválasztott előénekesek vezetik, utána következik a siratás. Két ilyen alkalmon lehettünk jelen.

A halott mellett, háznál végzett közösségi alkalmakat Hidegségen általában két asszony vezeti. Az előimádkozók imádságos- és énekeskönyveikből, kéziratos füzeteikből előzőleg választanak énekeket, imádságokat és elmélkedéseket. A halott melletti egyházi virrasztás szertartásának *(matutinum)* maradványa a néphagyományban utolsó óráit élő *imádkozó*. Van, hogy a virrasztás hajdan volt hivatalos részét a keresztvetésen túl gyertyák meggyújtásával, illetve eloltásával jelzik az előimádkozók.

Az alábbiakban tehát a halott melletti virrasztó e félhivatalos részét hasonlítjuk össze Hidegség két pontjáról. Először Jávárdi-patakán, Bodor Anna (Nagyfejű Jánosné) holtteste fölötti virrasztás első estéjén vettünk részt. Az előénekes és vezető két 59 éves asszony: Tankó Ilona és Berszán Boris volt.[44] A másik virrasztás egy Hidegség középső szakaszán lévő házban történt, gyűjtőutunk utolsó estéjén, s ez is oka volt annak, hogy az előimádkozó asszonyok adatait nem sikerült megtudnunk.[45] Az első virrasztó utáni napokban igyekeztük felkeresni az ottani előimádkozókat, egyikük azonban nem fogadott bennünket, így nem tudtuk részletesen kikérdezni őket a virrasztásokról, az ott elhangzott énekekről. Ezért csak most utólag, az imádkozókon készített hangfelvételeink alapján tudjuk összevetni egymással a Hidegség két egymástól távoli pontján rögzített virrasztás szerkezetét és énekeit.

[44] Bükkhavas-pataka, Gyimesközéplok, 2004. május 30, Tankó Jánosné Antal (Szelek) Ilona és Berszán (Boris) Fülöpné Gábor Kata Zsizsi (59 évesek). Kővári Réka és Rudasné Bajcsay Márta gyűjtése. Jelzet: ZTI MD 139/15–140/8. (A továbbiakban: *1. imádkozó.*)

[45] Hidegség, Gyimesközéplok, 2004. június 8, két előénekes asszony. Kővári Réka és Rudasné Bajcsay Márta gyűjtése. Jelzet: ZTI MD 146/6–147/10. (A továbbiakban: *2. imádkozó.*)

A két imádkozó szerkezete:

1.		2.	
műfaj	**incipit**		**műfaj**
			sirató
bevezető imádságok		✝ – Hiszekegy – Adj, Uram, örök nyugodalmat (akklamáció[46]) – Miatyánk	bevezető imádságok
népének – imádság váltakozása	*Fájdalmas szent olvasó*	*Fájdalmas szent olvasó*	népének – olvasó váltakozása
imádság	Irgalmasságnak anyja	Szentséges Szűz, Isten Anyja, Mária	imádság
népének	*Olvasónkat elvégeztük*	*Szentolvasót elvégeztük*	népének
imádságok			
népének	*Sírod szélén állok*	Urunk, Jézus, végigjártad…	keresztúti imádság
elmélkedések, imádságok váltakozása	Krisztus szenvedése az Olajfák hegyén… (keresztút)	*Jézus szenvedéséről*	népének – keresztút váltakozása
		Miatyánk, Üdvözlégy, Adj Uram, örök nyugodalmat (akklamáció)	imádságok
népének	*E siralom völgyében*	*Ó, Mária, halld meg esdeklésem*	népének
imádság	Az én Miatyánkom	Miatyánk, Ezer veszélyben, Szűzanyám	imádságok
népének	*Itt az óra, vigyétek ki testem*	*Ó, ne búsúlj, föld árva gyermeke*	népének
imádságok	Most segíts meg, Mária; Szűz szülője Istennek	Most segíts meg, Mária	imádság
népének	*Jézusomnak kegyelméből*	*Jézusomnak kegyelméből*	népének
		Csak egy Miatyánkot mondjunk el naponta; Miatyánk	imádságok
		Ó keserves jajszó	népének
		Szűz szülője Istennek	imádság
		Közelebb, közelebb, Uram, hozzád	népének
esti imádság – akklamáció – ✝	Ó édes Istenem, hálát rebeg lelkem…	Csendes alkony száll a földre…	esti imádság, – Miatyánk – ✝
énekelt sirató	*Édesanya, köszönjük meg ezt a sok szép imádságot…*		sirató

[46] Akklamáció: 'felkiáltás', a szertartás vezetője, illetve a nép ajkán felhangzó rövid szöveg, gyakran párbeszédes formában.

Mindkét imádkozóban a *bevezető* és *befejező imádságok*, *akklamációk* adják a keretét a központi résznek, melyet a *rózsafüzér* és a *keresztút* alkot, illetve ezek után a „Most segíts meg, Mária..." imádság és a „Jézusomnak kegyelméből..." kezdetű népének, majd a szertartást egy esti imádság elmondása zárja. Az ezen felüli eltérések a különböző imádságok és népénekek válogatásából erednek; ez tükrözi az előimádkozók ízlését és repertoárját is. A virrasztó-énekek kiválasztására általános és leggyakrabban érvényesített szokás, hogy ha a halott például rózsafüzér-társulati tag volt, akkor elsődlegesen Mária-énekek hangoznak fel. A második imádkozó két énekkel többet tartalmaz, és ebben találjuk a fent részletesen tárgyalt két régebbi népéneket is („Jézus szenvedéséről...", „Ó keserves jajszó..."), de a záróének („Közelebb, közelebb...") az újabb stílusú, érzelmes hangvételű énekek beáramlását mutatja egy gyökereiben régi liturgikus eredetű közösségi alkalomba. Az első imádkozó többlete az énekelt siratő.

Az első virrasztóra a *rózsafüzér* imádkozása közben érkeztünk. Feltehetően a második imádkozóhoz hasonlóan kezdődhetett: gyertyagyújtás, keresztvetés, és máris a szentolvasó bevezetőjeként *Hiszekegy* és *Miatyánk*. A *tizedek* között a két előénekes a „Fájdalmas szentolvasó, mennyei szép koszorú, Mária..." kezdetű, AABA sorszerkezetű népének egy-egy szakaszát énekelte mindkét imádkozóban (a második virrasztóban rögzített teljes éneket lásd 12. kotta).[47] A két éneklés között csupán annyi a különbség, hogy az első esetben a kis díszítőhangok elmaradtak. (Dallamvariánsát különböző szövegkezdettel ismerjük, mint például „Szerettél engemet, szeretlek tégedet, én Jézusom..." vagy „Ó, Mária, drága név, téged óhajt tiszta szív, Mária...".)

Az imádkozókban a rózsafüzér után egy-egy imádságot mondtak, majd az első virrasztóban a közismert „Olvasónkat elvégeztük..." kezdetű ének zárta le a „Máriához font koszorút" (lásd 13.a. kotta).[48] Ennek az AA^3BA_v sorszerkezetű éneknek néhány (főként díszítő-) hangban való variánsa hangzott a második imádkozóban is, ugyanitt „Szent olvasót elvégeztük..." kezdettel, lényegesen gyorsabb tempóban (lásd 13.b. kotta, a szövegeltéréseket is jelezve).[49] Ezek az énekek mind újabb dúr dallamok (mint az imádkozókban később elhangzott énekek legtöbbje). A két imádkozó eddigi szakasza azonosnak tekinthető.

[47] 2. imádkozó. Jelzet: ZTI MD 146/8–17.
[48] 1. imádkozó. Jelzet: ZTI MD 139/25.
[49] 2. imádkozó. Jelzet: ZTI MD 146/19.

12. kotta[50]



2. Fájdalmas szënt olvasó, mënnyei szép koszorú, Márija.
Ó szomorú Szűz Anya, nagy volt szíved bánata, Márija.
Szënt Fiadat, Mëgváltónkat,
Szörnyen mëgostorozták, këgyetlenül kínozták, Márija.
3. Fájdalmas szënt olvasó, mënnyei szép koszorú, Márija.
Ájulván bánatában, nagy szomorúságában, Márija,
Jézusunkat, Mëgváltónkat
Tövissel koronázták, királynévvel csufolták, Márija.
4. Fájdalmas szënt olvasó, mënnyei szép koszorú, Márija.
Áldott Anya, hogy láttad Jézust, szëntséges Fiad, Márija.
Gyönge vállán, sebës tagján
Nehéz kërësztjét vitte, s ezt mind érettünk tëtte, Márija.
5. Fájdalmas szënt olvasó, mënnyei szép koszorú, Márija.
Jézus halált szënvedëtt, kërësztre feszíttetëtt, Márija.
Bántalmakra, szidalmakra
Szënt fejét lehajtotta, és szënt lelkét kiadta, Márija.°

[50] A második imádkozó két előénekese.

13.a. kotta[51]



2. Szép koszorúnknak ëgy ága
Tizenöt rózsa bimbója,
Összerakva de gyönyörű,
Szűz Mária annak örül.
3. Hiszëkëgyet elmondottuk,
Szënt hitünket gyarapítjuk,
Mindëněknek Teremtője,
Szívünk, lelkünk Vezérlője.
4. És azután a Mi Atyánkat,
Úgy raktuk össze rózsánkat,
Mert az Isten mëgérdëmli,
Őtët këll dicsőíteni!

[51] Tankó Jánosné Antal (Szelek) Ilona és Berszán (Boris) Fülöpné Gábor Kata Zsizsi (59 évesek).

5. Többször Üdvözlégy Mária,
Tiszta szívből raktuk sorba,
Koszorúnk így lett gyémántos,
Mindën levele aranyos.
6. Szép levelére ráírtuk,
Mikor a fohászt elmondtuk,
Tízezërszër, húszezërszër,
Nëgyven-, ötven-, százezërszër.
7. Ilyen szép ékës koszorú
Ó, még a földön nem virult,
Jöjjön ëgy angyal érette,
Szépën el van már készítve.
8. Vigye el, mint égi posta,
A Szűz Márijának mondja,
Szëntolvasóról ezt fűztük,
Fiad, lányid küldték nékëd.

13.b. kotta[52]

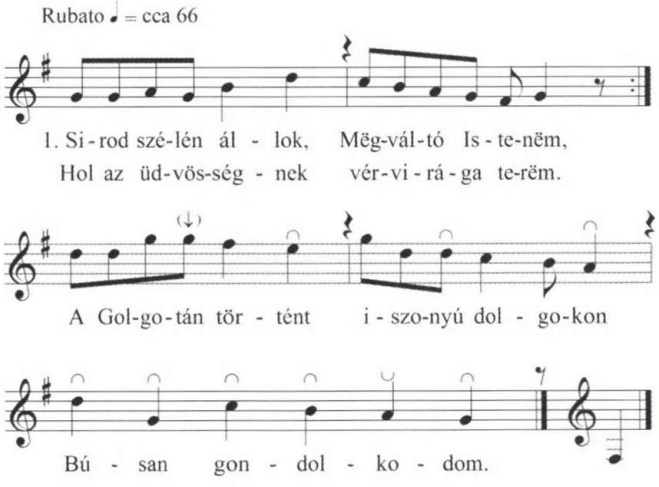


1. Szënt olvasót elvégeztük,
Szűz Máriját arra kértük,
Fogadja el olvasónkat,
Vele ëgyütt mindnyájunkat.
3. ...
Szívünk, lelkünk vezetője.
4. És azután Mi Atyánkot,
...
7. ...
Itt a földön még nem virult,
...
8. ...
Szëntolvasónkból ezt fűztük,
Fiaid s leányid küldtük.

[52] A második imádkozó két előénekese.

A következő, a keresztutat elmondó részben a két virrasztó elsősorban az énekválasztásban tér el egymástól, ami azonban meghatározza a keresztút-mondás szerkezetét: egyik esetben az ének a keresztút bevezetéseként szolgál, míg a másikban az adott állomás történését elbeszélő versszak éneklése váltakozik a keresztút szövegével. Az első imádkozóban rövid átvezető imádság *(Miatyánk, Üdvözlégy)* után a „Sírod szélén állok..." kezdetű, szintén újabb, AABC sorszerkezetű halottaséneket énekelte a két előimádkozó (lásd 14. kotta),[53] majd Jézus szenvedéséről olvastak fel imádságokat és elmélkedéseket. Ezzel szemben a második imádkozóban a rózsafüzért lezáró ének után rögtön a keresztút következett, melynek éneke a „Jézus szenvedéséről, bűnösök, emlékezzünk..." volt (lásd a fentebb tárgyalt, 11. kotta).[54] Majd – az első virrasztótól eltérően – imádságok sora következett (*Miatyánk; Üdvözlégy;* „Adj, Uram, örök nyugodalmat...").

14. kotta[55]



2. Nem fogta sënki be kialvó két szëmëd,
Nem volt könnyel hímzëtt ékës szëmfödeled.
Csak anyád arcában vonyítá arcodat,
Szíve majd mëgszakadt.
3. Kemény kőből vala koporsónyoszolyád,
Nem hintëttek rëá rózsát és violát.
Csak a kék csapások, s vérző piros sebëk
Ékítik testëdët.

53 1. imádkozó. Jelzet: ZTI MD 139/27.
54 2. imádkozó. Jelzet: ZTI MD 146/21–48.
55 Tankó Jánosné Antal (Szelek) Ilona és Berszán (Boris) Fülöpné Gábor Kata Zsizsi (59 évesek).

4. Mily elhagyott valál, ó, édës Alkotóm!
Nem szóltak harangok, nem volt búcsúztató.
Csak édes jó anyád, csak ő búcsúztatott,
Magdolna zokogott.
5. Ó nem volt tenékëd halotti köntösöd,
Ültél mezítelen az ég és föld között.
Csak anyád gyászának borult rád fátyola,
Csak a nap gyászola.
6. Halálos ágyadon nem volt búcsúztató,
Körül özönlének a bűnös gúnyolók.
Hogy lelkëd kiszakadt, nem indult mëg vele,
Csak a föld kebele.
7. Kërësztfa ágyadon nem vala vánkosod,
A fa göröngye, jaj, mily nagy kínt okozott.
Töviskoronádra hajtottad fejedët,
Ó, örök Szeretet!
8. Bűnös, ki lelkëdët bánatba foglalá,
Sirasd végig, végig, Krisztus koporsóját!
Mëgtérő bűnöshöz nem volt ő még soha,
Most se lësz mostoha.

Majd mindkét imádkozóban egy-egy Mária-ének következett. Az első alkalommal egy újabb keletű, dúr dallamú (AABA) éneket hallottunk „E siralom völgyében..." kezdettel,[56] amelynek refrénjébe („Van egy égi anyám nékem...") a halottvirrasztás résztvevőinek többsége bekapcsolódott (lásd 15. kotta).[57] A második imádkozóban az „Ó Mária, halld meg esdeklésem..." kezdetű ének (lásd 16. kotta)[58] szerepelt, ami búcsújárók ajkán gyakran szokott felhangzani. Dallama újstílusú népdal-szerű.

[56] Erre a dallamra szokták énekelni az „Akik ide megérkeztünk Pünkösd napjára..." kezdettel a csíksomlyói búcsús éneket is.

[57] 1. imádkozó. Jelzet: ZTI MD 139/60.

[58] 2. imádkozó. Jelzet: ZTI MD 146/52.

15. kotta[59]



2. A rágalmazó nyelvek hogyha rám törnek,
Élës nyelvek ellenëm nyilat röpítnek. *Refr.*
3. Gonosz beszéd lelkëmët sokszor mëgsebzi,
Fáj a szívem, de én azt el tudom tűrnyi. *Refr.*
4. Akiről azt gondolom, legjobb barátom,
Az sértegët legjobban, az a mëgrontóm. *Refr.*
5. Ha mély bánat borul rám, hamar eloszlik,
Helyette a lelkëmbe szënt öröm nyílik. *Refr.*
6. Ínségët és szënvedést békével tűrök,
Mert tudom, hogy a földön sëmmi sem öröm.[60] *Refr.*
7. Ha barátim mëgcsalnak, kikkel jót tettem,
Jézusért a mëgbántást én elfëlejtëm. *Refr.*
8. Jézust kérjük mindnyájan, a szënvedő Királyt,
Vele ëgyütt ürítjük a keserű pohárt. *Refr.*
9. Szép szivárvány ragyog a bánatkönnyekën,
Örömrózsa nyílik a kíntövisëkën. *Refr.*
10. Ha békével tartod mëg a földi pályát,
Tudom, hogy majd elnyerëm az égi koronát. *Refr.*

[59] Tankó Jánosné Antal (Szelek) Ilona és Berszán (Boris) Fülöpné Gábor Kata Zsizsi (59 évesek).
[60] Helyesen: *örök*.

16. kotta[61]



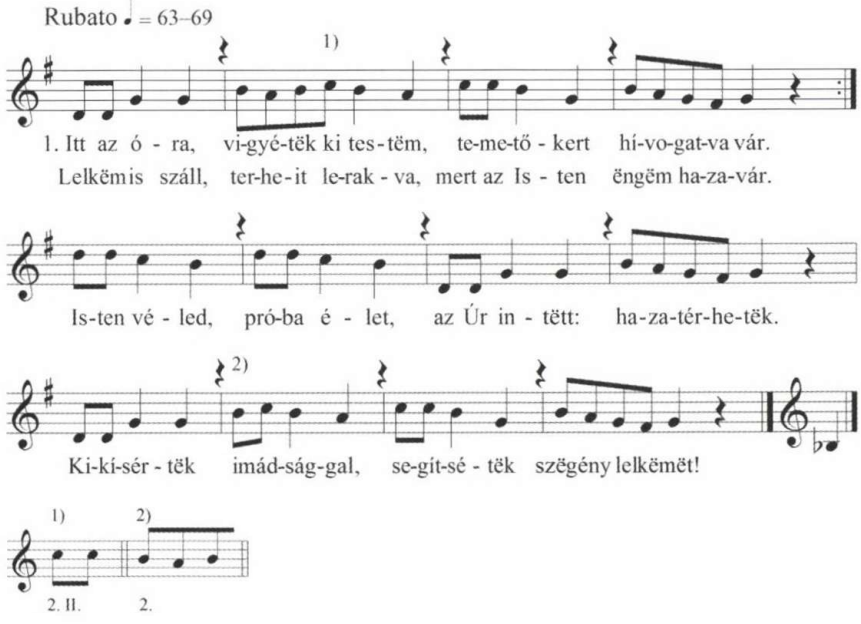
2. Ó, Márija, Szëntlélek Arája,
Jóságodat ég és föld csodálja,
Szánj mëg ëngëm, ha búbánat gyötör,
Szëmëmből a fájdalomkönny kitör.
3. Ó, Márija, te adj enyhületët,
Ha űz a sors, vagy veszély fenyëget,
Ha a harcba kimerülne lelkëm,
Légy segítőm s védelmejz mëg ëngëm!
4. Ó, Márija, ha az Úr irgalma
Bűnöm miatt tőlem elfordulna,
Ó, mëg ne vess, sőt jöjj segítségül,
Elveszünk az Úr irgalma nélkül.
5. Csak ëgyedül vagyok a világon,
Nincsen a számodra sehol vígasztaló,
Ölelj hát magadhoz, s vígasztalj ëngëmët,
Ne hagyd elkárhozni én bűnös lelkëmët!

[61] A 2. imádkozó két előénekese.

6. Ó, Márija, ha munkám kifáraszt,
Ha az élet gondokkal eláraszt,
//: Végre, ha ja szëmëmët lezárom,
Állj mellettem s te légy az én várom! ://

Ezután a második virrasztóban a *Miatyánk*ot még egy Máriához szóló kérő ima kísérte („Ezer veszélyben, Szűzanyám..."), az első virrasztóban azonban csak a Gyimesben közkedvelt „Az én Miatyánkom..." imádságot olvasták fel. Az imákat eltérő énekek követték. Az első imádkozóban az „Itt az óra, vigyétek ki testem..." kezdetű *halottas*sal folytatták. Ez néhány motívumot ismétlő, hosszú sorokból álló, újabb dallam (lásd 17. kotta).[62] A második virrasztóban minden változtatás nélkül, ugyanaz az újstílusú népies melódia következett, amelyet előtte énekeltek (lásd 16. kotta).[63] Szövegéül az „Ó ne búsulj, föld árva gyermeke..." kezdetű éneket vették (lásd alább), amelynek nem ez az általánosan használt dallama.

17. kotta[64]



62 1. imádkozó. Jelzet: ZTI MD 140/2.
63 2. imádkozó. Jelzet: ZTI MD 147/1.
64 Tankó Jánosné Antal (Szelek) Ilona és Berszán (Boris) Fülöpné Gábor Kata Zsizsi (59 évesek).

2. Nem dobog már a jó anyai szív, a dolgos kéz lehanyatlott már.
Szava néma, gyermëkeit nem hívja, learatta gondját a halál.
Most utolsó imádsága száll Istenhëz gyermëkeiért.
Isten véled, te jó édesanya, nyerj jutalmat sok jóságodért!
3. Fogjátok hát gyászos koporsómat, induljunk a temető felé!
Lelkëm így száll, terheit lerakva, hazaváró jó Atyám felé.
//: Édesanyám, Szűz Mária, Őrangyalom, elkísérjetëk!
Odafënt még találkozunk, szeretteim, Isten veletëk! ://

A 16. dallamra[65]

♩ = 80–84

1. Ó, ne búsulj, föld árva gyermëke!
Ha körülvesz a bajok serëge,
Rózsa nyílik a kíntövisëkën,
Nyugodjál mëg az égi végzetën!
2. Légy közönyös az öröm s bú iránt,
Kövesd Jézust, a szënvedő Királyt,
Enyhítsën ő a te kereszteden,
Nyugodjál mëg az égi végzetën!
3. Hogyha szënvedsz, az Istenben bízol,
Jézusoddal ëgy pohárból iszol,
Buzdulj föl a dicsőült szëntëkkel,
Nyugodjál mëg az égi végzetën!
4. Tisztítótűz az ínség s nyavalya,
Ha békén tűrsz, szëntté válsz általa,
Lelkëd üdül, ha fekszël betegën,
Nyugodjál mëg az égi végzetën!
5. Ha szégyenbe dönt ellen s álbarát,
Viselnëd köll a töviskoronát,
Ha vészfëlleg sötétlik egedën,
Nyugodjál mëg az égi végzetën!
6. Tűrj békével, s ne légy vigasztalan,
A csüggedés nem segít, hasztalan.
Szép szivárvány ragyog a könnyekën,
Nyugodjál mëg az égi végzetën!
7. Fogadd el a szënvedés poharát,
Ez szépíti mënnyei koronád,
Krisztus is tűrt, hogy úttörőd lëgyën,
Nyugodjál mëg az égi végzetën!

[65] A második imádkozó két előénekese.

8. Az alacsony sorsot mëg ne utáld,
Sőt érette magát az Urat áldd,
Példaképed Üdvözítőd lëgyën.
Nyugodjál mëg az égi végzetën!

Mindkét imádkozóban Mária-imádságok következtek („Most segíts meg, Mária...", „Szűz szülője Istennek..."), utána az Erdélyben közkedvelt „Jézusomnak kegyelméből..." kezdetű halotti ének hangzott fel, szinte azonosan. A különbség csupán annyi volt, hogy a második virrasztóhoz (lásd 18.a. kotta)[66] képest az elsőben a kis díszítőhangok nélkül és lassabban énekelték.[67] (A szövegbeli eltérést lásd a kottát követően.)

18.a. kotta[68]



2. Amíg éltem a világban benned bíztam, Istenëm,
Mindënnemű dolgaimban csak te voltál mindënëm. *Refr.*
3. Ó, ne nézzed a gyarlóság bűnös ballépéseit,
Hanem a te Szënt Fiadnak véghetetlen érdemét! *Refr.*
4. Add, hogy Krisztust, az örök fényt én is láthassam veled,
És a Szëntlélëkkel ëgyütt áldjam Istenségëdët! *Refr.*

66 2. imádkozó. Jelzet: ZTI MD 147/3.
67 1. imádkozó. Jelzet: ZTI MD 140/5.
68 A második imádkozó két előénekese.

18.b. kotta[69]

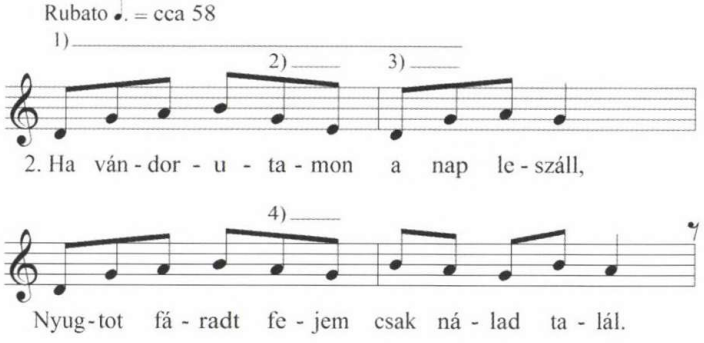
♩ = cca 60

3. ... végtelen érdemeit! *Refr.*
4. Fogva vitte a fogságot, hogy az Atyához leszállt,
Kinek lelke sötétségben új világosságra vált. *Refr.*

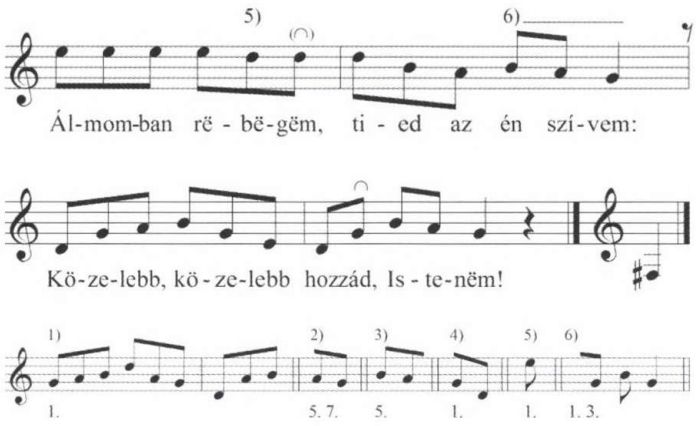
A második imádkozó ezen a ponton bővít. Először a *Miatyánk* elmondását bevezető ima hangzik el, majd az előző szakaszban részletesen tárgyalt „Ó keserves jajszó..." kezdetű halottas ének (lásd 5. kotta). Az első virrasztóban már korábban sorra került „Szűz szülője Istennek..." imádság következik, végül e bővítményeket egy minden szempontból kirívó ének zárta a második imádkozóban, a „Közelebb, közelebb, Uram, hozzád..." kezdetű ének (lásd 19. kotta).[70] Az egy unitárius brit színésznő által 1841-ben írt ének Arthur Sullivan metodista dallamváltozatával lett népszerű. Világhírűvé a Titanic óceánjáróval kapcsolatos legenda tette, miszerint a süllyedő hajón a zenekar ezt az éneket játszotta. Zarándokok kedvelt éneke, de esküvőkön és temetéseken is felhangzik.

19. kotta[71]

1. Közelebb, közelebb, Uram, hozzád!
Boldogan ölelëm szënt kërësztëd át,
Édës lësz az nekëm, hisz te fogod kezem.
Közelebb, közelebb hozzád, Istenëm!



[69] A második imádkozó két előénekese.
[70] 2. imádkozó. Jelzet: ZTI MD 147/7.
[71] A második imádkozó két előénekese.



3. Hogyha leroskadok összetörve,
Remélve tekintëk szënt kërësztëdre,
Hisz te oly édësën hívsz magadhoz ëngëm:
Közelebb, közelebb hozzád, Istenëm!
4. Közelebb, közelebb, Uram, hozzád!
Boldogan követlek, mëgyëk tehozzád.
Öröm lësz ott nëkëm pihenëm szivedën.
Közelebb, közelebb hozzád, Istenëm!
5. Lépcsőről álmodom, hozzád vezet,
Këgyelmed fölsegít oda ëngëmët.
Angyali szózat hív, repës feléd a szív,
Mindig csak közelebb hozzád, Isteném!
6. Repëső szárnyakon, fëlhőkön át,
A csillagok között fël, fël tehozzád.
Melletted a helyem, nékëd adom szívem.
Közelebb, közelebb hozzád, Istenëm!
7. Tudom, hogy arcodat mëgláthatom,
Véget ér ëgykoron sok-sok bánatom.
Sóhajom végszava e hű ima lëgyën!
Közelebb, közelebb hozzád, Istenëm!

Mindkét virrasztó félhivatalos részét esti imádság („Ó édes Istenem, hálát rebeg lelkem…" illetőleg „Csendes alkony száll a földre…" és még egy *Miatyánk*) után akklamációkkal és keresztvetéssel fejezték be az előimádkozók, és távoztak. Ezt követte a siratók, amelyet első alkalommal az elhunyt idősebb leánya mondott. (A siratót még ha éneklik, sem hívják sehol éneklésnek, hanem „mondják", „sírnak", „jajgatnak", „jajszóval sírnak". Az *imádkozó* többstrófás énekei közben is lehetett már a közeli női hozzátartozók sírását, jajgatását hallani.) A második imádkozóban az elhunyt lánya a virrasztás elején és végén is „szóval" siratott (azaz siratójának kimondott dallama nem volt).

3.3. SIRATÁS

Mindkét virrasztáson hallottunk siratást az első, félhivatalos rész, az imádkozó után. Csakhogy amennyire viszonylag hasonlóan zajlott az első rész, annyira különbözött egymástól a két siratás. A helyszínen ebből leginkább a külső körülményeket érzékeltük: míg az első alkalommal amint véget ért az imádkozó, az előénekesek távoztak, majd mások is, egyre többen, indultak kifelé, a másik siratásnál mindenki nyugodtan tovább ült, sőt, még mielőtt befejeződött volna, már hozták be és kínálták körbe az ilyenkor szokásos ételt és italt (kalácsot és pálinkát). Döbbenetes és érthetetlen volt számunkra ez a kétféle, merőben ellentétes közösségi magatartás. Mindkét halottat a lánya siratta, gyászuk kifejezésének – úgy éreztük – hasonló hatást, részvétet kellett volna keltenie az ott levőkben. A két sirató jellegében is (zeneiségben) egészen eltért egymástól, ugyanis az első dallamos (határozott dallamíveket rajzoló, itt-ott lekottázhatatlan jajgatással, sírással megszakítva, lásd 20. kotta[72]), a második viszont dallam nélküli, ún. beszédszerűen előadott sirató volt. Az eltérő előadásmód azonban bizonyára nem befolyásolta a közösség viszonyulását a siratóhoz. Zeneiségében éppenséggel a másiknál sokkal megragadóbb volt a dallamos sirató, amelyről meglehetősen hosszú hangfelvételt készítettünk. A lejegyzés és elemzés során – a szövegalakítás tanulmányozása és a helyben tapasztalt (a hangfelvételen is nyomon követhető) közösségi reakció alakulásának értelmezése révén – sikerült megfejteni a talányt. A hallgatóság szokatlan, csaknem elutasító viselkedését minden bizonnyal az okozta, hogy a haláleset azalatt következett be, míg a betegeskedő asszonyt magára hagyva a lányai elmentek a csíksomlyói búcsúba.

[72] Jávárdi-pataka, Gyimesközéplok, 2004. május 30, Bodor Erzsébet, az elhunyt nagyobbik lánya. Kővári Réka és Rudasné Bajcsay Márta gyűjtése. Jelzet: ZTI MD 140/8. Lejegyezte Rudasné Bajcsay Márta.

20. kotta


É - des-a-nya, é - des-a-nya, nem lát-szik a vi-rág-tól a ko-por-só - ja.
Nem hi-já - ba, ö-rök-ké ú' ssze-ret-te a vi - rá-got. Ja-ha-haj,
Annyit i-mád-kozott, jannyit kér - te a Szűz-a-nyát. Ja-ha-ha - haj.
Jaj, é - des ki-csi é-des-a-nya, ja-ha-haj, nem tudtuk ta-kar-gat-ni.
Jaj, bo-csás - son meg, hogy nem tud-tunk ott len-ni!
hm Jaj, mé' nem tud - tunk ma-rad-ni, kí - nunk-ra?!
Mé' nem tud-tunk ma-rad-ni, i-szen meg-ér - de-mel-te vó - na!
Jaj, ja jah-ha-ha - ja, jah-ha-ha - jaj. Ke-se-rü bá - nat,
Ke-se-rü bá - nat! I - ha-ha, é-des-a-nya, é-des-a-nya...

A sirató részlet kottája alatti szövegsorok sajátos logikai láncolatot adnak ki: az édesanya koporsóját beborító virágok látványa → az fekszik ott, aki annyira kedvelte a virágokat → az, aki annyit imádkozott a Szűzanyához [a gyimesiek erős Szűz Mária-tisztelete,[73] a rózsafüzér-társulatok, amelyeket „Mária virágoskertjének" hívnak] → [sírás, és a háttérben felrémlő, konkrét esemény, a pünkösdi búcsú a csíksomlyói madonnához zarándoklással] → nem voltak a haldokló mellett, nem tudták „takargatni" – önvád és bánat.

A siratás végigjárja a fájdalom és önvád drámai stációit, és képes nemcsak méltón megemlékezni az elhunytról, hanem végül még részvétet ébreszteni is hallgatóságában.[74]

4. KIEMELKEDŐ ADATKÖZLŐINK ÉNEKEI



Molnár Fülöpné Főcze Julianna (sz. 1930) énekeskönyvéből énekel. 2004, Gyimeskőzéplok, Rudasné Bajcsay Márta felvétele

A 74 éves Molnár Fülöpné Főcze Juliannát betegsége és idős kora miatt csupán egy alkalommal kereshettük fel. Ennek ellenére tíz énekét sikerült rögzítenünk. Valamennyit énekeskönyvéből, édesanyja vagy menye kéziratos füzetéből, illetve saját kéziratos lapjairól énekelte (többségét egyedül). Zömében Mária-énekek (túlnyomórészt búcsúsok) szerepeltek kedvelt énekei között. A csíksomlyói búcsú végén, a *keresztek* hazaindulásakor énekelték régen, „régi" imakönyvekből az „Eljött már órája búcsúzásunknak..." kezdetű éneket, amelyet szerinte mások már nemigen tudnak. 17. századi eredetű dallama közismert („Üdvözlégy Krisztusnak drága szent teste..." szöveggel),[75] Juliska néni kivételesen szépen, gazdag díszítésekkel énekelte (lásd 21. kotta). Egy másik énekét is kiemelendőnek tartjuk: a „Gyászba borult az Isten várossa..." (lásd 22. kotta) nagyböjti ének, Mária-siralom. Szövegében is régiség: 17-18. századi, dallama pedig a középkori magyar Te Deum származéka. Az első teljes strófa után már csak a második ismételgetésére énekli a

[73] A csíksomlyói madonna szobrának jelenkori másolatát a 2000-ben épült bükkhavasi templomban elhelyezték.

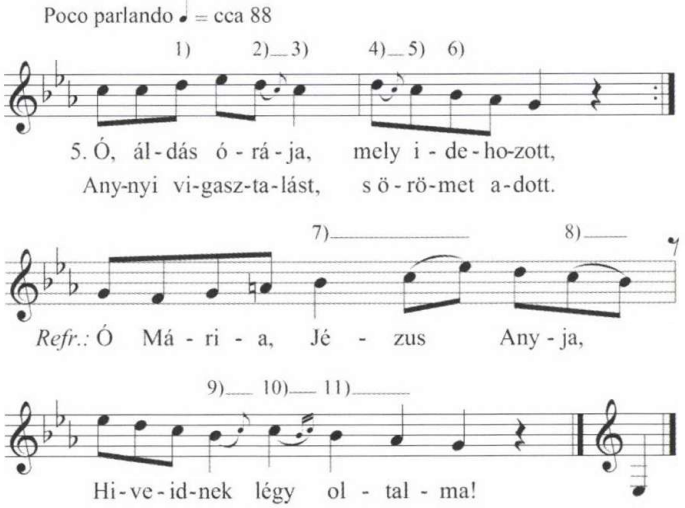
[74] Az elemzés megjelent: Rudasné Bajcsay 2009.

[75] Papp 1970, 108. sz.; Dobszay 1995, 136–137 (ÉE 162. sz.); Szendrei–Dobszay–Rajeczky 1979, I. 146–149, II. 70–71.

szöveget, melyben ötvöződnek a keresztény misztika költői képei (keresztfa szép piros almája) és a lírai népköltészetből is ismert elemek (égig érő keserv, árva, bús gerlice, a búcsúzáskor keserűvé váló méz). A faluban általánosan ismert „Ó, keserves jajszó..." kezdetű halottasénekről[76] díszítetlen, ezért a helyenként megjelenő díszítőhangok még hatásosabbak (lásd 23. kotta).

21. kotta[77]

1. Eljött már órája bucsuzásunknak,
Halljad még ëgy szavát buzgóságunknak.
Refr.: Ó Mária, Jézus Anyja,
Hiveidnek légy oltalma!
2. Szivem nagy bánattal volt mëgterhelve,
Ó mert sok bünömmel jöttem e helyre. *Refr.*
3. De itt mëgtisztultam oltalmad mellett,
Siratva mëgvallván sok vétkeimët. *Refr.*
4. A bűnbocsánattal irgalmat nyertem,
s Nyugalmát mëgnyeré háborgó lelkëm. *Refr.*



[76] Lásd 3.1. rész 5–7. kotta és jegyzetei.

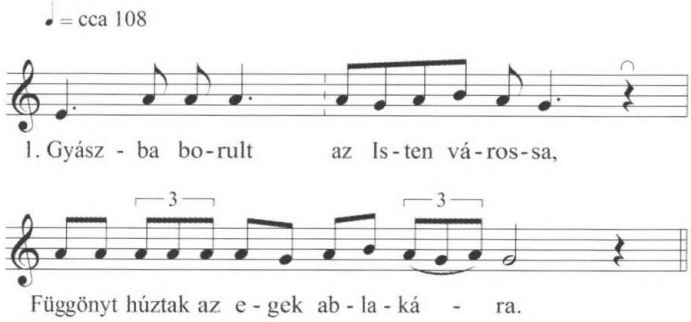
[77] Hidegség, Gyimesközéplok, 2004. június 1, Molnár Fülöpné Főcze Julianna, 74 éves. Kővári Réka és Rudasné Bajcsay Márta gyűjtése. Jelzet: ZTI MD 140/31. Lejegyezte Rudasné Bajcsay Márta.



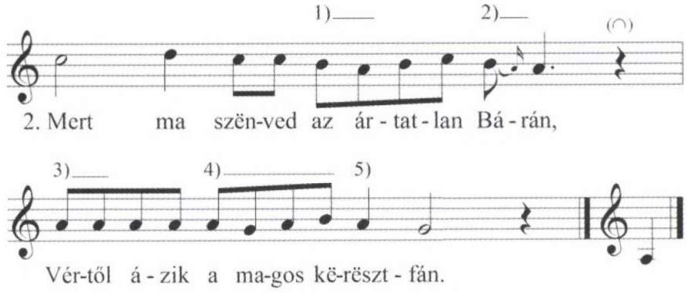
1)	2)	3a)	3b)	4)	5)	6)	7)	8)	9)	10)	11)
1. I	1. II. 2. 3. I. 5. II 6–8. 9. II. 10. I. 11. 12	1–3. 4. II. 9. I.	10. II.	1–3. 4. I. 5. II. 6–8. 9. I. 10–12.	1. II. 3. II.	1. 10.	1.	4. 7. 8. 11. 12.	1–3.	8. 12.	2.

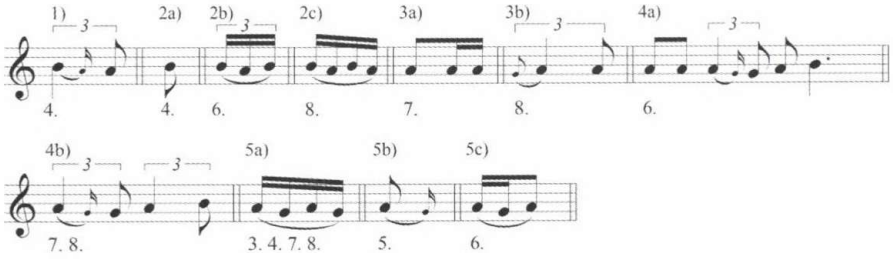
6. Most azon szándékkal válunk mëg innet,
Hogy végképp elhagyom a bűn ösvényét. *Refr.*
7. Mutasd be Jézusnak fogadásomot,
És ajánld fël neki imádságomot. *Refr.*
8. A te szűz kebledből kedves ajándék
Lësz Szënt Fiad előtt e tiszta szándék. *Refr.*
9. Kérj Istentől áldást, és szólj mellettem,
Hogy fogadásomat teljesíthessem. *Refr.*
10. Ez úton akkor lësz üdvösség útja,
s Életëm gyötrelminek enyhítő kútja. *Refr.*
11. Ez út emléke lësz vigasztalásom,
Míg földi életëm ösvényét járom. *Refr.*
12. *s* Ha vándorlásomnak vége közelget,
Ez úton ád a sír szélén is enyhet. *Refr.*

22. kotta[78]



[78] Hidegség, Gyimesközéplok, 2004. június 1, Molnár Fülöpné Főcze Julianna, 74 éves. Kővári Réka és Rudasné Bajcsay Márta gyűjtése. Jelzet: ZTI MD 143/4. Lejegyezte Paksa Katalin.





3. Halálára lejön a mënyország,
Könytől áznak az angyali arcák.
4. Sír, zokog az árva, bús gelice,
Égig ér a Szűz Anya keserve.
5. Édës fijam, édës reménységëm,
Bucsuzásom hogy kell tölled vënnëm!
6. Jaj, mikor két szivnek mëg këll válni,
Keserüvé szokott még a méz is válni.
7. Ó, kërësztfa szép, piros almája,
Hű szerelemben drága oltovánnya!
8. Nagy kinokban mëghalt boldogságom,
Szűz tejemmel öntözött virágom.

23. kotta[79]



2. Ebbe bizonyos légy, nem távoztathatod,
Më këll ëgyszër halnod, mindënkor várhatod. *Refr.*

[79] Hidegség, Gyimesközéplok, 2004. június 1, Molnár Fülöpné Főcze Julianna, 74 éves. Kővári Réka és Rudasné Bajcsay Márta gyűjtése. Jelzet: ZTI MD 143/16. Lejegyezte Paksa Katalin.





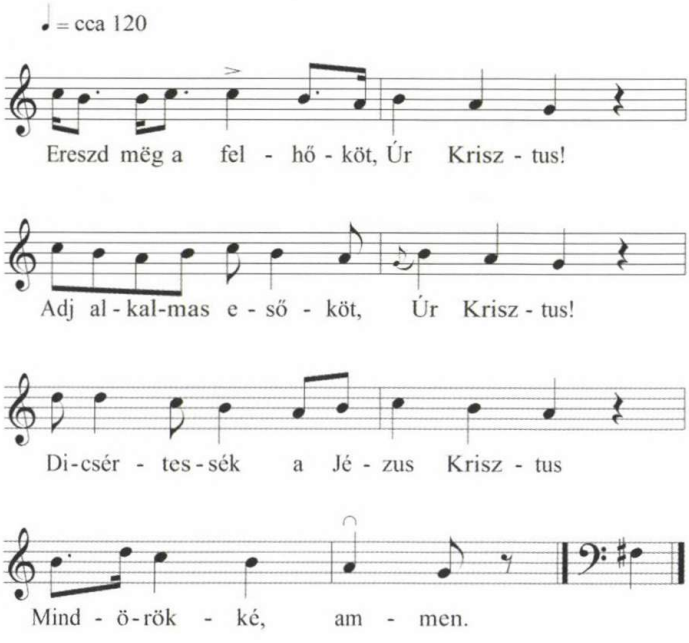
Balra: Főcze Géza (sz. 1922.). 2004, Gyimesközéplok, Rudasné Bajcsay Márta felvétele
Jobbra: Főcze Géza (sz. 1922.) énekeskönyveivel. 2004,
Gyimesközéplok, Rudasné Bajcsay Márta felvétele

A 82 éves Főcze Géza Molnárné Főcze Juliska néni testvére, tanult, könyvszerető ember. Édesapjuk, Főcze Károly a település egyik központi személyisége volt, akihez sokan fordultak mindenféle ügyes-bajos dolgukkal. Nála és feleségénél, a település Bánd-pataki körzetében, több alkalommal is jártunk. Egyszer szóba került egy ének, amely (úgymond) *szárazság ellen jó.* Szövegét a férfi azonban hiába kereste, nem találta sem könyvében, sem a fiókjában, ahol legféltettebb értékeit őrzi. Feleségében felrémlett azonban egy egyházi szertartás emléke, amelyet régen a pap egyszer egy hosszú, forró, száraz nyári időszakban esőkérő céllal végzett. Az akkor és ott elhangzott éneket közös erővel sikerült is felidézniük. Felvételre is került az „Ereszd meg a felhőköt, Úr Krisztus..." kezdetű ének (lásd 24. kotta) – ami valaha tehát a papi közbenjárás hathatós eszközéül szolgált szárazság idején. Az asszony azt is pontosan leírta, hogy az éneklés közben a pap a templomban milyen mozgást végzett: megkerülve az oltárt, a két padsor között háromszor oda-vissza végigjárt, közben újból és újból ismételve az éneket.

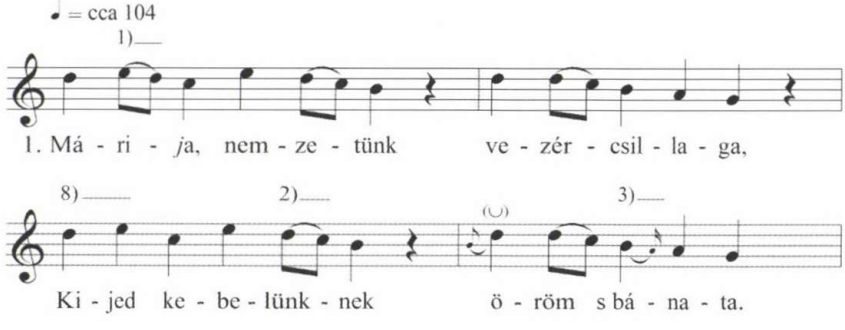
Főcze Géza „saját", szárazság idején éneklendő énekét a következő alkalomra, ahogy ígérte, előkereste. Nem egykönnyen talált rá, ugyanis a „Máriát dicsérni hívek jöjjetek..." szöveggel közismert, 18. századi dallamra[80] fogott éneket: „Márija, nëmzetünk vezércsillaga..." (25. kotta) oly hatóerővel ruházta fel, hogy az előző, aszályos nyár folyamán kitépte könyvéből, hogy a hegyi legelőn töltött hetekben nála legyen, és fennhangon többször végigénekelhesse – a kívánt hatás, az eső megidézése érdekében. Ezzel mintegy helyettesítette a korábban felidézett szertartásos, papi közbenjárást.

[80] Dobszay 1995, 173 (ÉE 243. sz.).

24. kotta[81]



25. kotta[82]



[81] Bánd-patak, Gyimesközéplok, 2003. október, Főcze Géza, 82 éves. Rudasné Bajcsay Márta gyűjtése. Jelzet: ZTI CD 2447. Lejegyezte Paksa Katalin.

[82] Jelzet: ZTI CD 2447. Lejegyezte Paksa Katalin.



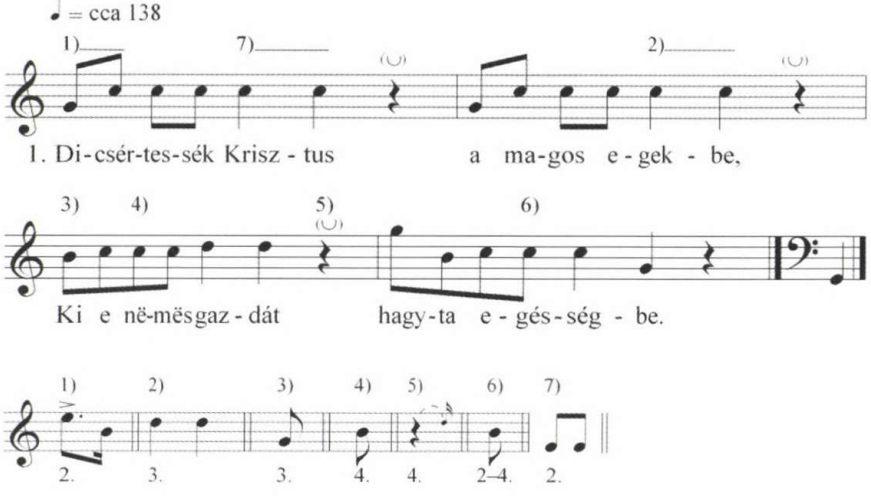
2. Isten szënt kertjében kinyílt ibolya,
Szemëdből nem ëgyszër bánat-könny folya.
Te légy harmatozó áldás-fëllegünk! *Refr.*
3. Szűzek szép virága, szerelmes anya,
Lëgyën nyitva këgyes szíved ajtaja!
Palástod ótalma alá sijetünk. *Refr.*
4. Ne fordulj el tőlünk sok bűnünk mijatt,
Melyekkel naponta bántjuk Szënt Fijad.
A vétek ösvénnyén tovább nem mëgyünk. *Refr.*
5. A szállongó fëlhők száraz üressek,
Nálunknál csak a mi szívünk üresebb.
Égi gyöngyharmatért búsan epedünk. *Refr.*
6. Ó, kënyér adója, örök Szeretet,
Szánd më̈g az árvákot s a kisdedëkët!
Mënts më̈g az inségtől, Te vagy életünk. *Refr.*

Benne, a hajdani autodidakta segédkántorban, különös, határozott és erős egyéniséget ismertünk meg. Értéktárgyai közül jelenlétünkben indulatosan kirostált egy – szellemében tőle teljesen idegen – ajándékkönyvet, amit pesti látogatóktól kapott (a szimbólumok jelentéséről). Hogy hajdani, a hagyományos szokások gyakorlásában betöltött szervező szerepéhez is különösen viszonyul, akkor derült ki, amikor a *betlehemezés* került szóba. A király szerepét szívesen vállalta, de elítélőleg nyilatkozott a pásztorokat játszókról:

> Karácsonko jártunk. Király vótam... A véges, hitván embër nem tudja az Istent úgy tisztëlni, dicsérni, s az ő ügyeit végezni, hogy az tetszëdjën. Örökké játék s hitvánság, s ilyen-olyan beszéd. ... A pásztorok ott játszottak, ottan rendetlenkëdtek ott, mit tudom én, kergetőztek ott, komolytalankodtak, na. Úgyhogy én nem vótam megelégëdve az egész dologval. Elvégeztük mi, rendësën elvégeztük, de nem vót fëgyelëm.

Felállva, kihúzva magát, határozott hangon elénekelte, amit hajdanán oly sokszor: „Dicsértessék Krisztus a magos egekbe..."

26. kotta[83]



[83] Bánd-patak, Gyimesközéplok, 2004. június 6, Főcze Géza, 82 éves. Kővári Réka és Rudasné Bajcsay Márta gyűjtése. Jelzet: ZTI MD 145/6. Lejegyezte Paksa Katalin.

2. Áldja mëg, tartsa mëg vég nélkül örömbe,
Hogy örvendëzhessék fënt a magos égbe.
3. Mi nem azér jöttünk, hogy komédijázzunk
Vagy valami tréfás játékot indítsunk.
4. Hanem ëgy fërtályég múlatni kívánunk,
A kis Jézuskáról *ëgy* kis példát mutassunk.

Főcze Géza felesége, Sorbán Boriska rózsafüzér-társulati vezéregyéniség, és az adventi *szentcsalád-járás* vezetője is volt, amely szokás gyakorlása mostanában már kezd alábbhagyni. Férjéhez méltó, érdekes személyiség, körzetének meghatározó alakja.



Főcze Gézáné Sorbán Borbála (sz. 1932.), mellette férje énekes-, imádságos- és kántorkönyvei. 2004, Gyimesközéplok, Rudasné Bajcsay Márta felvétele

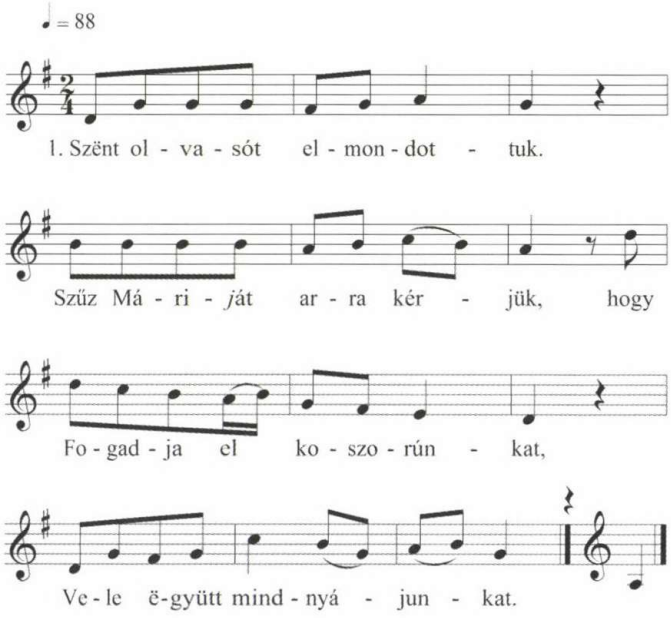
A házaspár egyébként a környéken akkor még ritka kincs birtokosa volt: telefonon tudtak már akkor, nem régóta Magyarországon élő lányukkal kapcsolatot tartani.[84]

Hidegségnek egy másik mellékpataka mentén, a Hajnalszeren találkoztunk Mihály Bözsivel (Mihály Józsefné Popovics Erzsébettel), aki lelkes tagja az ottani Rózsafüzér-társulatnak, énekelni is szeret, és szívesen mutatta be, mit szoktak imádkozni és énekelni. A *szentolvasó* utánra való,[85] népszerű éneket: „Szëntolvasót elmondottuk..." a többiekétől elütő, harsányabb hangvétellel és díszítő hajlításokkal gazdagabban adta elő (27. kotta). Előadását megtoldotta az éneklésmódra tett alábbi megjegyzésével az énekek szerepéről, és általában az éneklésről:

> S én örökké azt mondtam, ahol énekelünk, énekeljünk, s hol imádkozunk, az hallszodjon, nem? Sokszor van, hogy olyan kicsikén mondják azt az Üdvözletët, azt a Miatyánkot. Hát az a száját tátsa ki, amíg az Isten ëngedi, ki tudja tátani, és mondja ki aztot, hogy ez így van!

[84] A készülékhez jutásnak megvan a maga története, lásd az 5. részben.
[85] Lásd még: 3.2. rész 13. kotta.

27. kotta[86]



2. Szép koszorúnknak ëgy ága
Tizenöt rózsa bimbója *de*
*j*Összerakva de gyönyörű!
Szűz Mária annak örül.

A középkori eredetű karácsonyi pásztoréneket, a *Csordapásztorok*at (közkedvelt volta, templomi használata miatt is) többször, többektől gyűjthettük. Az énekhez a magyar nyelvterület jól meghatározható területein három dallam társul. Erdélyben, valamint Bukovinában és Moldvában még a versforma kialakítása is sajátos: az ötsoros strófa, amely a negyedik szövegsor megismétlésével alakult ki, már Kájoni 1676-os *Cantionale*jában szerepel[87] (ellentétben első magyarországi megjelenésével, az 1651-es *Cantus Catholici* gyűjteményben lévő kottás alakjával). Erdélyben dór hangsorú, a népzenei gyűjtésekben számtalan variánssal ismert.[88]

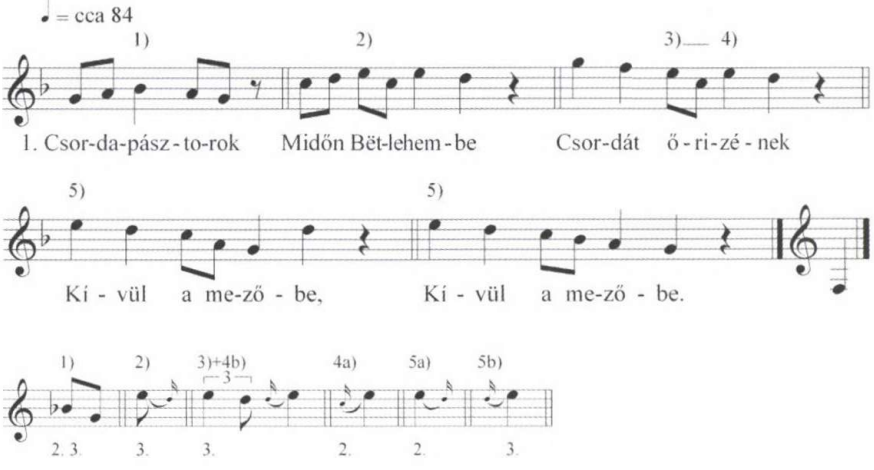
[86] Hidegség, Hajnalszer, Gyimesközéplok, 2003. október, Mihály Bözsi (Mihály Józsefné Popovics Erzsébet), 60 éves. Rudasné Bajcsay Márta gyűjtése. Jelzet: ZTI CD 2450. Lejegyezte Paksa Katalin.

[87] Kájoni 1676, 83. (Domokos 1979, 138. sz.); Kájoni 1719, 46. (Felirata: Más régi ének); Kájoni 1921, 116. sz. Részletesebben lásd Kővári 2007b, 493.

[88] Papp 1970, 1; Dobszay 1995, 60–61 (ÉE 41. sz., erdélyi változata: DAU 42. sz.); Dobszay–Szendrei 1988, III/151; Szendrei–Dobszay–Rajeczky 1979, I. 101–105, II. 49–50.

Tankó Imréné Főcze Anna éneklése is egy szép melódiájú dallamot mutat (lásd 28. kotta).

28. kotta[89]



2. Istennek angyali
Jövének hozzájuk,
És nagy félelëmmel
Telék më̈g ők szívük,
Telék më̈g ők szívük.

3. Hogyha më̈g nem utál
Ki szolgáid vagyunk,
Më̈nynek és a földnek
Terëmtő Szënt Ura,
Terëmtő Szënt Ura.

A Bodorok utcájában két asszonyt (imádkozók gyakori előénekeseit) faggattunk népénekekről, szokásokról. A „Lehullott a Jézus vére..." kezdetű éneküket mutatjuk itt be (lásd 29. kotta), amelynek szövege régi énekeskönyvekben ugyan nem szerepel, de dallama egy folyamatos használatban lévő régi halottas éneknek („Ó, életünk végórája...") a refrént elhagyó négysoros változata. A népzenei gyűjtésekben e dallamcsalád igen bőségesen dokumentált, böjti és halottas szövegek mellett másfélék is (pl. balladák) társulnak hozzá.[90] Gyűjtésünkben a Jézus szenvedéséről szóló népéneket egyikük énekeskönyvéből énekelték,[91] mértéktartó, de szép díszítésekkel.

[89] Hidegség, Gyimesközéplok, 2004. október, Tankó Imréné Főcze Anna, 85 éves. Rudasné Bajcsay Márta gyűjtése. Jelzet: ZTI CD 2445. Lejegyezte Paksa Katalin.

[90] Papp 1970, 64; Dobszay–Szendrei 1988, II/21; Szendrei–Dobszay–Rajeczky 1979, I. 128–131, II. 63–64; Kővári 2007a, 90–93.

[91] Ez az ének szerepel az újabb erdélyi énekeskönyvben, amely igyekszik életben tartani a helyi hagyományokat (DAU 85b. sz.).

29. kotta[92]



2. De a földön nem maradott,
Mint piros rózsa, kinyílott.
A szënt angyalok fëlszëdték,
Alázatosan tisztëlték.
3. Mondá Jézus az angyalnak:
Vidd fël mënnybe Szënt Atyámnak.
Mondd më̈g, kërësztfámról küldtem,
Fogadja kedvesën töllem.
4. Ez a világ drága ára,
Sebejim kinyílt rózsája,
Mint nagy fájdalmammal szültem
S vérës könnyekkel öntöztem.

[92] Hidegség, Bodorok utcája, Gyimesközéplok, 2004. június 6., Bodor Imréné Gergely Klára (65 éves) és Tímár Béláné Molnár Erzsébet (72 éves). Kővári Réka és Rudasné Bajcsay Márta gyűjtése. Jelzet: ZTI MD 144/9. Lejegyezte Paksa Katalin.

Középkori eredetű az a dallam is, amelyet „A fényes nap immár lenyugodott..." kezdettel énekelnek. A dallam a régi énekeskönyvekben „Felvitetett magas mennyországba..." szöveghez kapcsolódott.[93] Berszán Boris az általánosan ismert dallamon énekelte (lásd 30. kotta).

30. kotta[94]



[93] Papp 1970, 103; Dobszay–Szendrei 1988, III/159; Szendrei–Dobszay–Rajeczky 1979, I. 144–145, II. 93–70; Dobszay 1995, 58–59.

[94] Bükkhavas-pataka, Gyimesközéplok, 2004. június 4, Berszán (Boris) Fülöpné Gábor Kata Zsizsi, 59 éves. Kővári Réka és Rudasné Bajcsay Márta gyűjtése. Jelzet: ZTI MD 141/11. Lejegyezte Paksa Katalin.

2. Mindën állat mëgy nyugodalomra,
Az Istentől kirendëlt álomra.
De én, Uram, ugy mëgyëk ágyomba,
Mintha mënnék gyászos koporsómba.
3. Mert én most erős és friss vagyok,
De magamnak több napot nem hagyok.
Azt gondolom, mindën nap utolsó,
Ez éjszaka këllhet a koporsó.
4. Amidőn ágyomnak adom testëmët,
Dëszka közé zárhatom éltëmët.
Hosszas álom érheti szëmëmët,
A kakasszó hallhatja vétkemët.
5. Vessünk számot hát, édës Isteném,
Hogy lelkëmët ne këlljëm félteném.
Hogy lehessen bátrabban szollanom,
Midőn më̈g këll előtted állanom.

5. AZ ÉNEKESEK REFLEXIÓI, ÖNREFLEXIÓI, KOMMENTÁRJAI, VISZONYULÁSUK A GYŰJTÉSHEZ

Feljebb már szóba került néhány, az énekekkel, illetve általában az énekléssel kapcsolatos, adatközlői észrevétel, Főcze Géza és Mihály Bözsi bemutatásánál. Különös volt megtapasztalnunk, hogy egyesekkel milyen könnyű volt egy hullámhosszra kerülnünk, míg másokkal sokkal nehezebb. Valaki javaslatára órákat gyalogoltunk árkon-bokron keresztül egy „jó énekeshez", Buha-patakára, aki annyira hamisan énekelt, hogy a dallamot alig lehetett felismerni... (Tehát valószínűleg más erényei, például a repertoár nagysága miatt tarthatták jó énekesnek.) Ugyanígy kerültünk el Molnár Divó Károlynéhoz, aki bár énekelni nem tudott, vagy nem akart, egy gyönyörű archaikus imádsággal megajándékozott bennünket. (A megelőző időszakban egy csoport diák járta a helységet imagyűjtési céllal, talán ez magyarázza, miért irányítottak minket is hozzá.)

Ma péntëk, ma péntëk, szënt arannyas péntëk.
Kimënyëk ajtóm elébe,
Feltekintëk a magos égre.
Nyitva láttam mënnyország kapuját,
Azon belül mënnyország ajtaját.
Ott láték ëgy arany székët,
Benne üle a világ ura, Jézus.
Szive szomorodván, szine elváltozván.
Odamëne szënt Lukács ëvángélista. Kérdi tölle:

Mért sírsz, mét rísz, én áldott szënt Atyám?
Hogyne sírnék, hogy ne rínék,
Mikor nekëm azt igérték,
A magos hëgyekre visznek,
Magos këresztfára fëlfeszítenek.
Az én két szép kezem kétfelé szëgzik,
Az én két szép lábom ëgymásra verik.
Vas kesztyűkkel mëgcsapdosnak,
Vérës kendőkkel letörülnek,
Rut nyállakkal leköpdösnek.
Bizony, bizony mondom,
Aki elmondja este lefektibe, rëggel fëlkeltibe,
Halála előtt mëgjelënëk,
S átviszem a purgátóriom tüzinn. Ámmën.[95]

Nem messze a Főcze család egy másik idős tagjának, Tankó Imréné Főcze Anna néninek lakhelyétől, többször jártam Rusz Évánál (Rusz György, Kallós Zoltán egyik adatközlője és komája feleségénél), aki a környékbeli rózsafüzér-társulat vezetője – szerettem volna gyűjteni tőle is. Minden alkalommal csatlakozott hozzám a közelében lakó Kolumbán Erzsi is, aki négyszemközt szívesen mesélt nekem életéről, bánatáról. Ő nem énekelni jött, de – mint mondta – Éva mellett ő is dúdolgat. Itt mindannyiszor azt tapasztaltam, hogy ez a társulatvezető más minőségben, mintegy „kollégaként" viszonyul hozzám (a gyűjtőkhöz és gyűjtéshez talán férje révén is hozzászokott), ő nem „énekel", nem „előad", hanem adatot szolgáltat. A vele készített felvételek emiatt leginkább az információ szintjén értékelhetők.

Ide kívánkozik a beszámoló egy ezzel ellentétes tapasztalatról a Bodorok utcájában, ahol kérésünkre összegyűltek hárman is, akik az ún. *titokcserét* bonyolítják, tehát szerepük hasonlóképpen a rózsafüzér-társulat vezetése. Mint feljebb közölt, 29. sz. kottánk is mutatja, ők magukat adták, még ha nem is „alkalomhoz kötötten" énekeltek. Kézírásos füzetekből és egy nyomtatott, kék, *Engesztelő imaóra* című füzetből[96] veszik a szövegeket, de egy egészen új, nyomtatott könyvet[97] is mutattak nekünk. Minthogy éppen (telefonon keresztül) szervezték, ki tudna az esedékes imádkozóba előénekesként valaki helyett „beugrani", közelebbi, filológiai jellegű információt forrásaikról nem szerezhettünk, azt sem tudjuk, hogy kitől kapták, hogy szerezték az új könyvet.

[95] Hidegség, Gyimesközéplok, 2004. június 7., Molnár Divó Károlyné Csillag Mária. Kővári Réka és Rudasné Bajcsay Márta gyűjtése. Jelzet: ZTI MD 145/19. Lejegyezte Paksa Katalin.

[96] Ugyanezt láttuk Rusz Évánál is.

[97] Gergely Katalin: *„Sátorát letettem a romló testemnek..." Halottas és temetkezési szokások Gyergyószentmiklóson*. Csíkszereda, 2000.

A Főcze Gézáék telefonjával (e ritka vagyontárggyal) kapcsolatos, továbbá a gyűjtés mint tevékenység, valamint a gyűjtő–adatközlő viszony szempontjából elgondolkoztató eset a következő. Minthogy ő faluszerte ismert egyéniség volt, már felfedezték maguknak a különböző célból, legfőképpen kuriózumkeresésből Gyimesben „portyázó" magyarországiak.[98] Így került hozzá, ajándékképpen, a fiókjából később indulatosan kidobott könyv is (lásd a 4. részben). A telefonkészülék dolga viszont nagyon komolyan megviselte, ezért tanulságos a történet. Egy éven keresztül vívódott, teljesítse-e a felkínált készülék ellenértékeként szabott nagy feladatot: betanuljon egy szöveget, amit egy filmfelvételen saját szövegeként elmond. Friss volt a dilemma, amikor először említette. Mutatta azokat a részeket a nála hagyott, nyomtatott szövegben,[99] amelyektől elhatárolódik, és megbotránkozva olvasott fel magához méltatlannak tartott szövegrészeket. A saját nyelvjárásuktól idegen kifejezéseket külön kiemelte. A következő találkozáskor viszont kifejtette, hogy szükségük van a telefonra, hogy Pesten élő lányukkal tarthassák a kapcsolatot. Mégis elvállalja hát, de mert, mint mondta: [lélekben] „nem azonosítom magam [a szöveggel], majd elmegyek, és meggyónom". Komoly lelkiismereti válságot okozott tehát neki ez a feladat, a szerepvállalás.

Mohay Tamás egyik írásában, egy néprajzi film kapcsán beszél az átlag gyűjtőről, aki „kívülről és felülről csodál és csodálkozik, [...] céltudatos: zsákmányolni akar", és szembeállítja Kallós Zoltánnal, aki „nem ilyen, neki ez a »saját élete«."[100] Mindnyájan, akik kívülről és határozott céllal érkezünk, bizonyos mértékig zsákmányolni akarunk, de fontos, hogy amennyire lehetséges, egyoldalú maradjon az információ áramlása, és minél kevésbé befolyásoljuk, tiszteletben tartsuk azokat az embereket, akiket felkeresünk. Óhatatlan amúgy is, hogy valamiképpen nyomot hagyjon rajtuk minden látogatás, hiszen már a puszta érdeklődés is átértékeli (vagy felértékeli) szemükben azt, ami nekik a legtermészetesebb, amiben gyerekkoruktól fogva benne élnek.

A mai, hétköznapi életben megvannak azok a mechanizmusok és technikák, amelyekkel az élet különböző szféráiba tartozó jelenségeket értelmezni és elkülöníteni képes az ember. Amikor belépünk egy templomba, természetesen azonnal hat ránk a bennünket körülvevő miliő, de ennek híján is „szakrálissá" válhat a tér, ha a cselekmény azzá avatja. Ezt tapasztaltam egy látogatáskor,[101] ahol édesanyja mellett otthon volt éppen 8 éves kislánya, (Bodor Renáta), aki, amikor beszélgetni kezdtünk, félénken megjegyezte, hogy ő is tud valamit. Kíváncsian vártuk, mit fog énekelni, de nem énekelt, hanem imát mondott. Ebben nem ez volt a meglepő,

[98] Természetesen nem az egyetemistákra célzok!

[99] A *Parasztbiblia*ból (Lammel–Nagy 1985) vett, kontaminált összeállítás.

[100] Mohay 2008.

[101] 2003 őszén, Hesz Ágnessel.

hanem hirtelen átváltozása. Mintha tulajdon öreganyját láttuk és hallottuk volna; a póz és a modor tette: görnyedten leült a szék szélére, és összetett kezekkel elhadart egy szép, archaikus imádságot. Édesanyja megjegyezte, hogy sosem hallotta tőle, és nem is ismeri az imát.

Egy másik alkalommal, halottak napja előtt, harmadmagammal elmentünk a Hajnalszeren egy imádkozóba, melyet szokásosan olyan halottak emlékére is megrendeznek, akikre nincs, ki megemlékezzen. A falu több körzetében is űzik ezt a közösségi tevékenységet ilyenkor, valamint nagyböjtben, mert úgy tartják, hogy gondoskodni kell minden halottról. A környező házakból gyűlt össze néhány ember az egyik előénekes asszonynál, és a szobácskában várakozva, míg az „esti baj" után (ahogy az állatok esti ellátását ott nevezik) mindenki megérkezett, igencsak vidáman múlatták az időt. A hangulat egyáltalán nem árulkodott arról, hogy mi fog történni. Az asztalnál énekes füzeteivel elhelyezkedő két asszony is hangosan tréfálkozott, mígnem egy gyertya meggyújtása varázsütésszerűen változtatott meg mindent: tér és idő megszűnt, illetve „megszentült". Az imádkozó a szokott módon folyt: végigmondták a szentolvasót, a keresztutat, és imádságokat, halottas énekeket iktattak helyenként közbe. Végül pedig mindnyájan kalácsot, italt kaptunk, és visszatért a vidám hangulat.

A változó világhoz, Gyimes egyre élénkebbé váló idegenforgalmához gyorsan alkalmazkodnak az ott élők. 2004-es ottlétünkkor részt vehettünk egy táncos „múlatságon", amelyet magyarországi, egri csoportnak rendeztek. Rögtönzött volt a bemutató, a deszkákból a fészer elé épített színpadot aznap délelőtt ácsolták, de a látványosság a vártnál sokkal többet nyújtott – átgondolt, megszerkesztett műsor volt. Timár Viktor muzsikált öcscsével, Jánossal, két házaspár táncolt. A prímás konferált, beszélt jellegzetes táncaikról, a vendégek nyelvhasználata szerint igazította magyarázatát. A hagyományos viselet darabjait is be-





Fenn: Timár „Trifán" Viktor (hegedű) és Timár János (gardon). 2004, Gyimesközéplok, Rudasné Bajcsay Márta felvétele
Lenn: A „múlatságon" közreműködő két táncos házaspár. 2004, Gyimesközéplok, Rudasné Bajcsay Márta felvétele

mutatták a közönségnek, sajátos kifejezéseiket az előbbihez hasonlóan „lefordítva". Öntudatos intelligencia és kedvesség jellemezte a gyimesiek magatartását. Mint később elmondták, hasonlóra egyre többször kerítenek sort. „Csángóson" felöltöznek, néhány pár zeneszóra táncol, közben pálinkát és kalácsot kínálnak a vendégeknek. Határozott értékítéletről, a néphagyomány tudatos szemléléséről tanúskodott az esemény. A zenészek és táncosok különben többször jártak Magyarországon, csángó-bálon, táncháztalálkozón, ahol rutint szerezhettek az ilyenfajta szerepléshez.

Ami a közösségi éneklés alkalmait illeti, azokat leginkább a liturgikus keretekből kiszakadtan, a templomon kívül, kisebb szervezett körök, a virrasztók, imádkozók, a rózsafüzér-társulatok találkozásai éltetik. Kérdés hogy a ravatalozó megépülte után[102] az alkalom és a megszokott körülmények változásával megőrződhetnek-e a halottak mellett énekelt énekek. Bár – mint láttuk – most is, jeles naphoz kötötten (halottak napját megelőzően) összegyűlik a közösség, hogy szertartásosan megemlékezzen olyanokról, akikért nincs már, aki imádkozna, énekelne.

[102] Ez 2011-ben megtörtént.

Bibliográfia

ANDRÁSFALVY Bertalan

1965 A népdalművelés alapjai. *Jelenkor* 56: 50–60.

CSOMASZ TÓTH Kálmán

1958 A XVI. század magyar dallamai. *Régi Magyar Dallamok Tára* I. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Deák–Szentes kézirat. Csíksomlyó, 1741–1774. (OSzK Ms. mus. 4374.)

DOBSZAY László

1983 *A siratóstílus dallamköre zenetörténetünkben és népzenénkben.* Budapest, Akadémiai Kiadó.

1995 *A magyar népének* I. Veszprém, Veszprémi Egyetem.

DOBSZAY László – SZENDREI Janka

1988 *A Magyar Népdaltípusok Katalógusa – stílusok szerint rendezve.* Budapest, MTA Zenetudományi Intézet.

DOMOKOS Pál Péter

1979 *„...édes Hazámnak akartam szolgálni..."* Budapest, Szent István Társulat.

KALLÓS Zoltán

1960 Gyimesvölgyi keservesek. *Néprajzi Közlemények* V. 1. sz.: 3–51.

KÁJONI János

1676 *Cantionale Catholicum.* Csíksomlyó.

1719 *Cantionale Cantholicum.* Második kiadás. Szerk. Balás Ágoston. Csíksomlyó.

1805 és 1806 *A' Keresztény Katholikusok Egyházi Énekes Könyve.* Harmadik kiadás. Szerk.: Andrási Rafael. Csíksomlyó.

1921 *Erdélyegyházmegyei énekeskönyv a róm[ai]. kath[olikus]. kántorok, a nép és ifjuság használatára. Régibb és ujabb énekeskönyvek-, a kántorok és a nép ajkán élő hagyományos énekekből összeállitotta és orgonakisérettel ellátta Baka János csikszentmártoni ny[ugalmazott]. kántortanitó.* Gyergyószentmiklós.

KŐVÁRI Réka

2007a Zenetörténet és népzene – Egy XVIII. századi csíki ferences kézirat dallamai a népzenei gyűjtésekben. In Dombi Józsefné Maczelka Noémi (szerk.): *Mozart – Liszt – Bartók – tanulmánykötet.* Szeged, SzTE JGyTFK Ének-Zene Tanszék, 80–98.

2007b Interdiszciplináris kapcsolatok népzenekutatói szemmel. Az Etelközi fohászok és a Ferences iskoladrámák (1.) c. kiadványok zenei munkálatairól. In Balogh Margit (szerk.): *Diszciplínák határain innen és túl. Fiatal kutatók fóruma 2. – 2006.* Budapest, MTA Társadalomkutató Központ, 519–537.

LAMMEL Annamária – NAGY Ilona

1985 *Parasztbiblia. Magyar népi biblikus történetek.* Budapest, Gondolat Kiadó.

MOHAY Tamás

2008 Balladák filmje I. 1989. In uö: *Töredékek az ünnepről.* /Magyar esszék/ Budapest, Nap Kiadó, 239–243.

PAPP Géza

1970 *A XVII. század énekelt dallamai.* /Régi Magyar Dallamok Tára II./Budapest, Akadémiai Kiadó.

RUDASNÉ BAJCSAY Márta

2006 „Aj, Istenem, teremtettél...". Istenhez fordulás a keservesekben, a legszemélyesebb lírai

népdalokban. *Ethno-Lore. A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetének évkönyve* XXII: 449–466.

2009 Egy kötetlen műfaj kötöttségei. *Ethnographia* CXX: 355–373.

SZENDREI Janka – DOBSZAY László – RAJECZKY Benjamin

1979 *XVI–XVII. századi dallamaink a népi emlékezetben* I–II. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Énekeskönyvek rövidítéseinek feloldása

DAU

1993 *Dicsérjétek az Urat. Római katolikus népénektár liturgikus énekekkel, erdélyi változatokkal.* Gyulafehérvár, Gyulafehérvári római katolikus főegyházmegye.

ÉE

1986² *Éneklő Egyház. Római Katolikus Népénektár – liturgikus énekekkel és imádságokkal.* Budapest, Szent István Társulat.

Csonka-Takács Eszter

A VALLÁSI ELEMEK VÁLTOZÁSA ÚJ TÁRSADALMI KÖZEGBEN, EGY ESETTANULMÁNY KAPCSÁN

Egy hagyományos alapokon működő, összetett szabály- és szokásrend szerint felépülő, és a mindennapi kötelékek és kapcsolatrendszerek által meghatározott társadalom vizsgálata során alkalmam volt megfigyelni, milyen mozgatórugók szerint működik egy ilyen típusú közösség. A gyűjtés idején kirajzolódott számomra egy összetett, hiedelmeken, közösségi szokásrenden, mély vallásosságon és aktív egyéni vallásgyakorlaton, a hit által erősen meghatározott, bonyolult közösségi kapcsolatrendszeren, és jellegzetes gazdálkodáson alapuló társadalom képe. A közösség tagjai íratlan (és a külső szemlélő számára bonyolult) szabályrendszer szerint élnek, amely megatározza hétköznapjaikat, munkájukat, az ünnepeket, átszőve az élet minden területét, az emberi cselekedetek szinte minden mozzanatát. Ebbe a rendszerbe kisgyerekkortól belenevelődnek a közösség tagjai, legtöbbször nem tudatosan alkalmazva a szabályokat. Úgy élik meg a történéseket, úgy tesznek, ahogy látták, ahogy tapasztalták, és nem utolsósorban ahogy *elvárják* tőlük, azaz elvárja a közösségi kontroll. Számtalanszor tapasztaltam a terepen, hogy valamit azért (úgy) csinál az egyén, hogy ha bárki meglátja, meg ne szólja érte. Ez a munkavégzés milyenségétől a dologtiltó napok betartásáig, a templomban való öltözködéstől a halottas házban való terítékig és ételkínálatig, a fiatalok egymás közötti viselkedésétől az utcán zajló férfi és nő között történő beszélgetésig, a kert gondozásától a sír rendbetételéig számtalan területre, mozzanatra kiterjed. Emellett a közösség folyamatosan értékel. Kérdés, hogy bizonyos esetekben, kikerülve a közösségi kontroll mindennapi kötöttsége, meghatározottsága alól, továbbra is működnek-e az íratlan szabályok, folyamatos ellenőrzés nélkül is képes-e az egyén a beivódott szabályok követését vagy az alapértékrenddé vált viselkedési normákat alkalmazni. Megfordítva a kérdést, melyek azok az életmódbeli elemek az ember életében, amelyek alapjaiban meghatározzák cselekedeteiket, amelyek formálják értékrendjüket, életszemléletüket, ezáltal viselkedésüket, akár távol a közösség állandó ellenőrző szerepén kívül is. Emellett talán az is megfogható, hogy melyek az identitás megfogalmazásának, gyakorlásának legjellemzőbb elemei, amelyek alapjai lehetnek a gyökerekhez való kötődésnek minden körülmények között. A terepen töltött tapasztalatok és az alább bemutatásra kerülő példa kapcsán elmondható, hogy a vallásosság, az ehhez igazodó világrend és az egyéni vallási gyakorlat alapvetően meghatározza az identitást, a környezethez viszonyított önmeghatározást, a közösséghez tartozás tudatát.

Tanulmányomban egy erdélyi család[1] vizsgálatán keresztül azt kívánom bemutatni, hogy az életmód vallási elemei, a vallásosság mindennapi gyakorlata, vagy rituális megnyilvánulása milyen mértékben rögzített, illetve milyen mértékben alakul az élettér és kulturális környezet gyökeres megváltozásával.

A vizsgálat célja, hogy a konkrét példán keresztül láthatóvá váljon, vajon a vallási gyökereknek melyek azok a rögzült/kötött elemei, amelyek egyben az identitás meghatározóiként is funkcionálnak, s van-e ezeknek egy olyan rétege, amely képes az új helyzethez való alkalmazkodásra. Amellett, hogy bemutatom az általam megfigyelt vallási elemek változását vagy állandóságát a mindennapi megnyilvánulásokban, külön elemzem a gyermekáldással, keresztelővel kapcsolatos történéseket, a család reflektálását az új helyzetre, és az új közösség eltérő szokásaira adott válaszokat. Mindehhez távolabbról kell elindulni, s egyben azt is megvizsgálni nagy vonalakban, miként alkalmazkodnak az új helyzethez, abban miként foglalják el helyüket, s az életmódjuk mely vonatkozásaiban ragaszkodnak az eredeti életformájukhoz.

ELŐZMÉNYEK

Az erdélyi terepen (jelen szituációban nevezzük gyökérközösségnek) a társadalom és az emberélet fordulóinak vizsgálatát 2005-ben kezdtem, ettől kezdve minden évben rövidebb-hosszabb időt töltöttem ott.[2]

A településszerkezetet egy nagy, később folyóvá duzzadó patakba ömlő sok, kisebb-nagyobb völgy által tagolt patak határozza meg. Ezek mentén húzódnak a telkek, gyakran alkotva *szereket*, amelyek az egy gyökérből származó családokat tömörítik egybe. A patakvölgyek szerinti elrendeződés egyben a lokalitás meghatározója is, hiszen mind magukról, mind másokról beszélve a patakok nevei szerint azonosítják az itt lakókat. A település tehát nagy kiterjedésű, hatalmas távolságok jellemzik, de a lakosság ezen belül kisebb tömbökben, csoportosulásokban él, amely meghatározza a napi kapcsolatrendszert.

A vizsgált társadalom a közelmúltig igen sok archaikus vonást őrzött, ez elsősorban a gazdálkodásban, közlekedésben, háztartásokban, szokásokban, ünnepekben és a vallási élet különböző területein volt jellemző. A modernizáció rohamos hatásai, illetve a fiatal generációk újító igényei, és részben a külföldi munkavállalás tapasztalatai igen gyors változásokat hoztak az életmód terén. Ez elsősorban és leggyorsabban a külsőségekben ölt testet. Így például az építkezés és a házberendezés nagy mértékben követi a mai divatot, törekedve a komfortosság kialakítására. Emellett a

[1] A települést és a család nevét személyiségi okokból nem nevezem meg.

[2] Kutatásaimat részben a *Néphit, vallás és vallásos folklór Gyimesben* című Gyimesközéplok vallási életét feltáró K49175., majd a K78253. számú OTKA-programok keretében végeztem.

boltokban megjelentek a napi igényeket kiszolgáló árucikkek, viszont a saját szükségletek kielégítését szolgáló családi gazdálkodás még mindig általánosan jellemző: ez a szarvasmarhatartás mellett a kisállattartásra és a haszonnövények termesztésére összpontosul. Napjainkban a turizmusból fakadó érdeklődés megnövekedése hatással van az identitás képének kialakítására, a folklór jelenségek megnyilvánulására, és a helybeni munkalehetőségek részbeni bővülésére. A területtel összefüggő vallási turizmus Csíksomlyó közelsége miatt pünkösd idejére koncentrálódik.

A helyi hiedelmek és szokások témánkra vonatkozó részeit az adott szituáció bemutatása során ismertetem, itt csak azt jegyezném meg, hogy az itt élő emberek vallási kötődése a mai napig rendkívül erős, értékrendjüket és mindennapi cselekvéseiket, de a társadalmi viszonyokat is meghatározó jellege van.

A VIZSGÁLAT KÖZÉPPONTJÁBAN ÁLLÓ CSALÁD GYÖKEREI

Ez a rövid áttekintés alapot nyújthat a később tárgyalandók megértéséhez is, egyben azt is érzékelteti, milyen környezetből indult az általam leírt fiatal pár (Melinda és Imre).[3]

2008-ban érkeztek Magyarországra, előtte Melinda szüleinél laktak. Imre a település egy távolabbi pontjáról származik, édesapja és nagyapja is különböző szakmákat űző mesteremberek. Ő maga is gyakran besegített mellettük, ezáltal nagy kézügyességre, technikai tudásra tett szert különböző alapanyagok feldolgozása során.

Melinda családja az egyik patak mentén húzódó településrész középtáján lakik, az egyik szer tagjaként. Gimnáziumot végzett, a környékbeli magyar nyelvű líceumban érettségizett. Itteni viszonylatban azon kevesek közé tartozik, aki az egyetemi továbbtanulást fontolgatta. Bár beiratkozott az egyetemre, azt különböző családi okok (betegség, baleset, haláleset) miatt nem folytathatta. Jelenleg két gyermek tagja van a családnak, a nagyobbik az erdélyi településen született, a kisebb már Magyarországon.

Többek között az otthoni szűkös munkalehetőségek miatt 2008-ban egy Budapest melletti biofarm gondozására érkeztek Magyarországra, két bőrönddel a kezükben. Egy kizárólag őshonos magyar állatfajtákat tartó gazdaság teljes ellátása volt a feladatuk, ennek fejében kaptak szállást, étkezést, és némi fizetséget. A gazdaságban a tulajdonos is napi rendszerességgel besegített, ő maga agrár szakemberként tevékenykedett korábban. A fiatal pár munkája az állatok és a vetemény karbantartása, ellátása, éjjel-nappali felügyelete volt. Külön feladat volt a juhsajt készítés.

A farm tulajdonosa minden hétvégén bevitte őket kocsival a faluban lévő templomba a vasárnapi misére. Ehhez, és a vasárnapi munkavégzés szüneteltetéséhez

[3] Személyiségi okok miatt a család tagjait nem eredeti keresztnevükön említem.

ragaszkodtak a fiatalok. Szülőfalujukban vasárnap a helyi hagyományok szerint nem végeznek komoly munkát az emberek, meg kell tisztelni a napot (ugyanis dologtiltó napnak számít). Csupán az állatokat etetik meg és látják el, ezen kívül nem végeznek semmilyen munkát. A szabályt megszegők elrettentésére, a közösségi kontroll működési mechanizmusának (és az ezzel kapcsolatos kommunikációnak) megfelelően az ilyen esetekről számos tabutörténet él a közösségben.[4]

Ebben az időszakban ez volt az egyetlen kimozdulási lehetőségük a tanyáról.

Több mint egy év után elköltöztek a tanyához közeli település eredetileg nyaralóövezetként funkcionáló részébe. Itt a biofarmtulajdonos rokonával egy háztartásban élnek, eleinte közös házban laktak. Fokozatosan alakult ki közöttük a szoros, kölcsönös egymásrautaltság családias viszonya. Körülbelül egy év után a telken álló kis épület felújítását követően kiköltöztek a közös házból az önálló lakrészbe. A fiatalember saját keze munkájával tette lakhatóvá a kisházat.

MINDENNAPI ÉLET

Közben fokozatosan egy kis gazdaság kialakításába fogott a fiatal pár. Kezdetben egy-egy állatot vásároltak, komoly konyhakertet alakítottak ki, amely az önellátásra elegendő zöldséget termett. Két-három év alatt kialakult egy otthoni mintára épülő gazdaság: jelenleg több disznó, számos tyúk és kacsa, birka és az udvart és házat őrző két kutya alkotja az állatfarmot.

A konyhakertben hagymát, tököt, babot, uborkát, paradicsomot termesztenek. A paradicsom megtermelése új feladat számukra, hiszen erdélyi otthonukban a hűvös időjárás miatt nemigen foglalkoznak krumplin és káposztán kívül más zöldségtermesztéssel. (Az utóbbi két évben, a nyári középhőmérséklet emelkedésének köszönhetően, bukkantak fel elvétve, kísérleti szinten a meleg igényű növények, például a paradicsom a kertekben, de ezek alig, vagy csak nagyon későn tudnak teremni). Mai lakóhelyükön az erősen homokos talajjal és a nyári szárazsággal kell küzdeni.

A munkamegosztás a hagyományos módon alakult: a fiatalember felségterülete az állatartó gazdaság ellátása, fejlesztése, a család nőtagjáé a konyhakert, illetve a baromfi gondozása, tisztítása, feldolgozása. E munkamegosztás természetesen az élet egyéb területeire is kiterjed. A háztartás, főzés, mosás, takarítás, gyermekgondozás

[4] A vasárnap mellett dologtiltó napnak számítanak az úgynevezett pirosbetűs ünnepek (a katolikus naptárban /is/ pirossal jelzett napok). Saját gyűjtésem során több konkrét tabutöréses esetet meséltek. A mukatilalom megszegése általában természeti csapással (árvíz), súlyos veszteséggel (tűzvész) jár. Az egyik legutóbbi, közismert és nagy visszhangot kiváltó eset egy fiatal legénnyel történt, aki a dologtiltó nap ellenére kiment szénát kaszálni. A hegyoldalban tört rá a vihar, amikor egy villám agyoncsapta. Ma is megmutatják a helyet ahol történt (nem messze a plébániatemplomtól), valamint a sírját a temetőben.

női feladat, a ház körüli nagyobb fizikai munka, az építkezés, kerítés építés, az udvar kitisztítása, a kert kialakítása, kemenceépítés férfi feladat.

Az otthonihoz hasonlító kemence építése régi álma volt a családnak. A gyökérközösségben a mai napig igen sok udvarban található kinti, kenyérsütő kemence. Akinek nincs, az a szomszédhoz jár át kenyeret sütni, megfelelő ellenszolgáltatás fejében. Vagy lisztet, vagy a kisült kenyérből adnak azért cserébe, hogy használhatták a kemencéjüket. Ez általában akkor történik, amikor éppen a szomszéd is kenyeret süt, mert a kemence felfűtése igen időigényes, tehát előre egyeztetik az időpontját. A kenyérsütés ma is elmaradhatatlan része a közösség életének. Bár a boltok minden nap friss fehér kenyeret árulnak (emellett egy éve a településen pékséget alakítottak ki, ahol házi kenyeret sütnek), főleg a nagycsaládok ragaszkodnak az otthoni kenyérsütéshez egy-kétheti rendszerességgel. Úgy vélik, a kemencében sült kenyér sokkal szaporább, sűrűbb, és tovább eláll. Egy sütés alkalmával több mint egy hétre elegendő adagot sütnek. A nagy családi, ünnepi és sok vendéget generáló események (pl. keresztelő, ballagás, kortárstalálkozó, búcsú, temetés) esetében mindig otthon sütnek kenyeret, hogy a házhoz nagy számban érkezőket el tudják látni. Az itt bemutatott fiatal családnak régóta terve volt saját kemencét építeni, mert az itteni kenyeret nem tudják megszokni, az otthoni kenyérre pedig rendszeresen vágytak. A szülőfaluba való hazalátogatás egyik fő pontja mindig a kenyérsüttetés és a kenyér hazahozása volt. Az otthoni kenyérre való emlékezés a hazagondolás és kötődés egyik legfőbb eleme. A kemencét a család férfitagja, saját kezűleg, egyedül építette. Miután ez volt az első eset, hazalátogatáskor rendszeresen konzultált nagyapjával, miként fogjon hozzá, milyen anyagok kellenek, melyek a kemenceépítés praktikái. Az új kemencében való első kenyérsütés – bár az itteni lisztek alkalmatlansága miatt kevésbé volt sikeres – ünnepi pillanatnak számított, telefonhívást is kaptam róla. A kemencében azóta nagyobb vendégségek alkalmával húst is sütnek.

Megfigyeléseim alapján az itteni életükben az állandó fejlesztés, az előrelépés, a „gyarapodás" igénye motiválja a fiatal párt. Apránként haladnak előre, alakítják ki saját környezetüket, bővítik nagyon szerény javaikat. Egyrészt a leleményesség, kreativitás, szinte mindennek a saját kézzel történő megteremtése jellemzi őket, másrészt a tudatos spórolás, a takarékosság, az ésszerűség érvényesül.

Melinda elmesélte, hogy nem tudná elképzelni az életüket gazdálkodás nélkül. A szülőfalujában egy rendes családnak jószága, veteménye van, és bárhová veti a sors, megteremti ugyanezt. Számukra ez belső igény, evidencia, az életmód szerves része. Hazautazva mesélnek magyarországi életükről, kérdezik, faggatják is őket az otthoniak, miként megy a soruk. Soha nem marad el a felsorolásból, hogy milyen szépen termő kert van, amit saját kézzel gondoznak, és mennyi jószág. Részletes felsorolás kíséri a beszámolót a disznók, a tyúkok, a kacsák, a kutyák és a macskák számáról. Mindezzel bizonyítva, erősítve, hogy megállják a helyüket, hogy a szokásosnak meg-

felelő életet élnek, hogy rendben tartják a ház körüli terepet. Azaz megfelelnek az elvárásoknak, az otthoni normának, és ilyen szempontból a hagyományos életmódot követik. Ugyanakkor ez belső késztetés is, az életmód, az értékrend mélyen beivódott ösztönös megnyilvánulása. Nagy álmuk egy tehén beszerzése, amely biztosítaná a család tejszükségletének ellátását, és különböző mindennapi és általuk igen kedvelt készítmények (sajt, túró, orda) előállítását tenné lehetővé.

A gazdaság fenntartása persze ugyanúgy a házhoz köti őket időben és térben, mintha otthon élnének. Egy állatokkal teli udvart nem lehet huzamosabb ideig magára hagyni, másra bízni meg szinte lehetetlen. Ezért néhány esetben korlátozva érzik magukat, így gondot jelent a család hazautazása, vagy több napos programok szervezése Magyarországon. De már egy esti budapesti programon való részvétel is komoly előkészítést igényel.

Az utóbbi időben fogalmazta meg Melinda, hogy kipróbálná egy ideig, milyen „blokkházban" élni, milyen az, amikor nem kell „semmit" csinálnia. Például kimenni az állatokhoz télen-nyáron, hétköznap-hétvégén, fagyban-esőben. De csak egy kis ideig lakna így, semmiképpen nem véglegesen, azt nem tudná elképzelni.

Az életszemlélet másik, alapvető és megváltoztathatatlan eleme a család. Női oldalon erős családi kötés jellemezte az otthoni életet. Bármilyen gond esetén is egységet képezett a szűk családi kör. Számos szokást, egyéni rítust emleget az otthon töltött gyermek, majd felnőtt évek szakaszából, amelyek meghatározóak és a saját családi élet alakításának alapvető elemei, továbbá viszonyítási pontként is szolgálnak. Az ünnepek, az esték, az eső kopogásának hallgatása együtt a sötétben, a távoli hegyen található kalibában való alvás és az esti szalonnasütés, a család szentsége, az összetartozás, a kölcsönös segítés, a gyermek helye a családban mintaként szolgálnak, és az új család életének mozgatórugói. A családi egységre törekvés mérce a jelenlegi szituációban is.

SZOKÁS

A magyarországi településen a nagyobb gyermek oktatási intézménybe (óvodába majd iskolába) kerülése kapcsán új tapasztalatok, illetve a kulturális különbözőségek összevetésének lehetősége adódott a család számára. Az iskolával, pedagógusokkal, más szülőkkel való kapcsolattartás alapvetően az anya feladata és aktív belső igénye. Többször megfogalmazta, hogy környezetükben más szülők miként (nem) foglalkoznak gyermekükkel, mely számára elképzelhetetlen. A mindennapi gondoskodás, a tanulmányok nyomon követése, a lecke kikérdezése, a gyermek iskolán kívüli fejlesztése (pl. sportolás) alapvetően fontos feladat számára. Ez az anya szerint sok iskolatárs családjában nem jellemző, ezért elítéli őket. Az odafigyelés számára alapvető szükséglet, s ezt maguk a pedagógusok is megfogalmazták: az iskolában (óvodában)

mindig ők az elsők, akik behozzák, amit az intézmény kér (gyümölcs, eszközök), vagy elsőként fizetik be a kötelező költségeket. Az odafigyelő gondoskodás mellett ennek azonban a gyökerekre, az otthoni beidegződésekre visszamutató alapja is van: fontos számára az, hogy ne legyen „tartozása". Ez a gyökérközösségben a kapcsolatokat meghatározó norma, mely az adás-kapás folyamatosan kiegyenlített viszonyát takarja, állandóan számon tartva az éppen aktuális helyzetet.[5] Ahogy ez eredetileg az emberek, családok közötti kölcsönösségen alapul, jelen esetben is egy oda-visszaható kapcsolatrendszerben működik. Lényeges szempont Melinda számára, hogy az intézmény hogyan értékeli a család hozzáállását, helyzetét, mit gondolnak róluk – ez egyben a külső kontrollnak való megfelelés példája az új helyzetben. Az iskolai életben aktív szerepet játszik az anya. Szervezőként, segítőként mindig számíthatnak rá. Egy ilyen eset kapcsán a saját identitás megfogalmazása, illetve a környezet meg nem értése merült fel igen élesen. Az iskola a falu számára szüreti felvonulást és bált szervezett. Az anya főszervezőként, aktív szereplőként volt jelen az előkészületekben, de feloldhatalan helyzetbe került az eseményben való részvétele kapcsán, melynek több síkja is érzékelhetővé vált. Az egyik (és talán legfőbb probléma) az édesapja halála miatti gyász, amely szigorúan egy évig tart az otthoni hagyományok szerint. Ez nem változik az új kulturális környezetben. A halottakhoz való viszony, a halottal kapcsolatos tisztelet, a halált körülvevő jelek és rítusok, belső lelki tényezők és közösségi szertartások alapvetően kódoltak a vizsgált esetben.[6] Ez a helyzet mindent felülír. A halállal kapcsolatos reakciókat folyamatukban látva jól érzekelhető volt, hogyan működteti tovább a halotti hiedelmeket a gyökérközösségnek való megfelelés igénye a közösségből való kiszakadás után, a távolságból adódó nehézségek ellenére.

Az új, magyarországi közösség nem tudja elfogadni, pontosabban nem érti, miért ragaszkodik Melinda ennyire a gyász fenntartásához: miért kell egy éven át szigorúan fekete ruhában járnia (még otthonában, az állatok gondozása során is, ahogy ez szülőfalujában is szokás), miért nem megy társaságba, énekelni vagy táncolni. Az anya mindehhez szilárdan ragaszkodik, ám ez nem is jelentett komolyabb konfliktushelyzetet mindaddig, amíg a falusi szüreti esemény kérdése fel nem merült. A környezet úgy véli, hogy szervezőként ő is részt vehet a felvonuláson és a bálon, sőt szinte el is várják tőle. Ez a helyzet komoly lelkiismereti kérdést okozott számára, hiszen amellett, hogy ragaszkodik saját közösségi szokásához, valamint belső, lelki igényéhez – ami miatt számára elképzelhetetlen áthágni ezeket a határokat –, nem akarja megsérteni a jelenlegi környezetét sem. Ez utóbbi kérdés számos más helyzetben is felmerül. A kettős tudat miatt gyakran kerül nehezen megoldható konfliktushelyzetbe: részben

[5] Az itt jellemző kölcsönösségi viszonyról, kiegyenlített kapcsolatrendszerről a keresztelés kapcsán lásd Csonka-Takács 2008a, 147–156. A halotti rítusokkal kapcsolatban ugyanezt a szisztémát tárgyalja Hesz Ágnes (Hesz 2012, 59–71).

[6] A halotti rítusok közösségi vonatkozásairól lásd Hesz 2007.

a belső igény (értékrend), és a gyökérközösség kontrollja, részben az új közösségnek való megfelelés (alkalmazkodás, beilleszkedés igénye) okán.

A szüreti felvonulással kapcsolatos másik érdekes kérdés a viselet problémája. A falu szüreti felvonulása során lovaskocsikon hajtanak végig a falun, melynek fontos eleme a „viselet"-ben való megjelenés. A településnek nincs már jellegzetes, hagyományos népviselete, az ilyen ünnepi alkalmakkor úgynevezett „magyaros" ruhát hordanak, amely erősen stilizált. A szervezők, akik részt vesznek a felvonuláson, mindannyian ezt fogják hordani, ezért számukra természetes volt, hogy a vizsgált család, illetve maga az anya is ugyanezt teszi. Emiatt Melinda külön kikérte a tanácsomat, mit tegyen: számára elképzelhetetlen mások népviseletét felvenni. Az ugyanis az önazonosságával egyenlő, azaz nem egy jelmez csupán, ami a szüreti mulatság kelléke lehet. Saját szavaival: „Ezeknek az embereknek nincs identitásuk? *Mindenki megy a saját feje után.* Nem ismerik a múltjukat. Hogy fölvegyem a ruhájukat, az kizárt. Gyász van, nem mulathatok." Felmerült benne a gondolat, hogy saját népviseletét hordhatná, de akkor magára vonná a figyelmet, kilógna a sorból. Ezt egy otthoni példával erősítette meg. A falujukba Csíkból férjhez ment lány hasonló (természetes belső) indíttatásból egy ünnepi alkalommal székely viseletét vette föl, amiért megszólták: miért nem tudott a férjéhez alkalmazkodni, miért kell különállását hangsúlyoznia. Ugyanakkor ezzel párhuzamosan attól is tart, hogy ha a magyaros viseletet hordaná, és egy ilyen fénykép felkerülve a világháló közösségi oldalára, az otthoniak látóterébe kerülne, akkor ennek következményeként „leköpködik" őt. Végül úgy döntött, hogy valamilyen indokkal kihúzza magát a felvonuláson való részvétel alól. A bálon jegyszedőként tervezett végül részt venni.

Felmerült harmadikként egy kevésbé nagy súlyt kapott szempont, az otthoni szüreti mulatsággal kapcsolatos összehasonlítás. Ez újabb viszonyítási pont, hiszen a gyökérközösségben a szüreti mulatság és főleg a felvonulás alkalma kifejezetten a nem házas fiatal (régen a katonai behívót már kézhez kapott) legények korcsoportváltó rítusa a mai napig is. Azon házas emberek és asszonyok nem vehetnek részt, a bált is önerőből, önszerveződő módon rendezik meg a fiatalok.[7] A felvonulásban való részvételt ez is némileg kérdésessé, de legalábbis elgondolkoztatóvá teszi számára.

SZOMSZÉDSÁG

A család fontossága mellett otthonról hozott és mélyen beivódott elem a szomszédság kérdése is. A gyökérközösség életében meghatározó a szomszédsággal kialakult szoros és kölcsönös kapcsolathátló. Ez főleg a komaság rendszerével alapozódik

[7] Erről részletes tanulmány készült: Csonka-Takács 2008b.

meg és válik életre szóló kötődéssé. A komaság kialakulásának körülményeiről és a rendszer működéséről külön tanulmányban írtam.[8] Szempontunkból jelenleg ennek fontos eleme a nyitott, a kapcsolatokat napi szinten ápoló, minden nap megerősítő, és a teljes kiegyenlítettségen, kölcsönös segítségen alapuló szomszédsági hálózat működése, amely körülvette otthon őket. A magyarországi szituációban ezt a szoros szomszédsági köteléket nem lelték. Korábban a biofarmon lakva erre semmilyen lehetőség nem is adódott, hiszen az tanyaként működött, így szomszédok nélkül voltak. A mai lakóhelyük sem tipikus falusi környezet, hiszen egy korábbi üdülőtelek-övezetről van szó, mely mostanság kezd benépesülni mindenhonnan származó betelepülőkkel. A lakosság tehát vegyes, nem kontinuus, és nem zárt a település, azaz nem minden házhelyen laknak huzamosan a mai napig sem. Egyes telkekre továbbra is csak hétvégeken érkeznek a tulajdonosok. A letelepült szomszédok között így akár nagyobb távolság is fennállhat. Véleményem szerint ez csak egyik oka annak, hogy itt eredetileg nem létezett szoros szomszédsági viszony. Úgy gondolom, hogy ha Magyarországnak bármely zártabb, folyamatosan lakott településére költöztek volna, akkor sem tapasztalhatták volna meg azt a szoros szomszédsági köteléket, amelyben otthon felnőttek. Melinda megfogalmazása szerint itt (Magyarországon) az emberek sokkal zárkózottabbak. Ha máshoz szeretnének menni, be kell jelentkezni, előre meg kell beszélni a látogatást. Náluk ez elképzelhetetlen, azaz bármikor bárki átmehet a másikhoz. A szomszédok között ez rendszeres, napi gyakorlat, már sokszor a reggelt ezzel, például közös kávézással kezdik. Általában is a látogató fogadásának legalapvetőbb eleme a hellyel és a kávéval,[9] esetleg más itallal való kínálás. Ha éppen étkezik a család, étellel is megkínálják a betérőt. Elmenetelkor a vendéget, szomszéd látogatót a „maradjon még, ne siessen" formulával marasztalják – ha csak formálisan is. A nyitottságot már az ajtó állapota is jellemzi: főleg nyáridőben minden ház külső ajtaja nyitva áll, erről már messziről lehet tudni, hogy a háziak otthon vannak. Ez esetben kérdés nélkül fel lehet keresni a családot, be lehet kopogtatni a ház ajtaján (megjegyzem, hogy a helyiek válaszra sem várva nyitnak be az ajtón).[10] Az új környezetbe költözve igen hamar kialakult a fiatal pár körül egy kör, amely majdnem hasonlóan működik, mint az otthoni kapcsolatrendszer. Ezt a megfigyelést maga Melinda tette, és meg is fogalmazta. Amióta odaköltöztek, szívesen kezdtek átjárni hozzájuk a szomszédok, mert mindig nyitottak voltak, főztek egy kávét, leültek a betérővel beszélgetni. Meg-

[8] Csonka-Takács 2008a.

[9] A kávézás szertartásos, kötelezően vendégfogadó aktus. Tapasztalataim szerint a látogató számára gyakran kérdezés nélkül kezdenek el kávét főzni. A kávézás (főleg a nők között) tipikusan a szomszédolás alapeleme is.

[10] Gyakran előfordult gyűjtés közben, hogy amikor egy-egy család iránt érdeklődtem, a szomszédok bátorítottak, menjek csak be nyugodtan az udvarra, bizonyosan itthon vannak, hiszen nyitva van a ház ajtaja. Az udvarok gyalogos kapuját azonban minden esetben csukva tartják, s ezt a látogatónak is tiszteletben kell tartania, azaz, nem illik nyitva hagyni maga után.

álltak egy pillanatra (vagy akár órákra) a vendéggel foglalkozni. A vendégek gyorsan megérezték a meleg, családias hangulatot és a természetes vendégszeretet. A gyökérközösségben ez utóbbi nemcsak a szomszédsággal kapcsolatban érvényesül, hanem minden vendéggel, mégha idegenről van is szó. Számukra alapvető és természetes, hogy a betérőt megtisztelik, a közösségi norma is ezt diktálja. Ha nem így tennének, véleményük szerint megsértenék a vendégeket (még ha azok a szomszédok is).

Mostani lakhelyükön egy kis idő elteltével minden közelebbi és távolabbi szomszéd betért hozzájuk, így a településrész (ez kb. két utcát jelent) központjává váltak. Az új beköltözők közül sokan náluk ismerték meg egymást. A „szomszédolás" tehát állandósult a családnál, előbb-utóbb pedig közös kerti ünnepséget is szerveztek minden így megismert család részvételével. Ugyanez a nagy közös összejövetel eddig nem fordult elő más családoknál. Arra is felfigyelt Melinda, hogy a náluk összebarátkozott szomszédok elkezdtek egymással összejárni. Azaz hatásukra a családok nyitottabbak lettek, és fontossá váltak a szomszédsági kötelékek, az emberi kapcsolatok.

Az összejárás mellett és egyben abból következően a másik fontos szempont a kölcsönösség. A szomszédok kisegítik egymást tárgyak kölcsönzésével, munkával (kalákával), szállítással. A vizsgált család ezt pontosan számon tartja, sőt előre megegyeznek bizonyos esetekben. Ha elmennek valakinek a kukoricáját kapálni, egy zsák vetőmagot kapnak érte. Fontos szempont, hogy kiegyenlített legyen a kölcsönösség (csere), ahogy ezt otthon is szigorúan számon tartják.

VALLÁSOSSÁG

Az otthonról hozott erős vallási tudat és istenhit az új környezetben is meghatározza létüket, gondolkodásukat, viselkedésüket. Természetes és kötelező elem a templombajárás, amelyet a távolságok miatt csak akkor tudnak betartani, ha autós szállítás áll rendelkezésre. A helybeli pappal jó viszonyt ápolnak, értékelik közvetlenségét, emberiességét, a papi hivatáshoz méltó viselkedesét. Az ünnepek során betartják a böjtöt, és az ünnepi miséket sem hagyják ki. A nagyobb gyermek hittanra jár s az elsőáldozásra készül. Ezzel kapcsolatban nagy dilemma számukra, hol történjen az elsőáldozás, mert az ilyen esemény mindig családi jellegű is egyben, amellett, hogy kötelező közösségi szertartás, egyfajta átmeneti rítus. A gyermeki közösségnek azonban itt tagja a fiúcska, és itt is jár felkészítésre, így valószínű, hogy Magyarországon vesz majd részt a második szentség felvételében.

A vasárnapot kiemelten kezelik, bár ebben a kérdésben némi eltolódás tapasztalható. Az itteni felgyorsult élet, a sok munka és a nagy távolságok miatt gyakran csak vasárnap jutnak hozzá olyan feladatok elvégzéshez, amelyek a ház körül szükségesek, például favágás, házfelújítás, gépszerelés, kemenceépítés, óljavítás. Az otthoni szo-

kásrend szerint a vasárnap dologtiltó nap, csak a legszükségesebb munkát, azaz az állatok gondozását, etetését lehet elvégezni.[11] Maga Melinda úgy fogalmazott, hogy az embereknek az egész heti fáradozás után szükségük van a pihenésre, befelé fordulásra. Az ezen a napon végzett munka nem visz előrébb, hiszen nem tud regenerálódni az ember, hogy újult erővel kezdjen neki a következő heti munkának. Elhatározott törekvése, hogy a vasárnapot megtartják, és együtt pihen a család ilyenkor. Emellett úgy véli, a vasárnap meg nem tartása bizonyos rossz következményekkel járhat, ezért lelkiismeretfurdalást is érez. Bizonyos álmai arra intik, hogy tennie kell valamit, hogy az álmok alapján közvetített üzenetnek megfeleljen, ezek egyike éppen a vasárnap szentségének megtartása lenne.

Az egyéni vallásgyakorlat néhány eleme jelen van, nem változik az új környezetben. Ilyen például a pénteki napok böjtös étrendje, az étkezés előtti és utáni keresztvetés, a dologtiltó napok betartása (például az újonnan épített kemencében csak meghatározott napokon sütnek kenyeret, betartva az otthoni szokásrendet), az utazás előtt, vagy a templom mellett elhaladva alkalmazott keresztvetés, a falon tartott feszület. A már Magyarországon született gyermek ágyában az otthoni szokáshoz hasonlóan szentkép volt, hogy a *rosszak* meg ne rontsák az újszülöttet. Ezt egészen a keresztelőig bent tartják a kiságyban. Miután esetünkben nagyon sokára történt a keresztelés, a szentkép a gyermek „áldozatául" esett, amikor játszani kezdett vele.

ÁTMENETI RÍTUSOK

A részletesen vizsgált eset a keresztelő, amely jól tükrözi a hagyományból, eredeti környezetéből kiszakadt család viselkedését, reakcióit, az új helyzetben adódó bizonytalanságát. Ezzel kapcsolatban felmerül a kérdés: azonos kultúrkörben élő, azonos vallású és nyelvet beszélő emberek között létezik-e kulturális olyan különbözőség, amely a kulturális kódokat nem teszi egyértelművé.

A szokásokhoz, egyéni rítusokhoz való szoros kötődés egy-egy példáját az előzőekben már bemutattam. A szokásokban fellelhető eltérések markánsan mutatkoznak az átmeneti rítusok esetében, amelyek otthon a mai napig erősen vallásos alapon, sajátos formában élnek. Az eltérés nemcsak az archaikus elemeket is őrző, hagyományoshoz közelebb álló életforma és a már felbomlott tradicionális életmód egymásnak feszüléséből adódik, hanem a rítusok valóságosan is másként fennálló gyakorlatából.

Előzetesen ismertetem azt a példát, amelynek során a vizsgált család először szembesült a szokásgyakorlás eltéréseivel. Egy spontán beszélgetés hallgatója voltam, amikor felmerült, hogy a szomszéd telek tulajdonosa, aki egyébként távolabb,

[11] Lásd Jávor 2000; Pócs 1990, 663–666.

a település központjában élt, meghalt, és valahogy el kellene jutniuk a temetésére. Nem ismervén a pontos lakcímét, azon gondolkoztak, hol lehet a lakása, miként juthatnának el oda a temetés kapcsán. Egy ideig hallgattam a tanácskozást, majd megkérdeztem, miért szeretnének a házhoz elmenni, hiszen a temetés a temetőben zajlik. A válasz az volt, hogy mindig otthonról indítják a halottat utolsó útjára. Ez valóban így van saját közösségükben. A temetés egyetlen ismert és gyakorolt módja a halott otthonról indítása volt, amelyet megelőzött a házban berendezett és három napon át tartó ravatal. A közösség tagjai két napon át tehették tiszteletüket a halottnál, melynek szervezett formája a két esti *imádkozó*, amelyen tömegesen jelentek meg az ismerősök, barátok, de főleg a tág szomszédság. A harmadik nap reggelén, délelőttjén kezdődött a háztól induló temetés. Azért fogalmazható mindez múlt időben, mert egy évvel ezelőtt a faluban ravatalozót építettek, ahová kötelezően el kell vinni az elhúnytat, de a ravatal ez esetben is három napig fennáll, és megtartják két este az imádkozót is (legalábbis a ravatalazóhoz közelebb eső házak esetében, a nagyon távol élők továbbra is otthon állítják fel a ravatalt). Ez a mechanizmus még új formájában is eltér a mai magyarországi gyakorlattól, amelynek során a temetés előtt egy órával biztosítják a halottól való elbúcsúzás lehetőségét. A vizsgált család számára ez új információ volt, és nehezen elképzelhető számukra, hogy így miként lehet a halottól elbúcsúzni. A beszélgetés további részében a városi, pontosabban magyarországi temetési szokások kapcsán mélységes megütközéssel fogadták a hamvasztás gondolatát és elterjedt gyakorlatát. Számukra elképzelhetetlen a test ilyenfajta megsemmisítése, és ezáltal a temetési szertartás legfontosabb részeinek elmaradása.[12] A vizsgált településen például nagy hangsúlyt kap a ravatal elkészítése, melynek kapcsán a legfontosabb szempont a halott jó láthatósága. Ennek része a felöltöztetés és tárgyainak koporsóba tétele is. A falu egy-egy temetés után értékeli az eseményeket. Ebben fontos szempont a ravatal milyensége, a halott elkészítése, és az akár távolról való láthatóság lehetőségének biztosítása is. Fontos az elhúnyttal való „személyes" kapcsolat, a búcsúzás megtestesítése. A hamvasztás során mindez nem lehetséges, így a halottkultusz alapvető rituális elemei sérülnek.

A másik markáns kulturális eltérés a keresztelő kapcsán merült föl.

A családban két évvel ezelőtt fiúgyermek született. A terhesség és szülés kérdése szintén okozott némi bizonytalanságot. A gyökérközösségben nem létezik terhesgondozás, a kismamát akár 9 hónapig sem látja orvos. A születés idejét csak következtetik, de ennek nem is tulajdonítanak különösebben nagy jelentőséget. A magyarországi szigorú gyakorlat idegen volt a család számára, az anya nem sietett szülész orvoshoz járni, hiszen az otthoni gyakorlat szerint nem szoktak rendszeres orvosi vizsgálaton részt venni, a távolságra és a pénzre hivatkozva. Ezért Magyaror-

[12] Vö. Hesz 2008, 49–50.

szágon sem volt természetes szoros orvosi kontroll alá vetnie magát. Így történt ez a szülést követően is.

A gyermek megszületése után otthon szigorúan gyermekágyat fekszenek, pontosabban a gyermekágyas időszak alatt (a gyermek kereszteléséig) betartják a tilalmakat. Ezzel kapcsolatban egy régebbi tanulmányomban bemutattam ezen időszak fő jellemzőit.[13] Az első napokban az anyós, a keresztanya vagy a közeli nagyszülő, esetleg a szomszédasszony segít a napi teendőkben, vagy a gyermek fürösztésben. Ezzel igyekeznek megkímélni az anyát. Vizsgált esetünkben nem volt ilyen közeli segítsége az anyának, a szomszédsági kötelékek pedig nem voltak még ilyen erősek, nem érkezhetett komoly segítség a környékről. Ezt a magára maradást gyakran emlegeti az anya, és igen nagy kulturális különbségként éli meg.

A keresztelés rendjének a gyökérközösségben egyedi szokásfolyamata van. Erről is külön tanulmányban írtam részletesen.[14] Röviden összefoglalva, ennek lényeges eleme a keresztszülővá válás stratégiája. Tanulmányomban bemutattam, hogy az itt zajló folyamat egyedi, területileg csak a szűk kirajzásban találtam nyomára. De ilyen formájában és kizárólagosan csak ott működik. Ennek alapja, hogy a keresztszülő nem a gyermek szüleinek felkérésére vállalja a feladatot, hanem mindenki önként jelentkezik a keresztelésre. Ennek meghatározott ideje és rendje van. A folyamatnak az a végeredménye, hogy mindenki, aki *elkéri* a keresztelőt (és megfelel a keresztszülővé válás – részben egyház által előírt – kritériumainak), az mind keresztszülő lesz. Az eredeti közösségben tehát akár több pár, sokszor 5-10 pár is keresztszülő lesz. Lényeges szempont a kölcsönösség (a visszakeresztelés elvárása), de fontos, hogy testvéreknek nem lehet ugyanaz a személy a keresztszülője. A másik lényeges momentum, hogy keresztszülő közvetlen vér szerinti rokon (elsősorban testvér) nem lehet. Jellemző a munkatársak, gyerekkori barátok/barátnők előfordulása, de legfontosabb a szomszédok keresztszülővé válása. Az ő jelenlétük és szerepvállalásuk elmaradhatatlan a keresztelés kapcsán. Így a tágabb szomszédsággal egy kölcsönös kapcsolatháló alakul ki, amely életre szóló elkötelezettséget jelent, nemcsak a gyermek felé, hanem a szülők irányában is. Ez a *komaság* rendszere, amely a későbbi kapcsolatok folyamán sokszor a vérrokonságnál is erősebb köteléket jelent, és az élet minden szakaszában, jelentősebb eseményén szerephez jut.

A vizsgált keresztelés kapcsán éppen ezért nagy dilemmába esett a család. Az nem volt kérdés, hogy a gyermeket meg kell keresztelni, mert anélkül a gyökérközösségben elképzelhetetlen bárkinek is felnőni. A keresztény vallás első szentsége az élet részét képezi, a közösséghez tartozás alapja. Ez is tehát olyan mélyen gyökerező, magukkal hozott kötődés, amely megkérdőjelezhetetlen volt. Felmerült azonban a kulturális, szokásbeli eltérés kérdése, amely majdnem megoldhatatlanná tette a helyzetet.

[13] Lásd Csonka-Takács 2007.

[14] Csonka-Takács 2008a.

Az első akadály a megszületett gyermek papírjainak késedelme volt. Ez egy bonyolult bürokratikus, összetett folyamat valóságban megnyilvánuló lenyomata és ésszerűtlen következménye. Most a részletektől eltekintve, a keresztelés szempontjából nézve akadályt okozott, hogy hónapokig nem készült el a gyermek létezését igazoló papír, azaz a születési anyakönyvi kivonat. Ennek hiányában nem lehet egyházi keresztelőt tartani.

A másik akadály az volt, hogy nem volt keresztszülő. Erre jómagam csak később figyeltem fel, amikor a papírgondokról beszélve rákérdeztem, mikor is lesz a keresztelő. A szülök elmesélték, hogy egyelőre nem kérte el senki a keresztelőt, ezért nem lehet még tudni az időpontját. Hasonló helyzetbe kerültem, mint a korábban említett temetés kapcsán: tisztáznom kellett a helyzetet az itteni szokásokat illetően. Több éves magyarországi tartózkodás után először szembesültek ezzel a kérdéssel, és igen nagy meglepetést okozott számukra. Elképzelhetetlennek tartották, hogy a keresztszülővé válásnak más módja is lehet. Elmondtam tehát, hogy itt a szülők választanak keresztszülőt, általában testvért, vagy nagyon jó barátot, de minden esetben egy személyt vagy egy párt. Több testvérnek ráadásul lehetnek ugyanazok a személyek a keresztszülei. Ezen elgondolkodva az a kérdés merült fel bennük, hogy mi alapján választhatnának keresztszülőt. Ebben az esetben számukra nem az volt a kérdés, kihez kötődnek leginkább. Fel sem merült az, hogy a szomszédokon kívül máshonnan hívhatnának keresztszülőt, melynek oka természetesen az is lehet, hogy Magyarországon nincs különösebb ismeretségi körük. Mégis, az otthoni hagyomány erősen motiválta gondolkodásukat.

A fent bemutatott szomszédsági kapcsolatrendszernek ebben az esetben különös szerepe volt. A körülöttük kialakult kapcsolatháló valamelyest, bár inkább egyoldalúan modellezi az otthoni helyzetet. A szomszédok tekintetében ezért az volt a legfontosabb kérdés, hogy ne sértsenek meg senkit. Úgy vélték, ha az egyik szomszéd párt felkérik, megsértődnek azok, akiket nem. A keresztszülőség közösségükben ugyanis deklarálja és kifelé is láthatóvá teszi a család kapcsolatrendszerét, kötődését, az emberek egymás iránti megbecsülését, tiszteletét, egyáltalán a kapcsolatok milyenségét, fokát. Ezért gondolták, hogy így rangsort állítanának a szomszédsági kapcsolatrendszerükben. A másik érv az volt, hogy a felkérés esetén egyfajta felelősséget, terhet raknak rá a kiszemelt keresztszülőkre, azaz nem ők dönthetik el, hogy ezt az életre szóló köteléket, felelősséget és nem utolsósorban anyagi terhet vállalják-e. Ez ugyanis az otthoni keresztszülővé válási stratégia alapján a kölcsönösség mellett önkéntesen működik (így ez utóbbi kérdést az otthoni gyakorlat megoldja). Mindez azért is lényeges kérdés, mert a keresztszülői státus nem egyszeri feladatot ró a szereplőkre. A konkrét keresztelői eseményen túl élete végéig felelősséget vállal a keresztszülő a gyermek szellemi, lelki fejlődéséért, és adott esetben a szülőket is helyettesítheti. Meghatározott időpontokban pedig kiemelt szerepe, feladata van a keresztszülőknek, ami legtöbb-

ször anyagi következménnyel is jár. A keresztszülőség tehát mind a szülők, mind a gyermek életében meghatározó, és nem formai jellegű kapcsolat vagy egyszeri rítus.

Beszélgetésünk után a család beszélt a szomszédságnak az otthoni keresztelői szokásokról. Ez azonban nem volt elég ahhoz, hogy azok képesek legyenek ennek a szisztémának megfelelően lépni, viselkedni. Meghallgatták és tudomásul vették a különbségeket. A vizsgált család esetében így nem adódott lehetőség arra, hogy ezt a konfliktushelyzetet feloldják, tehát gyakorlatilag nem volt megoldás. Legalábbis ők nem tudták megoldani e kérdést.

Ismerve a gyökérközösség keresztelési szokásrendjét, mint a családdal baráti viszonyt ápoló személy, feltettem a kérdést, hogy vajon én elkérhetem-e a keresztelőt. Örömmel mondtak igent. Azért is tartották szerencsésnek a megoldást, mert az itteni szomszédsággal ellentétben én ismerem a szokásmenetet, és az egész keresztszülővé válási folyamatot.

Igyekeztem a náluk megismert menetrend szerint eljárni. Megbeszéltem egy hétvégi napot, amikor személyesen meglátogathatom őket. Vásároltam édes aprósüteményt, italt (sört szoktak elsősorban vinni a szoptatós anyának), és a gyermeknek apró ruhaajándékot. Ezzel szoktak a gyermekágyas időszakban *bubalátó*ba menni. A mi helyzetünkben már hónapokkal túl voltunk a gyermekágyas perióduson, de a rítust követtük, hogy „szabályos" legyen a keresztelő elkérése. Fontos momentum volt kimondani e szándékot a látogatás alkalmával, mert önmagában az ottlét nem jelenti automatikusan a keresztelési szándékot. Megkérdeztem tehát a szülőket, hogy elfogadnak-e bennünket férjemmel keresztszülőknek, el szeretnénk ugyanis kérni a keresztelőt. A szülők igent mondtak. Ilyenkor kínálással végződik a keresztelő *elkérése*, ez esetben is így történt. Vacsorát főzött az anya az új kapcsolat megerősítésére. Azóta minden találkozáskor *koma*nak szólítanak bennünket, és viccesen invitálnak a különböző kaláka munkákra, amelyben otthon a komák természetesen kisegítik egymást. A gyermeknek minden alkalommal azóta is tanítják, hogy *keresztanyám*nak, *keresztapám*nak kell szólítania keresztszüleit, hiszen otthon ez így szokás.

A keresztelő elkérése után megkezdődött a szervezés. Ez részben az időpont kiválasztását jelentette, melynek egyik szempontja az volt, hogy ne böjti időre essen. De fontos volt egyeztetni a keresztelői rítussal kapcsolatos részleteket is.

Ismervén a menetrendet, megkérdeztem, hogy mit szeretnének alkalmazni az otthoni szokásokból, melyekhez ragaszkodnak. Az alábbiakban bemutatom azokat az elemeket, amelyeket elengedhetetlennek tartottak a magyarországi keresztelő során.

Az egyik lényeges szempont, hogy a keresztszülő veszi a gyermek keresztelői ruháját, s ő is öltözteti fel reggel a templomba menés előtt. Ez a kis ruha az otthoni szokások szerint (nagyobb fiúgyermek esetében) nadrágból, ingből, mellényből és kabátkából állt, apró nyakkendővel; tulajdonképpen egy férfiöltönyt imitált. A ruha hófehér volt. Ilyen felszerelést ma Magyarországon már nagyáruházak márkás gyermekdivat

boltjaiban lehet kapni. A másik fontos kellék a keresztelői ingecske. Ez egy rékliszerű, csecsemők számára készült, hátul záródó ingecske, amelyet a szertartás egy adott pillanatában a gyermekre tesz a pap, és ezáltal a gyermek „felöltöztetését" szimbolizálja, azaz a pogány világból az emberi kultúrába való belépését, befogadását deklarálja.[15] A gyökérközösségben ezt az ingecskét mindig a gyermekkel hozzák, általában a szülők vásárolják. A keresztelő után hazaviszik magukkal, és örök emlékbe elteszik. Az otthoni plébános az elsőáldozásra készülő gyerekeket bíztatja, hogy édesanyjukat kérjék meg, mutassa meg nekik az ingecskét, hogy tudjanak róla, tudatosítsa bennük a keresztelés jelentőségét, az egyetlen tárgyi emlék fennmaradásával. Az ingecskére ugyanis minden esetben ráhímzik a gyermek keresztnevét (neveit), a keresztelés dátumát, gyakran egy keresztet, és azt a szöveget, hogy „Isten gyermeke lettem". A fehér kisinget ezesetben én hoztam, és hímeztettem rá a szöveget a terepen készített fényképek alapján. Az ingnek a keresztelő folyamán kiemelt szerepe lett. Amikor a tempolmba érve leültünk, a pap meglátta kezünkben az előkészített ingecskét. Ezt oda szerettük volna adni neki, hiszen az ő dolga annak rátétele a gyermekre. Ekkor mondta, hogy van nála egy állandósított, minden szertartáson használt kising, így nincs szükség a hozottra. (Hiszen a keresztelői szertartásban itt is szerepe van a fehér ingnek.) Megmutattuk neki a feliratos darabot, melynek kapcsán csodálkozását fejezte ki, miközben nagyra értékelte a tényt, s megkérdezte, honnan vettük az ötletet. Elmondtuk, hogy a gyökérközösségben ez a szokás, s mindenki haza is viszi emlékként. Kifejezte szándékát, hogy mostantól itt is bevezeti ezt a formát, mert annyira szépnek, tartalmasnak véli. A szertartás során valóban az általunk hozott inget használta.

Hazaérve a házba először a keresztanya lépett be karján a gyermekkel, akit az asztalra készített párnára helyezett, miközben elmondta a szokásos formulát: „Pogánykát vittünk, keresztényt hoztunk." Aznap nem fürdették meg a gyermeket, nehogy a szentséget lemossák róla.

A templomi szertartás, eltérően az otthoni gyakrolattól, a mise után, de attól elválasztva, csak a mi jelenlétünkben zajlott, gyakorlatilag az üres, kápolna méretű templomban. Az otthoni szokás szerint a keresztelő ugyan a mise végén, de annak részeként zajlik, a misén résztvevő teljes közösség jelenlétében. Ennek alapja az a meggyőződés, hogy a keresztelő nemcsak kötelező formaság, hanem a keresztény közösségbe való befogadás jelképe is. A gyökérközösségben több keresztelőt végignézhettem, így a tapasztalatok alapján megállapítható, hogy annak közösségi jelentősége és a közösségi kontroll valóban hangsúlyosabb, mint Magyarországon. A keresztelés alatt végig az oltár előtt állnak a szülők a gyermekkel, mögöttük/körülöttük a keresztszülők. Egyik alkalommal egy négyes keresztelőnek lehettem tanuja, amely azzal járt, hogy a négy gyermek mögé fellált keresztszülők alig fértek el az első padsor és

[15] Lásd erről részletesen Pócs 2008.

az oltár között. További eltérés volt a keresztszülők kezében tartott gyertya kérdése. A gyökérközösségben a keresztszülői ajándék részét képezi a *kolozsna*, amely két hosszú, vastag gyertyából és az arra tekert damaszt anyagból áll. A szertartás adott pillanatában ezt a pap által adott gyertyáról meggyújtják, tovább adva egymás között a lángot. A magyarországi kersztelő során a kersztszülőnek kellett a karján tartani a gyermeket, míg az égő gyertyát maga a pap adta kézbe.

A keresztszülő feladatai közé tartozik ilyenkor a szertartást követő ebéd (az otthoni elnevezés szerint *radina*) során feltálalásra kerülő torta biztosítása. Emellett pénzajándékot szoktak adni a gyermeknek. A keresztelőt vendégség követte. Meghívottként a szomszédság vett rajta részt. Fontos szempont volt a sokféle, változatos étel, az ünnepi menüsor. Gyakorlatilag kisebb lakodalmat rendeztek ebből az alkalomból, külön segítséget kellett kérni a főzéshez. Lényeges szempont a megfelelés igénye, sokáig foglalkoztatta az anyát, hogy megfelelő volt-e a vendségség és az ételkínálat.

A gyermek egy éves korában szólt az anya, hogy várnak, hiszen az első hajtincset a keresztanyának kell levágnia, előtte nem szabad hajat vágni a gyermeknek.[16] Az egy éves születésnap alkalmából ismét nagy vendégséget szerveztek, melynek időpontját hozzánk igazították, hiszen a keresztszülőnek ezen az eseményen feltétlenül ott kell lennie.

A keresztelői öltöny-ruhácskát az első hazaút alkalmával magukkal hozták, és minden családtagnak, ismerősnek megmutatták, sőt a gyermekre is ráadták. Az idei évben született rokon gyermeknek odaadták, hogy családban maradjon, de csak azzal a feltétellel, ha megőrzik, és alkalomadtán vissza- vagy továbbadják, mert jelentős emlék. Miután a keresztelőn otthonról senki nem vett részt, a fényképeken keresztül mutatták be, és értékelték az eseményeket. Az ajándékok (torta, ruha) minden esetben kiemelt elemei voltak a történetnek. Büszkeséggel mondták el a kisinggel kapcsolatos eseményt, viccesen megjegyezve, hogy az otthoni szokásokat Magyarországon bevezetik, átveszik. Dícsérték a pap közvetlen hozzáállását, szép szertartását. A keresztelői fényképekből a közeli hozzátartozók kaptak ajándék-példányt.

ÖSSZEGZÉS

E rövid áttekintés során igyekeztem bemutatni egy hagyományos elemeket is őrző közösség néhány jellemzőjét, elsősorban abból a szempontból, hogy a közösségből kiaszakadó, más kulturális közegbe kerülő egyén, család mely kulturális, vallási elemeket hordozza továbbra, melyek gyökereznek mélyen, kódokként, függetlenül

[16] Az általánosan, a magyar nyelvterület egészén ismert tiltás szerint, ha a gyermek egyéves kora előtt levágják a haját (körmét), a gyermek nem nő meg, erejéből veszít, vagy észbeli tehetsége megrövidül (körömvágás esetén pedig tolvaj lesz).

a teljes környezetváltozástól. Az új környezethez való alkalmazkodás és bizonyos külső hatások megmutatkoznak az áttelepülés következtében. Leggyorsabban a nyelv változása figyelhető meg, főleg a nagyobb gyermek esetében, aki egész napját az iskolában töltve gyorsan alkalmazkodik a környezethez. A másik jelentős változás a modern technikai feltételek szélesebb körű használata, az új környezet adottságaiból következően. A kulturális jelenségek egyes elemei könyebben beszivárognak a család életébe, például az öltözködés terén. A bemutatott család nőtagja például nem ért egyet az otthoni ruházkodás ünnepi alkalmainak külső kényszerével, azzal az elvárással, hogy minden ilyen alkalomra új ruhát kell vásárolni, mert megszólják azt, aki nem új öltözetben jelenik meg akár lakodalomban, akár az ünnepi miséken a templomban.

A tapasztalatok alapján megállapítható, hogy a környezet- és kultúraváltás következtében kettős mércének igyekszik megfelelni a család. Részben az otthoni közösségi kontroll és az alapvető értékrendhez való ragaszkodás, részben az új környezethez való alkalmazkodás igénye miatt gyakran adódnak dillemák, akár kisebb konfliktushelyzetek is. Az életmód gyökerekből származó alapvető elemei mellett a vallásosság, az ünnepek megélése fontos részei a viselkedés, az életforma alakításának. A vizsgált esetben megállapítható, hogy bármilyen változás ellenére is a hit, a valláshoz való viszony, az azt meghatározó értékrend, az emberekhez, az új közösséghez való viszonyulás meghatározó, mélyen gyökerező, alapjaiban nem változó rendszer.

BIBLIOGRÁFIA

CSONKA-TAKÁCS Eszter

2007 Gyermekágy és asszonyavatás Gyimesközéplokon. In Pócs Éva (szerk.): *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről V./ Budapest, Balassi Kiadó, 97–135.

2008a Keresztelő Gyimesközéplokon. In Pócs Éva (szerk.): *„Vannak még csodák..." Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben* 1. /Studia Ethnologica Hungarica VIII./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, 122–173.

2008b A sorkatonasághoz kapcsolódó átmeneti rítusok Gyimesben. In Ilyés Sándor – Keszeg Vilmos (szerk.): *Az eltűnt katona.* /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 16./ Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 133–158.

HESZ Ágnes

2007 Néphit vagy helyi vallás: lélek- és túlvilág-képzetek Hidegségen. In Pócs Éva (szerk.): *„Vannak még csodák..." Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben* 1. /Studia Ethnologica Hungarica VIII./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, 15–76.

2012 *Élők, holtak és adósságok. A halottak szerepe egy erdélyi falu társadalmában.* /Kultúrák keresztútján/ PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan – Könyvpont Kiadó.

JÁVOR Kata

2000 Az idő szakralitása. Vasárnap, ünnep, böjt, a kezdet és a lezárás szakralizálása. In Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Társadalom.* /Magyar Néprajz VIII./ Budapest, Akadémiai Kiadó, 803–805.

PÓCS Éva

1990 Tilalmak. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* /Magyar Néprajz VII./ Budapest, Akadémia Kiadó, 661–667.

2008 Ing, palást és meztelenség: adatok az öltözködés szimbolikus vonatkozásaihoz. In Pócs Éva (szerk.): *Tárgy, jel, jelentés.* /Studia Ethnologica Hungarica IX./ Budapest, L'Harmattan Kiadó – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, 170–206.

Balatonyi Judit

A „*CSÁNGÓS*BA ÖLTÖZTETETT KARDSZÁRNYÚ DELFIN"[1]

A gyermeklakodalom szerepe a gyimesi magyarok és románok önreprezentációs és identitáskonstrukciós kísérleteiben

> Valahol egy volt őserdőben (mert ma már nem az!) még éldegél egy különös törzs számunkra különös viszonyok között. Majdnem ruha nélkül, fatörzsekre eszkabált „lakásokban" és mi alig tudjuk megérteni, hogy ezek az emberszabású emberek boldogok! Pedig bizony mondom, boldogok! Nem tudom, miért, de látva, hogy csak egyetlen dologtól tartanak: attól, hogy a civilizált ember tönkreteszi az életterüket, kivágják a gyönyörű őserdőket, igenis, az én véreim, a gyimesi csángók jutnak az eszembe: Nem a maiak, mert mi már hibrid csángók vagyunk, hanem azok, akik az ők egyszerűségében, távol a civilizációtól még ha rengeteget dolgoztak, kínlódtak is, boldogabbak voltak, mint mi! [...] Ma civilizáltak vagyunk, már angol véce is van, csak éppen a szabadság, igazi lelki szabadság, nyugodt élet hiányzik. De nem kell csüggedni: az emberiséget mindig valakik fel akarták szabadítani, boldoggá tenni, tejbe-vajba fürészteni! Csak éppen Őket, a szenvedő alanyakot nem kérdezték meg, hogy akarnak-e, kérnek-e ebből a műrostos boldogságból.[2]

Dolgozatomat – „in medias res" – egy gyimesközéploki nyugalmazott tanár, Tankó Gyula 2010-es blogbejegyzésével indítom, ugyanis a témám szempontjából különösen érdekesek a kulturális változásokat értékelő helyi „szóbeli kitalált hagyományok".[3]

[1] A címként megadott szövegrészlet egy gyimesi magánbeszélgetés keretében hangzott el: hagyományőrzésről, modernizációról, táncos fellépésekről, gyermeklakodalmakról beszélgettünk. Egy gyimesközéploki ismerősöm egy helyi táncos családról beszélve úgy fogalmazott, hogy a család lakásában: „[...] volt náluk minden, még csángósba öltöztetett kardszárnyú delfin is [...]" Bár az említett család számos módon használta és reprezentálta a gyimesi magyarok által (is) viselt lokális viseletet, beszélgetőtársam a plüss gyermekjáték viseletbe öltöztetésének momentumát találta a legplasztikusabbnak. Úgy gondolom, ez az egyébként helyiek számára is túlzónak tűnő identitásreprezentációs aktus jól példázza a gyimesi magyarok és – ahogy majd azt látni fogjuk – románok lokális viselettel kapcsolatos koncepcióit, és a *csángós* vagy éppen *gyimesi / gyimesbükki / tarhavasi* lokális viselet fontos momentum a lakodalmasok elemzésében.

[2] Tankó Gyula blogbejegyzése, 2010.
Forrás: http://tankogyula.net16.net/index.php?option=com_content&view=article&id=49&Itemid=65 Letöltés: 2012. 08. 23.

[3] Amy Kaler *Many Divorces and Many Spinsters* című írásában a „kitalált hagyomány" kiterjesztett fogalmát használta azért, hogy leírja a házasság történelmileg konzisztens retorikai megközelítését és prezentációját. A „szóbeli kitalált hagyományoknak" nála reflexiók a változásra, és egyben olyan

Ahogy azt a későbbiekben látni fogjuk Gyimesben alapvetően két markánsabb, a kulturális változással kapcsolatos narratívával számolhatunk. Míg az egyik vélemény képviselői a civilizáció térfoglalását, s egyben az akkulturációt, s alapvetően a *népi kultúra* eltűnését vagy éppen a gyimesbükki románok esetében a „román szellem" rekonstrukciójának fontosságát hangsúlyozzák és a *hagyomány*ok újratanítását hirdetik – Tankó Gyula szövegrészletének fő gondolatai is ebbe a gyimesi magyar metanarratívába illeszkednek –, a másik a turizmus és a fejlesztés lehetőségeinek kiaknázása mellett foglal állást. Fontos hangsúlyozni, hogy ez a két értelmezés, ha egymásnak látszólag teljes mértékben ellent is mond, egymással több szálon összefut, sőt esetenként egymásra is építkezik. Mindkettő lényeges a gyimesi *gyermeklakodalmak*, *lakodalmas*ok „émikus" megközelítéséhez.

De miért is izgalmas a romániai Gyimes-völgyében (Gyimesközéplokon, Gyimesfelsőlokon és Gyimesbükkön) sajátosan felülreprezentált *gyermeklakodalmak* / „felnőtt" *lakodalmas*ok vizsgálata különösen annak tükrében, hogy azok pusztán „egyszerű" bemutató előadások, a helyi románok és magyarok körében egyaránt népszerű felnőtt vagy gyermek szereplőkkel előadott színpadra vitt rítusok? Milyen társadalomtudományos eredményekre juthatunk egy közösség különböző csoportjai által létrehozott és előadott folklorisztikus alkotások elemzésével? Egyáltalán hogyan érdemes megközelíteni a témát?

Összehasonlító folklorisztikai módszerekkel, tartalomelemzéssel például jól kimutathatók a megkonstruált lakodalmas(ok) és a korábbi (1950-es évekig bezárólag), etnográfiai leírásokban is dokumentált,[4] mélyinterjúkkal, személyes élettörténetekkel kiegészített, a gyimesiek által *csángós*nak, vagy *hagyományos*nak, *tradicionális*nak nevezett lakodalmak közötti genetikus kapcsolatok. S bár Gyáni Gábor úgy fogalmaz, hogy kitalálni csupán azt lehet, ami „lappangó" módon korábban is megvolt, a

retorikai alkalmak is, amely során lehetőség nyílik a társadalmi változással kapcsolatos vélemények kifejtésére (Kaler 2001, 529–556).

[4] Több csángó lakodalmi gazda jól ismeri Orbán Balázs gyimesi lakodalmi szokásokkal kapcsolatos írását (Orbán 1991 [1868], 76–85), vagy például több helyi értelmiségi olvasta az 1899. július 19-i *Csíki Lapok* című újságban megjelent rövid tudósítást egy gyimesközéploki *csángó lakodalom*ról. Több román értelmiségi, így egy gyimesbükki tanár, a román–magyar gyermeklakodalom egyik szervezője, Petriă Bilibok-Bersan jól ismeri és használja, 19. és 20. századi román történészek, folkloristák Gyimesre, Bákó megyére vonatkozó írásait. Például Nicolae Iorga (történész, irodalomkritikus, drámaíró, költő és politikus) műveit, különösen *Neamul românesc în Ardeal şi Ţara Ungurească la 1906* című munkájának néhány fejezetét (Iorga 2005, 7), amelyben többek között megemlített egy gyimesi esküvői menetet, s egy teljes fejezetet szentelt a gyimesbükki románok számára oly fontos Liviu Rebreanu alakjának is. Liviu Rebreanu az *Akasztottak erdeje* című regényében örökítette meg öccse, Emil Rebreanu halálának körülményeit, akit az első világháború alatt Gyimesben végeztek ki. Közvetlenül a határ *regáti* oldalán helyezték el az emlékművét, amely egyben irodalmi és a magyar elnyomás elleni emlékhely. De az említett gyimesbükki tanár használja C. Rădulescu-Codin folklorista írásait is, aki havasalföldi, moldvai és erdélyi románok között kutatott (Rădulescu-Codin 1910).

hagyományaink, a kollektív emlékezet legmélyén,[5] jómagam gyimesi tapasztalataim alapján úgy vélem, hogy a *lakodalmas*ok létrehozását nem csupán az „idealizált", „megkonstruált", etnikus múltból kiválasztott és kontextualizált elemek újrahasznosításaként kell értelmezni. Így például érdemes megfigyelni a gyimesi románok és magyarok kortárs lakodalmi szokásait, ezáltal szépen kirajzolódik a *lakodalmas*ok konkrét átmeneti rítusokkal való viszonya, másrészt bizonyos szinten láthatóvá válnak a lakodalmi szokáselemekben megmutatkozó pillanatnyi(!) román–magyar hasonlóságok, párhuzamok és etnikus különbségek is.

Azt gondolom – legalábbis jelen dolgozat keretein belül –, nem érdemes a román és a magyar lakodalmakat teljesen különálló korpuszokként kezelni, olyan értelemben, hogy a kutató maga próbálja meg mesterségesen elválasztani egymástól a „tradicionális" román és magyar lakodalmak elemeit. Úgy látom, hogy Gyimesben alapvetően nincs is két ilyen teljesen különálló „tradicionális" korpusz: összefüggésben van ez a lokális interetnikus kapcsolatokkal, településtörténettel. Már Vámszer Géza is rámutatott, hogy a gyimesi magyarok többsége román felmenőkkel is rendelkezik.[6] Emellett úgy vélem, hogy a kortárs lakodalmakban fellelhető sajátos etnikus elemek jelentős hányada feltehetően a 20. századi társadalmi–politikai folyamataival összefüggésben létrehozott, illetőleg kisajátított „kitalált hagyomány". Ilyés Zoltán részletesen ír arról, hogy „a román örökség bizonyos szimbólumai" a gyimesi magyar közösség és a helyi hatalom számára miért is lettek vállalhatatlanok.[7] Ezzel összefüggésben további érdekes párhuzamokat vélhetünk felfedezni a lakodalmasok repertoárja (rítusszövegek, dalok, táncok) és például a csíki székelyek, vagy moldvai románok lakodalmai között. Itt elsősorban az elmúlt néhány évtized kulturális–társadalmi folyamataival kell számolnunk (pl. a csíki vőfélyek egyre intenzívebb gyimesi szerepvállalása) vagy esetenként tudatos konstrukcióval (pl. származástörténet), s nem pusztán a földrajzi közelség opciójával. Tehát dolgozatomban nem kívánok állást foglalni a lakodalmas előadások egyes kulturális elemeinek román vagy éppen magyar (gyimesi csángó, csíki székely) eredete mellett.

Arra vagyok kíváncsi, hogy a lakodalmasok szervezői/szerkesztői/betanítói milyen források alapján állították össze az előadások forgató- és szövegkönyveit. Az egyes etnikus csoportok mit tekintenek a saját (lakodalmi) szokásaiknak, s mindezt hogyan reprezentálják – jelen esetben – a gyermeklakodalmak által. Az is érdekel, hogyan értelmezik az előadások címzettjei (helyiek, turisták, „tudományos–kulturális zsűri") a lakodalmasokat: mennyire találkoznak a szervezők intenciói a befogadói értelmezésekkel. Amellett érvelek, hogy csak azok a kulturális sajátosságok válhatnak alkalmassá a kulturális reprezentációra, minősülnek autentikusnak, *ősi*nek,

[5] Gyáni 2007, 32.
[6] Vámszer 1940, 1–7.
[7] Ilyés 2006, 125.

etnikus esetleg lokális specifikumnak vagy éppen *modern* jelenségnek, amelyeket a legtöbben vagy a legnagyobb társadalmi, kapcsolati, gazdasági tőkével, akár politikai befolyással rendelkezők támogatnak: gondolok itt a helyi, illetve nem helyi szervezetek, szereplők, vallási vezetők, oktatási intézmények tevékenységére. Éppen ezért dolgozatomban a folklorizmus, a turizmus és a helyi oktatás viszonylatában részletesen szólok a különböző helyi érdekcsoportok szerepvállalásairól. A lakodalmasokat „kitalált hagyomány"-ként kezelem, amely koncepciót nem csupán egy tudományos kategóriaként használom, hanem inkább egy kutatási, elemzési szempontrendszer szerves részeként. Úgy gondolom, hogy ez a szemlélet lehetőséget kínál arra, hogy a kutató egyfajta kritikai attitűddel viszonyuljon az általa vizsgált rítusok konstrukciójához, szervezéséhez. Edward Shils-szel szemben amellett érvelek, hogy a hagyományok nem spontán módon jönnek létre,[8] hanem mindig valamilyen konkrét cél miatt létrehozzák, újrafogalmazzák azokat.[9] Regina Bendix hívja fel a figyelmet arra, hogy: „a hagyományokat mindig a jelenben definiálják, és akik ezt megteszik, azokat nem érdekli, hogy a kutatók eredetinek találnak-e egy adott fesztivált vagy művészeti alkotást vagy sem, hanem csak az érdekli, hogy ezekkel elérik-e azt, amit el akartak érni."[10]

Próbálok figyelni arra, hogy a gyimesi románok és magyarok – illetőleg az aktuális érdekcsoportok – hogyan érik el különböző lakodalmas alkotásaikkal a kitűzött céljaikat. Így például, ahogy azt látni fogjuk, a lakodalmas az identitás-konstrukciós folyamatok egyik összetevője is lehet, a lokális kultúra etnikus kisajátításával, reprezentációjával összefüggésben (gyimesbükki, tarhavasi lakodalom; *csángós* lakodalom) vagy a turizmusra, a helyi fejlesztési- és multikulturális projektekre építve megélhetési stratégia eszközeként is funkcionálhat. A gyimesi *lakodalmas*ok alkalmanként turistáknak szánt bemutatók, egy esetben a *lakodalmas* videóformátumban egy (román) nemzeti kulturális örökség megőrzésére irányuló verseny/projekt díjnyertes versenydarabjaként debütált – a *lakodalmas*t mint műfajt alkalmasnak találták a multikulturális nevelés iskolai/óvodai megvalósítására. Megint máskor a saját közösség/a közösség bizonyos csoportjai számára, valamilyen kiemelt eseményen (pl. ünnep alkalmával) mutatták be ezeket a folklorisztikus alkotásokat.

Csupán említésképpen szólok egy gyimesközéploki óvodás csoport 2011-es előadásáról, amely némiképp „kakukktojás"-nak számít. Míg az előbbi *lakodalmas*ok szervezői tudatosan a *hagyományos csángós* (mint etnikus „kitalált hagyomány") vagy éppen a *tarhavasi*, vagy *gyimesbükki* (mint lokális „kitalált hagyomány") lakodalom konstrukciójára törekedtek, az óvodai műsor egy *magyaros* (csíki székely), modern lakodalmi előadás volt. Szintén csak megemlíteni tudom a kosteleki Szellő tánccsoport

[8] Shils 1981, 307.
[9] Lásd Hobsbawn–Ranger 1983.
[10] Bendix 1989, 133.

gyermekszereplőkkel előadott *gyimesi lakodalm*át. A település részt vesz a Keresztszülők a Moldvai Csángómagyarokért Egyesület keresztszülőprogramjában, a lakodalmas bemutatók elsősorban a keresztszülői látogatásokhoz, keresztszülői találkozókhoz kapcsolódnak. Így például 2009 júliusában a kosteleki tánccsoport a Nógrád megyei Terényben a „Belső Cserháti Szín-Játék Fesztivál" keretein belül (Terényi és Terény környéki keresztszülők meghívása révén) mutatott be *Gyimesi-csángó lakodalmas*t. A rendezők a menyasszonytánc bevételével a tánccsoport erdélyi fellépéseinek útiköltségét kívánták támogatni. 2011 májusában a tánccsoport Kosteleken magyarországi keresztszülőknek mutatott be lakodalmas előadást.

Dolgozatomban 2006 és 2011 közötti időszakban két magyar (hidegségi iskolás csoport gyermeklakodalma, szalamás-pataki gyermeklakodalom) és egy román–magyar csoport (a tarhavasi „Grigore Tabacaru" Általános Iskola diákjai) lakodalmas kísérleteivel foglalkozom, számba veszem az egyes bemutató előadások társadalmi karrierjét és funkcióváltozásait. A lakodalmasok által betöltött társadalmi–gazdasági funkciók például sajátosan determinálják a *lakodalmas*ok hosszabb vagy rövidebb távú fennmaradását.

Több forrásból építkezem: egyrészt primér forrásként használom a helyszíni megfigyeléseimet, interjúimat, a terepen készített videókat és fényképeket – a lakodalmasok előkészítésének és színpadra állításának dokumentációit, a kulturális használatukkal kapcsolatos empirikus ismereteimet. Mindezeket alkalmanként kiegészítem a gyimesi folklorizmus, a különböző érdekcsoportok, és jellemzően a lakodalmasok internetes reprezentációival. Továbbá, ahogy azt már említettem, az egyik (szalamás-pataki) gyermeklakodalom elsődleges címzettjei a Gyimesbe látogató turisták csoportjai, így a lakodalmas egyrészt megpróbál az ő elvárásaiknak is megfelelni. Ezért azt is fel kellett derítenem, hogy a turisták milyen források alapján hozzák létre előzetes Gyimes-képüket, hogyan olvassák a helyiek által kínált reprezentációkat? Ezért is felhasználom a lakodalmasokat megtekintő turistákkal készített interjúimat és megfigyeléseimet, számba veszem a turisták Gyimesre vonatkozó ismereteinek lehetséges forrásait (általuk ismert kiadványok, internetes fórumok) és egy esetben megvizsgálom egy 2006-ban bemutatott gyermeklakodalom turisták általi internetes bemutatását, azt hogy ők hogyan tolmácsolják a látottakat. Előre kell bocsátanom, hogy a magyar–román lakodalmasként megjelölt folklóralkotás esetében a műfaj sajátossága miatt – a gyimesbükki gyermeklakodalmat elsősorban fotódokumentáció céljából állították össze és videó formátumban jelölték egy kulturális projektre, az elkészült videó több internetes portálon elérhető – elsősorban internetes forrásokra támaszkodom. Majd a „színpadkész" román nyelvű lakodalmast több ízben is használták saját, közösségi célokra is – az utóbbi esetben már saját gyűjtésű anyagot is használok.

Mindezek alapján dolgozatom a következő nagyobb egységekből áll: Elsőként röviden felvázolom a folklorizmus gyimesi téma szempontjából releváns értelmezési

kereteit (magyarosítás, románosítás, etnikus identitás konstrukciós kísérletei), majd azt veszem górcső alá, mit is jelent ez a gyimesiek – a helyi folklorizmus szálait kézben tartó csoportok – számára, s nagyjából meghatározom ezeket az érdekcsoportokat is. A gyimesbükki románok folklorisztikus tevékenységeinek egyik legfontosabb színtere – az iskola – kapcsán oktatási segédanyagok segítségével értelmezem a kultúra iskolai oktatásának összetevőit. A román szellemtörténet és helyi recepciója segítségével felhívom a figyelmet a „román „szellem", a „gyimesi szellemiség" és a helyi etnikusan kisajátított „hagyományok" összefüggéseire is. Áttekintem a gyimesi folklorizmus kínálatát, a román és magyar hagyományőrző csoportok célkitűzéseit, majd ezek viszonylatában szólok a gyermeklakodalmakról: megjelenésük körülményiéről, a létrehozó és fenntartó csoportokról, a lakodalmasok egymáshoz és az egyéb folklorisztikus bemutatókhoz, illetve a hagyományőrzés intézményesített keretei között megvalósuló táncos–zenész alkalmakhoz (pl. 2008 óta újból rendszeresen megszervezett *serkebál*ok) való viszonyukról.

LEHETSÉGES ÉRTELMEZÉSI KERETEK

A folklorizmussal kapcsolatos vitákban általában a gazdasági indítékokat hangsúlyozza a szakirodalom. Egy baszk fesztiválról szóló tanulmányában Davydd J. Greenwood „a helyi szín áruvá válását" a turizmus eredményeként értelmezi, meglátása szerint a rituálé pénzért előadott performansszá minősül, a jelentése eltűnik.[11] Gyimes esetében is kimutatható a saját kultúra reprezentációjának a turizmus térnyerésével, a tudományos érdeklődés fellendülésével való kapcsolata, leginkább a gyimesi magyarok esetében. Részben ez az egyre intenzívebbé váló etno-turisztikai érdeklődés hívta fel a gyimesiek figyelmét kulturális értékeikre. A 60-as, 70-es években a táncmozgalom által elindított kutató-érdeklődő utak az „újrafelfedezések jegyében" teltek, hatásukra egyre több gyimesi és moldvai magyar falu szervezett tánctáborokat, látott vendégül csoportokat, iskolákat.[12]

Gyimesben az elmúlt években több helyi családot is érintő falusi vendéglátó rendszer épült ki. Turistalátványossággá váltak a helyi kulturális létesítmények, emlékművek. Így például a gyimesfelsőloki Árpádházi Szent Erzsébet-zarándokház és gimnázium, a gyimesbükki falumúzeum, a fővölgy templomai, az „ezeréves határ", „a gyimesközéploki Boros-patakán [...] a tágabb csíki régióban és Gyimesben megvásárolt, szétbontott régi házakat építenek fel újra, ügyelve az eredeti népi építészeti megoldásokra, egyben modernizálva is azokat, megfelelő szálláshelyeket kialakítva [...]".[13]

[11] Bendix 1989, 142.
[12] Bakó 1998, 249.
[13] Ilyés 2008, 56.

Amint azt Mikos Éva egy 2008-ban megjelent tanulmányában bemutatta, Gyimesben a 70-es évektől megszűnt hagyományos táncalkalmak helyett a folklorizmus biztosított a zenészeknek és táncosoknak megélhetési lehetőséget: „Gyimesben a hagyományos táncalkalmak, bálok – vagy ma elterjedtebb nevén táncházak – a 70-es években szűntek meg. Mindeközben a hivatásos zenészek, az elsősorban cigány származású muzsikások megélhetési vákuumba kerültek volna, ha az ezzel egy időben induló magyarországi táncház-mozgalom nem biztosított volna – különösen a rendszerváltás után – mind intenzívebb fellépési lehetőséget számukra."[14]

A kulturális reprezentáció azonban nem pusztán a turizmusra adott kulturális válaszként értelmezhető, hanem kultúradefiníciós, identifikációs kísérletként is megközelíthető. Elsőként rögtön tisztáznunk kell a helyi etnikus és nyelvi csoportok „román"-ként és „magyar"-ként való besorolását. A gyimesközéploki és felsőloki magyarok a gyimesi csángó elnevezés alatt szinte minden esetben magyar etnikumú, gyimesi születésű, római katolikus, és hangsúlyosan magyarul beszélő személyeket értenek. Frida Balázs feltételezése szerint a gyimesiek szívesen hangsúlyozzák, hogy ők valójában székelyek, „elcsámborgott" székelyek.[15] A gyimesbükki románok és magyarok már másként határozzák meg önmagukat s Gyimesbükk etnikus csoportjait. A gyimesközéploki és gyimesfelsőloki magyarokhoz hasonlóan fontos identifikációs alap a felekezeti hovatartozás, ugyanakkor Gyimesbükk lakói fele-fele arányban az ortodox és a római katolikus egyházhoz tartoznak. Ebből kiindulva azt is mondhatnánk, hogy a római katolikusok a magyar etnikum köréből kerülnek ki, míg a román lakosság ortodox vallású. A valóságban azonban ennél jóval árnyaltabban működik az önbesorolás és a helyi etnikumok azonosítása. Összefüggésben van ez a román–magyar, illetőleg ortodox–katolikus vegyes házasságok jelentős arányával, és a nyelvhasználat helyi jellegzetességeivel. A gyimesbükkiek magyar, csángó és román etnikumokat különböztetnek meg,[16] ahogy a hivatalos statisztikákban is külön szerepelnek a magyar, román, illetve csángó etnikumú helyi lakosok. Lydia Spotts elemzései és saját megfigyeléseim alapján elmondható, hogy a csángó elnevezés a helyi románok szerint egy olyan átmeneti kategória, mely egyaránt vonatkozhat magyar etnikumú, vagy román–magyar, esetleg cigány származású személyekre. Éppen ezért a kétnyelvű, római katolikus vagy éppen ortodox vallású vegyes házasságból származók is definiálják így magukat, vagy éppen a környezetük definiálhatja őket csángóként. Lydia Spotts szerint a csángó etnoníma szituációfüggő kategória is, használják önelnevezésként a családi privát szférában, illetve a helyi kultúra reprezentációs kísérletei során önmagukra, és a turisták is használják a gyimesi, magyar nyelvű, katolikus emberekre.[17]

[14] Mikos 2008, 281.
[15] Frida 2003, 26–39.
[16] Lásd például Bilibok-Bârsan–Gabor 2008.
[17] Spotts 2008, 52.

A továbbiakban a román–magyar terminust ideáltipikus párként kezelem: általánosítva a román nyelvű, esetleg kétnyelvű, ortodox vallású személyekre használom a román elnevezést, amely nem zárja ki, hogy esetenként csángóként határozzák meg önmagukat, vagy így határozza meg őket a környezetük, míg a magyarok alatt a római katolikus vallású magyar, esetleg kétnyelvű személyeket értem. Itt szeretném hangsúlyozni, hogy a gyimesi magyarság és románság viszonylatában nem szeretnék az állam-, illetve kultúrnemzeti eszmék dichotóm megkülönböztetésére törekedni, úgy gondolom, ez az oppozíció alapvetően az erdélyi románság és magyarságra értve is megtévesztő lehet. Inkább a helyi román értelmiség által is alkalmazott kontextusfüggő román, esetenként erdélyi vagy éppen a gyimesi szellemiség kategóriákat használom. Míg a gyimesi magyarok anyanemzethez való tartozásuk eszméi sem teljesen vegytisztán, más regionális identitásokkal és elgondolásokkal keverednek. Az adott földrajzi területen a helyi ortodox és katolikus egyház, a helyi értelmiség és alapvetően a helyi lakosság is részt vesz az etnikus határkonstrukcióban.

Az 1990-es évektől Gyimesben a kollektív identitások termelése nagyjából Bíró A. Zoltán „szimbolikus elhatárolódás" modelljével (virtuális szereplők, előzményekre való hivatkozás, burok-teremtés, ünnepek nagy szerepe, szimbolikus elemek nagy szerepe) esik egybe[18] mind a románok és a magyarok körében is. A helyi románok a helyi magyaroktól (székelyektől, csángóktól) kívánnak különbözni, és a Bákó megyei románsággal azonosulni. A gyimesi magyarok a csíki székelységtől, a moldvai csángóktól és alapvetően a románoktól kívánnak különbözni, alkalmanként a „székely–csángó sorsközösséget és érdekazonosságot hangsúlyozni"[19] és/vagy az anyanemzettel azonosulni. Pusztai Bertalan szerint ez a stratégia 1990 után alapvetően több helyi közösségre, különösen a periférikus területekre jellemző.[20] Abbott,[21] Gieryn[22] és Hermanowicz[23] a kulturális reprezentációs eljárásokat különösen érvényesnek tartják olyan közösségek esetében, amelyek státusuk szerint hasonlítanak egymáshoz, illetve abban az esetben, ha különbözőségek adódnak az egyes közösségek vagy csoportok önszemléletében.[24]

Horatiu Burcea[25] 2008-as gyimesbükki kutatása és történeti források alapján belső

[18] Bíró 2002, 257.

[19] Ilyés 2005, 463–464.

[20] Pusztai 2003, 15.

[21] Abbott 1988.

[22] Gieryn 1983, 781–795; 1999.

[23] Hermanowicz 1998.

[24] Hermanowicz–Morgan 1999, 198.

[25] 2008 nyarán, mintegy három hétig, 11 diák James M. Nyce és Gail Bader irányításával végzett kutatást Gyimesbükkben, és Gyimesfelsőlokon. A kulturális asszimiláció és a különféle identitáskonstrukciós eljárásokkal foglalkoztak: a magyar és a román kultúra elkülönülésének, tagolódásának folyamatát társadalmi–történeti faktorokkal igazolták. Horatiu Burcea *Policies of Cultural Assimilation in Transylvania: Magyarization and Romanization* címen írt szakdolgozatot 2009-ben

határkonstrukciók, identitáskonstrukciók mellett[26] a kulturális asszimiláció két helyi stratégiáját („magyarizáció" – elmagyarosítás, „romanizáció" – elrománosítás) mutatta ki. Különösen Burcea hangsúlyozta az iskolai oktatás szerepét a periodikusan váltakozó elrománosítás és elmagyarosítás folyamataiban, amelyek párhuzamosak voltak a szándékos asszimilációs stratégiák megvalósításával. Horatiu Burcea meglátása szerint azok többek egyszerű reformoknál: a lakosság nyelvének, vallásának, történelmi örökségének és nemzeti identitásának elmozdítására rendezkedtek be. E perspektíva szerint Erdély magyar fennhatósága alatt a magyarosítás folyamata zajlott, majd ezt a románosítás váltotta elsőként 1920-tól, s – bár minimálisan – 1940–1944 között visszatér a magyar kánonteremtés. Dinu C. Giurescu (2001) az 1948-as („Official Gazette") oktatási reformtól kezdve a román oktatási rendszer három egymást követő fázisának fő elveit határozta meg: az osztályharcon alapuló szovjet modell bevezetése (1948–1960-as évek); a „relatív szabályszerűség" és a „román hagyományok" visszatérése (1962–64-től egészen 1978–79-ig); míg szerinte a harmadik szakasz a kulturális forradalomként fémjelezhető (1978-tól a rendszerváltásig).[27] Az oktatási rendszer (és emellett a média, az egyház és alapvetően az állami adminisztráció) nemcsak Románia dicső múltjának újra kitalálásában vállalt szerepet, hanem a megkonstruált dicső múlt újra aktualizálásában is: mindez a „román szellemiség" konstrukcióját szolgálta.[28]

1990-es évektől, s leginkább az elmúlt 10 évben egy újfajta mentalitás jelent meg Romániában, s alapvetően a gyimesbükki román nyelvű általános iskolákban: egyfajta lelkesedés támadt a különböző nyelvek és kultúrák iránt, immár nem nemzeti, hanem egyfajta európai kontextusban volt fontos például a román nyelv, mindamellett több helyi tanár hangsúlyozta/hangsúlyozza a román nyelv mint a román állam hivatalos nyelvének fontosságát. A román oktatásban ugyanígy fontos szempont maradt a saját,

(Burcea 2009). Továbbá fontos lehet Lydia Spotts *The Csángó in Ghimeş-Faget: Boundary and Ethnic Definition in Transylvania* című 2008-as szakdolgozata is (Spotts 2008).

[26] Az etnikus identitás alapvető faktorait a nyelvhasználatban, a vallásban és a különböző etnikus történelem-olvasatokban határozták meg és a gyimesi magyarok esetében szintén hangsúlyozták a turizmus szerepét is.

[27] Giurescu 2001, idézi Burcea 2009, 19–20.

[28] A román lélek, a nemzeti géniusz megkonstruálása és felmutatása mellett, a történelmi Székelyföld területén még egy regionális eszme etnikus kisajátítására is történt kísérlet: ez az erdélyi román irodalom „erdélyi lélek" eszméje. „Ez azonban csak részben sikerült. Nicolae Iorga az „erdélyi lélek" vitájában, amelyet a szász *Siebenbürgisch Deutsches Tageblatt* kezdeményezett és a *Pásztortűz* folytatott, elismerte ugyan Erdély különleges hagyományait, végső soron mégis a román kultúra teljes egységére hivatkozott, és az ország szellemi egységének kialakítását sürgette." (Pomogáts 2003, 79). De nem csak a románok kívánták az erdélyi szellemet kisajátítani, Pomogáts Béla részletesen beszámol a kérdés magyar párhuzamairól: „erdélyi lélekkel" foglalkozó írók, egyházi személyiségek nem beszéltek különálló erdélyi karakterről és identitásról, inkább úgy gondolták, hogy az erdélyi történelemben és irodalomban az „eredeti" magyar nemzeti jellem van jelen. Például Ravasz László református püspök az *Erdélyi lélek* című 1926-os tanulmányában az „örök magyar lélekkel" azonosította az erdélyi jelleget (Pomogáts 2003, 74).

lokális, etnikus kultúra újrafelfedezése és reprezentációja, csupán multikulturális köntösben nyúlnak az etnikusan kisajátított kultúrához. Ezzel összefüggésben az oktatási rendszer is valamilyen szinten a kulturális/társadalmi változások motorja. Tehát a helyi és a külső kezdeményezésű gyimesi folklorizmus a fent kifejtett státusreprezentációs és kulturális reprezentációs törekvésekkel összefüggésben alapvetően *kulturális változások*ra (pl. akkulturáció, turizmus) reflektál: éppen azt segíti elő (románosítás, magyarosítás), vagy éppen próbálja megakadályozni (hagyományőrzés).

A következőkben számba veszem a helyi folklorizmus szempontjából lényeges érdekcsoportokat (táncosok, „szakértők", tanárok), akik különböző dimenziókban: például az oktatás vagy más szervezett hagyományőrző tevékenység keretein belül működtetik a folklorizmust. Különösen fontosak lesznek ezeknek a csoportoknak a változásdiskurzusai, amely változások ellenében hozzák létre lokális, etnikus kitalált hagyományaikat.

A FOLKLORIZMUS HELYE AZ ETNIKUS TÁRSADALOMBAN - ÉRTELMEZÉSEK, ÉRDEKCSOPORTOK

„MAGYAR" VÁLTOZÁSDISKURZUSOK, ÉRDEKCSOPORTOK

> Tehát itt majdnem-majdnem lehasalva ő saját maga iszik a tiszta forrásból, ami teljesen kristálytiszta, természetesen a maga változataiban, mert, ugye, ez is változik...[29]

Gyimesben több nagyobb érdekcsoport céljai és attitűdjei rajzolódnak ki. Elsőként említeném a magyarországi etnográfusok, néptáncosok által kezdeményezett és fenntartott Gyimesi Tánctábor *kultúramentő* tevékenységét. Néhány éve gyimesi szervezők is részt vesznek a lebonyolításában. A tábor a magyarországi és a jóval csekélyebb számú helyi résztvevőknek kíván *értéket közvetíteni*, illetve *újratanítani*. Gyimesközéplokon 1992 óta rendeznek nemzetközi *hagyományőrző népzene, népdal és néptánc tábor*t, amelyre minden korosztályból, elsősorban Magyarországról, Nyugat-Európa néhány országából és kisebb arányban Erdély más területeiről is érkeznek érdeklődök (pl. 2001 augusztusában 80% Magyarországról, 15% Erdély különböző városaiból).

Ilyés Zoltán a tánctábor előzményének tekintheti a Ceauşescu-rendszerben megrendezett „Tatros forrásánál" elnevezésű kulturális vetélkedőt és folklórfesztivált. Amely az 1934-es gyimesbükki parasztfelkelés emlékét, a román és magyar parasztok testvéri harcát volt hivatott megörökíteni. Majd meglátása szerint ez az ideologikus,

[29] Forrás: http://www.gyimesitabor.nextra.ro/tores.html Letöltés: 2009. 03. 12.

internacionalista intenció fokozatosan kikopott az esemény mögül és a folklórfesztivál túlélte a rendszerváltást.[30]

1998 nyaráig a tábor magyarországi kezdeményezőinek és szervezőinek irányítása alatt bonyolították le az egyhetes találkozókat, majd 1999 és 2004 között a gyimesközéploki önkormányzat kezdeményezésére helyi szinten próbálták azt megszervezni. Egy hidegségi szervező, aki azóta is aktívan közreműködik a táborszervezésben, elsősorban gazdasági szempontokkal indokolta az önkormányzat döntését, másrészt meglátása szerint több helybeli táncos és *hagyományőrző* értelmiségi *presztízskérdés*ként viszonyult a táborszervezéshez, az aktust a saját kultúra feletti felügyelet szimbolikus visszaszerzésének nevezte.

1999 októberében a gyimesközéploki tanács kulturális bizottsága úgy döntött, hogy a 2000-es esztendőben helyi erőkkel szervezi meg a tábort, „teljesen kizárva a táborok kezdeményezőit és szellemi mentorait", az eddigi nyolc tábor szervezőit. A szervezők ezzel kapcsolatban egy nyilatkozatot közöltek a *Művelődés* 2000. március 10-i számában, elsősorban a táborszervezéssel kapcsolatos jogok tisztázása végett.[31] A táborszervezést a fent megnevezett időintervallumban egy Magyarországról Gyimesbe települt táncos és koreográfus férfi és felesége szervezte más helyi értelmiségiek segítségével. 2001-ben többek között a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma, Nemzeti Kulturális Alapprogram Népművészeti Kollégiuma, Illyés Alapítvány kolozsvári igazgatósága és a helyi polgármesteri hivatal is támogatta az eseményt, amely időközben a magyarországi politikai diskurzus kereszttüzébe is került.[32] 2002-ben a Csíki Gyermekek Egyesület tagjai is csatlakoztak a tábor rendezvényeihez.[33] 2003-ban a táborozás programjában helyet kapott a népi mesterségekkel való ismerkedés és tanítás is, és egy *csángó lakodalom* is bemutatásra került helyi résztvevőkkel.[34]

Egy gyimesközéploki értelmiségi úgy nyilatkozott a tánctáborral kapcsolatban, hogy a 2003-as „hagyományos nyári tánctábor" megosztotta a helyi közösség (szervezők, táncosok és lakosság) véleményét, s ezért 2004 nyarán a tánctábor a gyimesközéploki színhelyéről a gyimesfelsőloki kultúrotthonba költözött. A helyi tanács határozata szerint az önkormányzat 2005 nyarától ismét a Tánctábor kezdeményezőit és szervezőit kérte fel a rendezvény lebonyolítására.[35] Az öt év kimaradás utáni újrakezdés nehézségekkel járt, amely elsősorban a résztvevők alacsony létszámában mutatkozott meg. Az elmúlt évek tánctáboraiban elsősorban a tánc- és énektanítás került a középpontba, helyi *adatközlők* segítségével, a táborozóknak lehetőségük volt

[30] Ilyés 2005, 464.
[31] Forrás: http://www.gyimesitabor.nextra.ro/tores.html Letöltés: 2009. 03. 12.
[32] Ferencz 2003, 1.
[33] Sarány 2002, 1.
[34] Ferencz 2003, 1.
[35] Forrás: http://www.gyimesitabor.nextra.ro/tores.html Letöltés: 2009. 03. 12.

különböző előadások (tánc, ünnepek, hiedelmek, ételek) meghallgatására – etnográfusok, *szakértők*, helyi értelmiségiek és specialisták közreműködésével. Emellett számos kirándulást is szerveztek, amelyek elsődleges célja, hogy a látogatók betekintést nyerhessenek *a gyimesi élő kultúra fejezeteibe*: gereblyekészítés, sajtkészítés stb.

A tábor egyik főszervezője, a népzene-tudományok doktora, 1977-ben került kapcsolatba a táncház-mozgalommal, amely Erdélyben elsőként Kolozsváron indult el. A táncház-mozgalom szerepét a meglévő értékek felkarolásában látja, egyfajta „revival" jelenségnek, amelynek feladata az eltűnő félben lévő hagyományok *újraéltetése*. A főszervező Gyimes esetében hangsúlyozza, hogy a tánctábornak az a szerepe, hogy ezt az eltűnőben lévő *értékrendszert* valahogyan megpróbálják megmenteni, de nem elsősorban a gyimesiek számára, hanem a tánctáborba ellátogató összmagyarság részére. A tábor egy másik magyarországi szervezője – *néptánc szakértő* – a gyimesi tánctábort egy tizenöt éves hagyományba illeszkedő szerveződésnek tekinti. Meglátása szerint Gyimesközéplokon és alapvetően Gyimesben a globalizáció, a társadalmi–gazdasági fejlődés hatására „elvesztek bizonyos értékek". A tánctábor feladatát az elveszett értékek visszatanításában és a meglévő értékek megőrzésében összegzi:

> Na most, a tánctábornak elsősorban van egy olyan feladata is, hogy ezt a kultúrát, ami veszendőben van, próbálja meg visszatanítani, próbálja meg visszahozni. Rávezetni a falusi embert, a helyieket arra, hogy ez egy érték, ez az övéké, és hogy ezt meg kell őrizni. Mert ez az, ami életben tartja, ez az, ami megkülönbözteti a nyugattól, a más kultúráktól, illetve ez az, amivel ki tud mozdulni a nagyvilágba, és meg tudja mutatni, hogy, kérem szépen, mi ezek vagyunk, így néz ki a mi gyimesi viseletünk, így néz ki a zenénk... van nekünk egy érdekes hangszerünk, amit gardonynak hívnak. [...][36]

Továbbá fontosnak tartja, hogy a gyimesi táborban ne csupán a helyi sajátosságokat tanítsák, hanem a gyimesi mellett a felcsíki (elsősorban táncok) jellegzetességek is bemutatásra kerüljenek. A férfi a gyimesi és a csíki kultúrát rokonnak tekinti, ebből kifolyólag a közös reprezentációt legitimnek tartja. A helyiek szerepét, abban látja, hogy általuk, a segítségükkel tolmácsolják „a hagyományt" az érdeklődőknek. Közülük kerülnek ki az *adatközlők*.

Bár az előbbiekben a folklorizmus jelenségét elsősorban a hagyományőrzés és visszatanítás szempontjából közelítettem meg, ahogy azt a helyi értelmiségiek legtöbbször megfogalmazzák. De egy másik szempont is érvényesül, az előbbi érvrendszerrel párhuzamosan vagy alkalmanként azzal ellentétesen: a hagyományőrző csoportok (felsőloki, hidegségi táncosok, Bükkhavasi iskola növendékei) repertoárját – előre gyártott, eladható, bemutatható „autenticitás"-ként kezelik. Például turistáknak

[36] Forrás: http://www.gyimesitabor.nextra.ro/tores.html Letöltés: 2009. 03. 12.

kínálják pénzért (pl. egy tánctábor alkalmával, egyéb bemutatókon – lásd később), vagy éppen a saját közösség számára teszik elérhetővé egy-egy közösségi ünnep alkalmával. Az utóbbi esetben ellenszolgáltatás nélkül. Gyakran ugyanaz a műsorszám jelenik meg más-más kontextusban és más értelmezésmódban. A tábor szervezésével kapcsolatos presztízsharcok, a helyi és a külső érdekek összeütközése már előrevetíti a helyi értelmiség, helyi és betelepült táncosok, zenészek, tanárok saját kultúrájuk stratégikus használatával kapcsolatos elképzeléseit – például turizmus, kulturális reprezentációs, identifikációs eljárások.

A folklorizmust mozgató tényezők kapcsán már szóltam az iskola szerepéről. Fontos megismernünk az iskolai (tánc)tanárok változás-narratíváit is, azaz hogyan vélekednek a kultúra iskolai oktatásáról. Csak néhány karakteresebb tanárként és „hagyományőrző"-ként is tevékenykedő gyimesi értelmiségi reflexióit említem.

Elsőként Antalné Tankó Mária folklorizmussal és ezzel párhuzamosan a magyar nyelv oktatásával kapcsolatos meglátásait ismertetem, mert ha az eddigiekben nem is nyomatékosítottam túlságosan – Szőcs Brigitta és Horatiu Burcea megállapításait egy tényezővel bővítve, inkább kiegészítve – az etnikus identitás (jelen esetben a csángó, alkalmanként magyar identitás) a nyelv, etnikus történelem, vallás és a szintén etnikusan kisajátított hagyományokon alapul. Tehát a tanárnő élettörténet-konstrukciójában – amelyet több fórumon, például kiadott írásai bevezetőjében tett közzé – az etnikus és (magyar) nemzeti identitás konstrukciós folyamatiban határozza meg a folklór (tánc, zene) és a már említett anyanyelven való írás, olvasás szerepét. Mintegy mandelbaumi fordulópontként[37] értelmezhető életútjában a román nyelven való tanítás állami kötelezése (1965-től), illetve a magyar nyelvű tanítás ismételt bevezetése (1990 eleje). Fontos dimenzió (szintén mandelbaumi koncepció)[38] és témánk szempontjából a leglényegesebb, hogy a tanárnő tanári munkaköre mellett részt vett tánccsoportok koordinációjában, amely szintén háttérbe szorult 1965-től, mint minden „magyar nyelvű művelődési munka", viszont ekkor kezdődött múzeumszervező tevékenysége, amely fontos etnikus „emlékezési hely"-ként is értelmezhető:

> Kihelyezésem után azonnal tizenkét párból tánccsoportot szerveztem, Mihály Julianna kolléganőmmel színdarabokat tanítottunk és énekkar vezetésére vállalkoztunk. Bákóban, Comăneşten, Moineşten és Onesten a művelődési versenyeken számos alkalommal felléptünk, több ízben első díjat nyertünk. Amikor 1959-ben Kádár János romániai útján Bákóba látogatott, a tiszteletére rendezett díszelőadáson mi is szerepeltünk. [...] 1990 elején ismét tánccsoportot szerveztem. Férjemmel összegyűjtöttük a régi csángó népdalokat, ő azokból harmincat legépelt és kiosztotta a fiataloknak, hogy énekrepertoárunk

[37] Mandelbaum 1982, 42.
[38] Mandelbaum 1982, 34–36.

> mielőbb összeálljon. A fiatalok a helyi táncokat sem ismerték; a tanítást és a próbákat a lakásunkban tartottuk, abban a teremben, amelyben most a vendéglő van. A zenét az elhalt öreg zenészek híján Simon Misi szolgáltatta. Június utolsó vasárnapján léptünk fel először. Fonót is rendeztünk régi dalokkal, fonójátékokkal, népszokásokkal. Azon a nyáron Kosteleken vendégszerepeltünk, és részt vettünk a bálványosi (Háromszék) folklórfesztiválon, októberben, valamint 1992-ben és 1998-ban pedig a gyimesközéploki csángó fesztiválon. 1992 nyarán Slănic-Moldovában léptünk fel a moldvai táncfesztiválon. Itt is magyarul énekeltünk és táncoltunk, s ezért senkitől egy rossz szót sem hallottunk. 1993-ban meghívtak Jászberénybe a csángó folklórfesztiválra, 1995-ben a sepsiszentgyörgyi farsangtemetésre. Ez volt utolsó fellépésünk, mert a fiatalok kinőttek a táncból, férjem meghalt, magam pedig nyugdíjba mentem. Mivel 1965–1990 között minden magyar nyelvű művelődési munka tiltva volt, 1975-ben jöttem arra a gondolatra, hogy lakásunk egyik szobájában megpróbálok egy kis gyimesi csángó múzeumot nyitni, annál is inkább, mert a hazai és külföldi látogatók igyekeztek Gyimesben minden régiséget megvásárolni és elhordani.[39]

A tánctábor kapcsán már megemlített Magyarországról Gyimesbe települt néptáncos asszony feladatvállalása is fontos momentum, 1998 óta tanít iskolai keretek között néptáncot. Egy Gyimes fejlődési lehetőségeiről rendezett konferencián hangsúlyozta a tudatos hagyományőrzés fontosságát, például a helyi iskolák néptánc oktatási programját. Szerinte azért van szükség a kultúra iskolai tanítására, mert:

> A 20. század második felétől azonban egy meglehetősen drasztikus hatás éri el a völgyet, mégpedig a Nyugati kultúra befolyása, amely sajnos nagyon gyorsan, és hihetetlenül kártékonyan és megállíthatatlanul pusztít, akárcsak egy cunami. Az 1970-es évektől kezdve, ahogyan a viseletüket letették, fokozatosan kezdtek a szokásaik is megváltozni, majd szépen lassan megszűnni. [...] az 1989-es forradalom után hirtelen rájuk szakadt a nyugati civilizáció, és a gyimesi emberek ezt nem tudták ilyen gyorsan feldolgozni. Ez különösen a fiatalabb generációra volt rossz hatással, hiszen egyszeriben kinyílott előttük a világ, és rájuk zúdult a Nyugat „kultúrája", a Coca cola és a diszkó világa. [...] A Nyugat befolyása tehát, pusztító jelleggel hatott a csángóság kultúrájára, és megszakított egy kicsiszolódott folyamatot, az átörökítés folyamatát, mely addig fontos része és egyetlen módja volt a paraszti kultúra fennmaradásának.[40]

Itt említeném meg egy hidegségi óvónő 2003-as hagyományos *csángó lakodalm*at leíró szakdolgozatát, egy gyimesfelsőloki nyugdíjas tanárnő 2005-ben megjelent lakodalmas füzetét, amelyet *Csángó lakodalom Gyimesfelsőlokon* címen publikált és a 2007-es gyimes-

[39] Antalné Tankó1999, 3–4.

[40] Forrás: www.poganyhavas.hu/.../vargazsuzsannatudatoshagyomanyorzes.doc Letöltés: 2012. 02. 08.

középloki tánctábor keretében elhangzott, a lakodalmas füzetet bemutató előadását, illetve egy hidegségi tanárnő, a Brassói Egyetem román–magyar szakán (2008–2009-es tanév során) beadott szakdolgozatát, szintén a régi gyimesi házasságkötésről írt. A hidegségi óvónő dolgozata az egykori csángós lakodalom leírásával azt a célt kívánta elérni, hogy a hagyomány ne váljon múzeumi tárggyá, kiállítások képanyagává, s hogy írása által kifejezze szülőföldjéhez való kötődését, kulturális identitását. Az óvónő azt tervezi, hogy a dolgozat eredményeit egy jövőbeli gyermeklakodalomban kamatoztatja (2008-as interjúban fejtette ki, ez idáig nem valósult meg), de óvodás gyermekeknek már így is tanít lakodalmas táncokat. A felsőloki tanárnő lakodalmas füzetével és előadásával „az eltűntként" körülírt szokásokat kívánta bemutatni, elsősorban, de nem kizárólagosan a Gyimesbe érkező turistáknak. És egyébként a tanárnő írását használták az egyik referenciakeretként a dolgozatomban bemutatásra kerülő 2006-os, és 2008-as szalamás-pataki gyereklakodalmak megszervezése során. Mindhárom lakodalom reprezentációjára jellemző, hogy kvázi fogyasztható termékek, árucikkek. Turisták, laikusok számára ismertető források, a hidegségi óvónő és a hidegségi tanárnő dolgozata pedig tudományos elvárásoknak is eleget kíván tenni.

Az iskola és a tánctábor szervezésén túl helyi táncosok egyéni kezdeményezéseit is fontos megemlítenem. Gyimesközéplokon több hagyományőrző csoport és szervezet működik helyi amatőr és minősített táncosok vezetésével (a *Sötétpataki Hagyományőrzők, a Hidegségi Hagyományőrzők*, a *Gyimesközéploki Női Hagyományőrző* csoport, a *Gyimesközéploki Ordasok Hagyományőrző Néptáncegyüttes*); fontos megemlíteni a vidékfejlesztéssel, hagyományőrzéssel is foglalkozó helyi és regionális szervezeteket is: Gyimesközéplok Önkormányzata, Csángó Ifjak Középloki Szervezete, Hargita Megye Tanácsa, Hargita Megyei Kulturális Központ.

Ahogy korábban említettem több helyi családot is érintő falusi vendéglátó rendszer épült ki. A vendéglátó rendszer szálainak összefogásában fontos szerepe van egy 1996 óta családi vállalkozást működtető gyimesbükki férfinek. A férfi részt vesz a határ örökségturizmus szervezésében és alapvetően felel a falusi vendéglátás keretében bemutatásra kerülő folklorisztikus előadásokért, zenészeket, táncosokat foglalkoztat. Szinte minden fontosabb helyi tánccsoport megfordult már valamilyen turisták részére szervezett rendezvényen: az említett gyimesbükki férfi a vendégek igényeinek megfelelően és a szolgáltatások minősége alapján válogat a táncosok, zenészek között, ezért is folyamatosan változik például a férfivel közvetlen munkakapcsolatban álló táncosok összetétele:

S XY-hoz is szoktak menni fellépni?

X [egy vendéglátást vállaló, a hidegségi vendéglátást szervező család leánygyermeke, képzett zenész] most volt csak elhívva. Mert oda, hogy Zerkula meghalt, minden zenész járt már, de a XY-nak nem tetszettek. S Y [táncos] akkor beajánlották, hogy visznek

egy leánykát, aki itt zenél. De a XY nem hitte el, azt mondta, hogy ne vigyenek má többet, mert ő teli van zenésszel, de egy se jó. S akkor most kellett több zenész ugye, s akkor most nem tudom mennyire tetszett meg a XY-nak, de a többiek kaptak ötvenet, s ők kétszáz lejt. Úgyhogy biztos, hogy tetszett nekik.[41]

Nemcsak a határ melletti panzióban, hanem alkalmanként magánházaknál és kultúrotthonokban is vállalnak fellépéseket: leginkább egy úgynevezett komplex vendéglátó és szórakoztató *mulatóprogram* kötelékében. A táncosok, zenészek között jól megfigyelhető a rivalizálás: a presztízsversengések elsődleges mozgatórugója a gyimesi programokban való részvétel és a turisták számára rendezett alkalmak teljes lefedése, a legszórakoztatóbb, ügyesebb és autentikusabb zenész és táncos csoport / táncos, zenész ideiglenes címének elnyerése. Ha csak egy szalamás-pataki portán fellépett zenészek/táncosok felállását kísérjük nyomon, szépen kirajzolódik ez a tendencia:

Legelőször a ZY-nék táncoltak, s a XZ-ék...
a: Nem. ZX-ék jöttek először.
b: Ők jöttek először. Őket kitúrta Z bácsi innen. Hogy jöjjenek ZZ-ék. Nekünk mindegy volt, hogy melyikek. Akkor ZZ-ék. Nem tudott jönni mindig és nem szóltak, s akkor én egy nap kocsival összeszaladtam az egész Gyimes völgyét, hogy kapjak egy pár táncost, mert jött a csoport. [...] S akkor végül is kaptam egy táncost csak mikor megérkeztek, akkor itt volt az iroda vezetője egy csoporttal, aki szokta hozni nekünk, a SG. – Hol vannak a ZZ-ék? – Nincsenek, mert nem tudtuk, hogy jöjjenek. Na többet nem is kell, hogy jöjjenek. [...] Ők is jártak ide táncolni, a Tücskök.[42]

Egy gyimesközéploki minősített táncos tánccsoportja *(Tücskök)*, más helyi táncosokkal, zenészekkel (Zerkula zenekar, Zerkula János tanítványai) együtt számos bemutatót vállalnak, például a gyimesközéploki *Tatros Part Gyimesi Csángó Kulturális Központ* saját tánctermében turistáknak, Gyimesbe érkező tánccsoportok tartanak kulturális műsorokat. Az említett gyimesközéploki táncos emellett helyi gyermekeknek *serkebál*okat is szervez, amelyek teret kívánnak biztosítani a tánc és zenetanulásra. Maga a serkebál tudatos megszervezése, önmagában is egy kultúra-konstrukciós tényező: lényegében a kommunista érában betiltott/korlátozott közösségi táncalkalmak egyikének tudatos újraszervezését, új kontextusba helyezését jelenti. A *serkebál*t és egyéb táncos alkalmakat szervező, iskolai tánctanításban is szerepet vállaló férfi kizárólag gyimesi táncokat tanít, s itt már érezhető némi ellentmondás, a tánctábor alapvető feladataival, célkitűzéseivel kapcsolatban (lásd fentebb):

[41] Gyimesközéplok, 2008, 50 éves férfi.
[42] Gyimesközéplok, 2008, 40 éves nő (a) és 50 éves férfi (b).

Egyszer mindenki a saját néptáncát ismerje meg, s utána tanulhatja a másét is. Szerencsére, elég sokan vannak még, akik tudják a gyimesi táncokat. Vannak adatközlők, akiktől tanulhatunk [...][43]

Hidegségi amatőr táncosok és zenészek szintén rendszeresen tanítanak táncot gyermekeknek és felnőtteknek is. A *táncpróbá*knak nevezett tánctanítási alkalmaknak az esetek többségében a gyimesközéploki kultúrház ad helyet. A fiatal tánctanárok tánccsoportjai számos helyi rendezvényen szerepelnek, s még inkább a turistáknak szervezett *mulatóprogram*ok állandó szereplői, a zenészek családja a már említett hidegségi vendéglátó család.

a: [...] Ez így változó, úgy van, hogy amelyikek most idejönnek pénteken, onnan jönnek a Szellő szállóból. S akkor mikor nekik, nem tudjuk mi sem, hogy nekik mikor van programjuk, akkor mindig el szoknak egy csoportot hozni. Előtte egy pár nappal szólnak, hogy van, hogy lesz, hogy lehet-e jönni. Mert ugye ez egy két és fél órás program csak. Akkor azt valamilyen időszakba besorozzuk.
S azt hogy milyen étel legyen azt?
b: Nem, ez le van beszélve.
a: Mindenki egyformát kap.
b: Azt már ott tudják, mert itt voltak az ottani rendezők, megnézték, hogy mit tudunk adni, s akkor ők már felkészítik, hogy ez van. Úgy van, hogy itt a kapuban várják, hát te ezt láttad, biztos, hogy láttad! Hogy itt a kapuba várják, akkor kínálkozás van pálinkával. Ez a mulatság. És akkor mindenki felvonul, megnézik a programot, aközben már amikor tudjuk, hogy az utolsó fele van, kihordunk mindent az asztalra, és akkor mindenki odamegy és ilyen svédasztalszerűen mindenki magának vesz.
És a program folyamatosan alakul, vagy nagyjából már így állandó?
Hát, ez már előről kezdve ezzel indult.[44]

A *mulatóprogram*ban állandónak nevezhető táncrend, tánc és zene repertoár van, amely – ahogy említettem – nem csak turista-bemutatóként kerül bemutatásra: 2011 nyarán megfigyelhettem, hogy egy korosztály-találkozó (50 éves találkozó) mulatságrészén meglepetésként fellépett egy mulatóprogramokban rendszeresen szereplő tánccsoport, és bemutatta az állandó programját, majd a turisták helyett a helybelieket csábították közös vonatozásra a bemutató végén. Míg egy másik alkalommal táncos ismerőseik lakodalmán vállaltak rövid bemutatót. A tánctanárként és zenészként tevékenykedő fiatalok a hivatalos nemzetközi tánctábor kínálatával szemben, – amely szerintük nem megfelelően nyúl a helyi autenticitáshoz, nem az igazi gyimesi sajátosságokat tanítja

[43] Gyimesközéplok, 2008, 28 éves férfi.
[44] 2008, 50 éves férfi (a) és 40 éves nő (b).

– ellentábort kívánnak szervezni, illetve már szervezték 2011 nyarán: elsősorban, de nem kizárólag helybeli fiatalok jelentkezését várták.

VÁLTOZÁS DISKURZUSOK – GYIMES(BÜKK)I ROMÁNOK

> O țară trăieşte prin spiritualitatea ei. Fără această spiritualitate nu este o țară, e un teritoriu locuit de un popor. [Egy ország a spiritualitás/a szellem által él. E nélkül a szellem nélkül nincs ország, csak egy adott területen élő nép.] (Sabin Bălaşa)

Ahhoz, hogy jól érthetővé váljanak a gyimesbükki románok változásdiskurzusai és megfelelően tudjuk kezelni a helyi folklorisztikus tevékenységeket széleskörű szakirodalmi, szépirodalmi és filozófiai apparátust kell segítségül hívnunk. A gyimesbükki románok esetében ugyanis a helyzet sokkal bonyolultabb, mint ahogy a gyimesi[45] magyarok esetében felvázoltam: míg esetükben a változás a modernizációval, a turizmussal áll összefüggésben,[46] a gyimesbükki románoknál ezek a tényezők egyáltalán nem paradox módon társulnak a kisebbségi lét akkulturációs félelmeivel (nyelvcsere, kultúravesztés).

A gyimesbükki románok esetében két olyan színtérről beszélhetünk, amely teret nyújt a folklorizmusnak, és részt vesz a kulturális változással kapcsolatos helyi diskurzusokban: az egyik az iskola és részben az óvoda világa,[47] a másik az ortodox vallásosság.[48] Fontos továbbá az is, hogy az iskolában megvalósuló folklórtevékenység s minden más identitáskonstrukciós kísérlet és az ortodox vallás lényegében kölcsönös hivatkozási alapjai egymásnak, s egyaránt osztoznak abban a dilemmában, amely a nemzeti város/falu vs. ország, illetve a nacionalizmus vs. európaiság köré szerveződik.[49] Egyrészt törekednek a helyi vallási és kulturális hagyományok s emellett az egyetemes román értékek hangsúlyozására, de egyre inkább az európaiság és alapvetően a multikulturalitás mellett foglalnak állást.

Zahorán Csaba *Visszatérés az egyházhoz* című, 2011-es konferencia előadásában[50] a székelyföldi magyar és román nemzetépítés 1989 utáni diskurzusaiban vizsgálta a Román Ortodox Egyház szerepét. Érdekes párhuzamot jelenthetnek számunkra is az eredményei. Mint arról előadásában beszámolt, 1989 után a hatalomra kerülő elitcsoportok számára a „román nemzeti eszme" továbbra is legitimációs alapként

[45] Elsősorban gyimesközéploki és gyimesfelsőloki.
[46] A kilencvenes évektől kevésbé hivatkoznak a románosítás hatásaira.
[47] Petrică Bilibok-Bârsan, Ion Gabor és Valeria Bilibok-Bârsan vezetésével.
[48] Ti. a gyimesi ortodox kisebbség papja, Viorel Olah személye.
[49] Boia 2001.
[50] Zahorán 2011.

szolgált, „így az Erdélyben már 1918–1919 fordulója óta tartó román nemzetállam-építés folyhatott tovább. Igaz, a nyugati típusú demokratikus normák bevezetésével új kihívásokkal kellett szembesülnie, különösen a kisebbségek által nagyobb arányban lakott régiókban, így a magyar többségű Hargita, Kovászna és részben Maros megye területén." Az itt élő románok elitjei, különösen az ún. neotradicionalista[51] értelmiség, amely – mint azt a későbbiekben látni fogjuk – Gyimesbükk esetében különösen meghatározó. Érdekeik érvényesítéséhez még egy ideig a politikától vártak támogatást, hamarosan azonban erős szövetségesre leltek a Román Ortodox Egyházban, amely egyébként is a román nemzeti eszme egyik komponensének számít, különösen a vegyes nemzetiségű területeken. Az államszocializmus felszámolását követően az ortodox egyház fokozatosan töltötte be azt az űrt, amelyet a civil társadalom nem tudott. Zahorán szerint az ortodox egyház kiemelten jelen van a térségben.

Hasonló a helyzet az 1950-től Bákó megyéhez (korábban Hargita megyéhez) tartozó Gyimesbükk esetében is, ahol a román ortodoxia, s alapvetően a helyi egyház egyfajta legitimizációs tényezőt jelent a román nemzeti eszme – különösképpen a román szellemiség – megvalósítási kísérleteiben. Fontos tudnunk azt is, hogy az ortodox egyház csak fél évszázada van jelen a településen. Az 1940-es évek végéig csak a görög katolikus és a római katolikus egyház képviseltette magát Gyimesbükkön, majd a román állam központi beavatkozása következtében 1948-ban a görög katolikus papot eltávolították és ortodox papot helyeztek a faluba.[52] Éppen ezért a helyi ortodox egyház számára is rendkívül fontos a saját legitimációja és az, hogy részt vegyen az újfajta román nemzeti eszme, s annak mintegy markáns építő elemét alkotó helyi hagyományok – a román falu kultúrájának – megerősítésében.

Lássunk néhány példát a helyi ortodox egyház szerepvállalására. A 2011-es *Rusalii în Inima Carpaților*[53] elnevezésű pünkösdvasárnapi fesztiválon a Bákó TV narrátora szerint Ioachim Bacauan „püspök jelenléte sajátos töltettel rendelkezett egy olyan napon és településen, mely az utóbbi időben a magyarság számára volt jelentős. Miközben alig 2 km-rel odébb, Nagy-Magyarország úgynevezett ezeréves határán levő ünnepségek javában folytak, a gyimesbükki kis templom udvarában az ortodox hívek a pünkösdöt ünnepelték." Bacauan szerint ugyanis: „Különösen itt, a Kárpátok központjában, Isten román."[54] A gyimesi ortodox kisebbség papja, Viorel Olah mindeközben úgy üdvözölte a vallásos ünnep debütálását, mint támogató gesztust

[51] „A neotradicionalisták a nemzet aranykorát a két világháború közötti időszakban jelölik ki. A kommunizmust a történelem egy kitérőjének fogják föl. (Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica munkásságával fémjelzett irányzat.) Érdekes módon, ellenzik a semleges kultúrájú államot, vagyis támogatják a kisebbségek egyéni jogait." (Kakasy 1999, 109.)

[52] Jankus 2008, 97.

[53] A. m. 'Pünkösd a Kárpátok közepében'.

[54] Forrás: http://www.1tvbacau.ro/video/Steaguri-româneşti-în-Ghimeş-Făget--v3897.html

azon közösség számára, amely különböző repressziókat szenvedett el az 1700-as unitus[55] következtében.

A román ünnepen az ágasi[56] *Ţărăncuţa*[57] női „népi együttes" énekelt. Az együttest a falu tanítónője, Mariana Craciun vezeti, akinek céljai egybeesnek a bákói püspök céljaival. A tanárnő kifejezetten azért jött el a rendezvényre, hogy azok mellett legyen, akik próbálnak „ezeréves hagyományaiknak megfelelően ünnepelni a több ezer magyar között, akik megrohamozták a környéket". A tanárnő szerint: „Minden, ami Romániában van, román. Akárhol lennénk: Máramarosban, Dobrudzsában, Bákóban vagy Temesváron, román. Ezt a viseletek is tükrözik, melyeket viselünk. Ezek a viseletek nagyon régiek, van közöttük százéves is, a román nép öntudatát fejezik ki és részei népi hagyományainknak."[58]

Az etnikus kultúrának ez a fajta elgondolása összefüggésben állhat a gyimesbükki román értelmiségiek azon álláspontjával, amely szerint a helyi hagyományokat ki lehet egészíteni más román települések helyi hagyományaival, hiszen alapvetően azok is a román egyetemes szellemiséget képviselik, s különösen azon területek hagyományai használhatók, amelyek genetikus kapcsolatban állnak a helyi románok kultúrájával. Például a helyi értelmiségiek hangsúlyozzák barcasági[59] származásukat, és emellett gyakran előtérbe állítják az egykori Fogaras vármegye,[60] Naszódi-kerület[61] és alapvetően a Bákó megye román lakosságával való kulturális kapcsolataikat.[62] Ahogy Jankus Kinga is tett utalást arra, a gyimesbükki románok sok tekintetben összehasonlítják magukat a moldvai ortodox románokkal, akiket vallásosabbaknak és hagyományőrzőbbeknek tartanak önmaguknál.[63] A Gyimesbükk közvetlen szomszédságában található Palánkát[64] például az igazi román hagyományok őrzőjének tekintik. Emellett egy másik fontos szempont, hogy sokak szerint minden olyan kulturális tett (például szokás, munkafázis), amelyet jelen esetben gyimesbükki románok is gyakorolnak, mivel az egyfajta román ízlésvilágot tükröz: román.

S bár a pünkösdi ünnepen nem szerepelt gyimesbükki csoport, azonban például május 31-én a gyimesbükki „hősök terén" helyi fiatalok szerepeltek kulturális prog-

[55] Az 1698–1700-as vallási unió következtében az erdélyi románok jelentős része a római egyházhoz csatlakozott. Lásd erről Cistelecan 2001, 1.

[56] Ágas (Agăs, Bákó megye, Románia)

[57] A. m. 'parasztlány'.

[58] Forrás: http://www.1tvbacau.ro/video/Steaguri-românești-în-Ghimeş-Făget--v3897.html

[59] Ţării Bârsei (földrajzi-kulturális terület Erdély délkeleti részén).

[60] Făgăraşului (közigazgatási egység volt a Magyar Királyság délkeleti részén).

[61] Năsăudului (történelmi régió Románia észak-erdélyi részén, központja Beszterce, Naszód megye, Románia).

[62] Bilibok-Bârsan–Gabor 2005.

[63] Jankus 2008, 111.

[64] Palánka (Palanca, Bákó megye, Románia).

ramjukkal. A kosteleki[65] ortodox plébánia és a tarhavasi Oktatási-Kulturális Egyesület szervezésében felléptek a gyimesbükki „Gregory Tabacaru" Általános Iskola és a kosteleki iskola diákjai: a tarhavasi *Datina stramoseasca*[66] és a kosteleki *Strajerii*[67] hagyományőrző csoport. A gyermekek előadása a „Gregory Tabacaru" iskola tanára, Petrică Bilibok-Bârsan meglátása szerint egy közös oktatási partneri viszony kezdetét jelentette a két oktatási intézmény között, s mintegy megújulást a „helyi lelki értékek, a helytörténeti, a néprajzi ismeretek" terén, amely hozzájárul a „román falu" hagyományainak, szokásainak megőrzéséhez.

A továbbiakban elsősorban „Gregory Tabacaru" Általános Iskola tanárainak és a „Grigore Tăbăcaru" Oktatási-Kulturális Egyesület[68] munkatársainak kultúraközvetítő, identitáskonstrukciós kísérleteire helyezem a hangsúlyt. Petrică Bilibok-Bârsan, az általános iskola tanárának és a *Datina stramoseasca* csoport koordinátorának elmondása szerint a kisebbségben élő gyimesi románság rehabilitációjának vágya immáron 11 éve fogalmazódott meg, ezért is hozták létre a „Gregory Tăbăcaru" Oktatási-Kulturális Egyesületüket, és jelentetik meg évről évre saját *Tabacariana* című kulturális kiadványukat. A románság rehabilitációjának emellett fontos színtere helyi szinten az évente megrendezésre kerülő nemzetközi szimpózium[69] is.

Több oktatási segédanyag és egy 2008-ban Gyimesbükkön megrendezésre került oktatási szimpózium előadáskötetét felhasználva, az írások referenciakereteit áttekintve próbálom megragadni azt az oktatási szakemberek, történészek, néprajzkutatók és vallási vezetők, politikusok által megkonstruált román szellemiséget, mondhatni mentalitást, amely a köteteket áttanulmányozva szinte kínálja magát az értelmezéshez. S amelyet jól láthatóan az etnikus történelem, irodalom, filozófia, az ortodox vallás és a román és kisebb mértékben a helyi hagyományok felhasználásával hoztak létre és kívánnak közvetíteni.[70] Ez a sajátos román szellemiség nagyon lényeges momentum a helyi folklórtevékenységek, változásdiskurzusok értelmezéséhez. S alapvetően segít megérteni a gyimesbükki románok helyi hagyományokhoz vagy éppen a gyimesi viselethez való viszonyát. A téma szerteágazó volta miatt a román szellem körvonalazása mellett csupán néhány karakteres vezérfonalat választottam: így leginkább a helyi kultúra helyét kerestem a román nemzeti hagyományok relációjában, s kerestem a hagyományőrzés kérdésének vonatkozó passzusait.

[65] Coşnea, Bákó megye, Románia.
[66] 'Ősi hagyomány'
[67] 'Határőr'
[68] Gregory Societatea Cultural-Pedagogică
[69] „Românitate culturală, educaţie – valori ale perenităţii noastre în lume".
[70] Lásd erről Dumitrana 2005; Călin–Dumitrana 2001.

Petrică Bilibok-Bârsan és Ion Gabor 2005-ös *Din universul spiritualităţii româneşti – Plaiurile Ghimeşene*[71] című munkája[72] és szintén a szerzőpáros szerkesztésében megjelent 2008-as nemzetközi oktatási szimpózium *Vatra satului cu tradiţiile, obiceiurile*[73] kötete[74] alapján szépen nyomon követhetők a fent megfogalmazott kérdések. Az már a kötetek bevezető fejezeteiből kiderül, hogy a szerzők egyetértenek abban, hogy a kulturális értékek ápolása és a hazaszeretet gyakorlása, a nyelv és az irodalom szeretete lényegében független az adott földrajzi terület sajátosságaitól. Valami olyan mélystruktúráról lehet szó, amely mellett eltörpülnek a felszíni különbségek (helyi speciális hagyományok), hiszen, a kötetek tanulsága szerint, azoknak közös az alapja – az a már sokat hangoztatott román szellem/szellemiség, amely létrehozza a vallást, a művészeteket és alapvetően a kultúrát.

Mind a tematikus gyimesbükki, mind a román faluról általában szóló kötetek szerkesztői, lévén ugyanazok a személyek, hasonló referenciákat használtak: jól ismerik Nicolae Iorga[75] műveit. Iorga a huszadik század elején a székelyföldi románok között kutatott: írt a csíki román lakosságú falvak kollektív szorongásairól s a gyimesi csángókról és románokról is. 1906-ban Gyimesbükk román lakossága körében nagyfokú nyelvcsere hatásait mutatta ki, az elmagyarosítás eredményeit. Orbán Balázshoz hasonlóan a gyimesiek lelki alkatát egy lakodalom, inkább lakodalmi menet leírásában próbálta megragadni: vasárnapi viseletnek nevezi a résztvevők öltözetét, az ünneplőket szép arcú embereknek írta le, akik gyönyörű, tiszta román ruhát viselnek: az asszonyok színes fejkendőjét a pillangókhoz hasonlítja, megemlíti az ujjatlan, hímzett bárányból mellyesbundát és a férfiak kalapját is. Vagyis egy 20. századi „hiteles" forrás is alátámasztja a gyimesbükki románok lokális viseletének létjogosultságát, jól használható referenciakeret ez a gyimesbükki románok revitalizációjához. Iorga egy szekeres lakodalom mozgalmas világát igyekezett bemutatni zenekarral, a házaik kerítésére támaszkodó és bámészkodó emberekkel. Ír arról, hogy az emberek olyan hangosan énekelnek, beszélnek, hogy a hangzavartól visszhangoznak a hegyek. Iorga fájdalmasan jegyzi meg, hogy bár hallja, hogy az emberek románul beszélnek vagy inkább román szavakat is használnak, mégis ha megkérdezi tőlük kik ők: csángónak vallják magukat, sőt alkalmanként a nyelvüket is csángónak nevezik. Ír a magyar–román vegyes házasságok egyre növekvő tendenciájáról, s arról hogy a két etnikum alapvetően jó viszonyban él együtt,[76] s

[71] 'Román szellemiség – Gyimes völgyében'.
[72] Bilibok-Bârsan–Gabor 2005.
[73] 'Hagyományok és szokások falun' (szó szerint: a falu területén, falu határain belül)
[74] Bilibok-Bârsan–Gabor 2008.
[75] Történész, egyetemi professzor, irodalomkritikus, drámaíró, költő és politikus.
[76] Iorga szövegének közreadója, Ioan Lăcătuşu is hangsúlyozta, hogy ez napjainkban is így van (Lăcătuşu 2008, 17–19).

bár a térségben van román nyelvű oktatás, román nyelvű szentmise, mégis egyre kevesebben beszélik (jól) a román nyelvet.[77]

Iorga mellett feltűnik még C. Radulescu Codin alakja is, aki folkloristaként kutatott havasalföldi, moldvai és erdélyi románok között,[78] és Mircea Eliade több írására is hivatkoznak[79] például a szimpózium kötet *Román hagyományok visszaszerzése* című fejezetében.[80] A fenti szerzők bemutatása mellett külön hangsúlyozzák a néprajzi múzeumok, tájházak szerepét az iskolai oktatásban, illetőleg a folklór (helyi táncok, népdalok, szokásköltészet, ünnepek, mindennapok világa) iskolai tanítása többek meglátása szerint szükséges a gyermekek egészséges, hazafias lelki fejlődéséhez – ehhez fontos lehet például a szülők, esetenként a helyi idősebb lakosok bevonása.

Több gyimesbükki tanár rendszeresen végez folklórgyűjtést, helyi „adatközlők"-et keresnek fel. A gyermekeknek elsősorban azért kell ismerniük a román folklórt és történelmet, mert csak ezáltal kristályosodhat ki számukra, hogy a románok keményen dolgozó, bátor és őszinte emberek.[81] A román falut a román nemzet ősi tűzhelyének nevezik.[82] Több írás, például Nelia Florea és Daniela Heisu a comăneşti iskola tanárai, a román nemzet, a helyi román hagyományok kultiválása mellett hangsúlyozzák az európai kontextusba helyezett hazafiasság koncepcióját (a diákoknak ismerniük és érteniük kell december 1-jének üzenetét, a román szimbólumokat és például tudniuk kell horát táncolni).[83]

Témám szempontjából érdekes lehet a kötetek írásaiból kibontakozó kultúradefiníció is. A kötet szerzői amellett érvelnek, hogy a kultúrát lehetetlen elválasztani a civilizációtól és a tudományoktól: az oktatás, művészetek, helyi hagyományok, sőt még a vallás is mind összefüggő egységet alkotnak. S végül ezt a komplex kultúrafelfogást, és alapvetően a kultúra egyes összetevőből egységet kovácsoló nemzeti szellemkoncepciót az oktatási szimpózium kötetében közölt *Mioriţa* ballada[84]-feldolgozás recepciójának példájával szeretném bemutatni. Elsőként látnunk kell azt, hogy a *Mioriţa* ballada, ahogy Miskolczy Ambrus értekezése is bizonyítja, a román nemzeti ideológia történetében és a nemzeti identitás kialakítása körül folytatott szellemi küzdelmekben mennyire központi szerepet töltött/tölt be: a ballada a román nemzeti önismeret és önazonosság egyik legfontosabb forrásává és alakítójává vált. Szövege, ahogy azt Miskolczy Ambrus megjegyzi, szakralizálódott. A pásztorról (moldvai román), akit irigység miatt megölnek társai („magyarországi" / „erdélyi"

77 Lăcătuşu 2008, 17–19.
78 Roşoiu–Roşoiu 2008, 54–59.
79 Eliade 1990.
80 Bucur–Semeş–Cengher 2008, 277–281.
81 Ionel 2008, 200–212.
82 Ionel 2008, 213.
83 Florea–Heisu 2008, 234–237.
84 Szó szerint *bárányka*-ballada (jerkebárány).

és „vranceai"), és a bárányról, aki gazdáját figyelmezteti, valamint az erőszakos halálról született ballada több vonatkozásban is a román eszmetörténet középpontjába került, értelmezésének és szüntelen átértelmezésének igen nagy hagyománya van. Ez a hagyomány két értelmezési horizonton is elhelyezkedik: egy politikai (politikai legitimáció) és egy tudományos (Blaga, Eliade, Cioran) horizonton. Politikai síkon egyrészt a román nép évezreden át tartó történelmi passzivitásának mintegy balladisztikus metaforája – amely nagy szerepet kapott mind az 1989 előtti, mind az 1989 utáni román politikai propagandában. Ugyanakkor a másik értelmezési mód a román történelmi frusztrációkra és idegengyűlöletre utal: a balladát az örök román-magyar szembenállás és a magyar kíméletlenség jelképévé tette. A huszadik században három olyan jelentős román filozófus is volt, aki a bárányka-balladában kereste a román lelkiség, sőt az egyetemes emberi létélmények ontológiai magyarázatát. Lucian Blaga, Emil Cioran és Mircea Eliade egymástól eltérő utakat követett, például Blaga a ballada nyomán dolgozta ki a „mioritikus tér" fogalmát,[85] amellyel a román nemzeti karakter és történelem magyarázatát kívánta megadni, míg Eliade az egyetemes mítosztörténetben is elhelyezte a *Miorița*t.[86]

Az oktatási szimpózium kötetében Alina Safta[87] Lucian Blaga-féle értelmezési tengelyen közelít meg és tárgyal egy tudomásom szerint Miskolczy Ambrus által nem vizsgált *Miorița*-adaptációt. A szerző Valeriu Anania[88] 1966-os *Miorița – poem dramatic între viață i moarte*[89] című munkáját elemzi röviden: azt a nemzeti szellem visszaállítási kísérleteként értelmezve, kifejtve a mioritikus tér újragondolt fogalmát. Alina Safta érvelése szerint a „mioritikus tér"-ben, Lucian Blaga értelmezéséhez hasonlóan a természet kvázi templommá változik, viszont különbség van abban, hogy a metaforikus pásztor (itt a mindenkor Krisztust követő hívő) halála nem a természettel, az univerzummal való mitikus egyesülésként, nászként értelmeződik, hanem tulajdonképpen „unio mystica"-ként artikulálódik. Valeriu Anania drámai költeményének ezt az „imitáció Christi" vonását többek között Lucian Vasile Bâgiu is hangsúlyozta,[90] Anania szövegét a bibliai *Énekek éneke* (Canticum canticorum)

[85] Lucian Blaga 1936-os a *Mioritikus tér* című esszéjében a kordivatnak megfelelően a *Mi a román?* kérdésre kereste a választ. A frobeniusi és spengleri kultúrmorfológiából, valamint a freudi, de még inkább a jungi pszichológiából összegyúrt elmélete szerint egy nép jellemét annak strukturált tudatalattija: stilisztikai mátrixa határozza meg. A román stilisztikai mátrixot a román pásztor hegyen-völgyön történő vándorlása alakította ki, legfőbb jellemzője ezért az állandó hullámzás. Blaga szerint ez a hullámzás nemcsak a népművészetben, hanem minden igazi román alkotó tudatalattijában ott van, és meghatározza műveinek jellegét (Nagy 2001, 113–114).

[86] Miskolczy 1994.

[87] A „Tudor Vladimirescu" Iskola tanára.

[88] Bartolomeu néven Kolozs és Rév érseke volt 2011-ben bekövetkező haláláig. Munkásságáról lásd Turcan 2011, 59–181.

[89] 'Drámai költemény élet és halál között'

[90] Bâgiu 2004, 207–222.

szövegkorpuszával olvasta egybe és mutatott ki párhuzamokat. A szimpózium-kötet szerzője is ezt a fajta analógiát hangsúlyozta, mindamellett érvelt a román házasság és halál kozmikus volta és ortodox vallási kontextusba ágyazottsága mellett. Mindezek fontos szempontok lesznek a román gyermeklakodalom-reprezentáció értelmezéséhez.

A fentieket összegezve Gyimesbükkben a folklorizmust és majd a következőkben tárgyalásra kerülő gyermeklakodalmat is egy ilyen tágabb értelmezési horizonton kell értelmeznünk. A gyimesbükki „Grigore Tabacaru" Általános Iskola intézményi keretein belül megvalósuló folklorizmus[91] a helyi értelmiségiek meglátása szerint nagyon fontos identitáskonstrukciós tényező: hozzájárul a román szellemi univerzum konstrukciójához. Tehát a román eredetiség, a románok szellemi univerzuma az ortodox hitvilágból, irodalmi hagyományokból, folklórból építkezik. És viszont, hiszen a gyimesbükki tanárok és a helyi ortodox pap szerint is a kultúra, így a helyi hagyományok a román nemzeti szellem univerzumából táplálkoznak, és egy mitikus–vallásos mioritikus stilisztikai mátrix szerint épülnek fel, így maga a folklór is a nemzeti szellem megnyilvánulási formája. Az identitáskonstrukció mellett azonban hangsúlyosan szó van az etnikusan kisajátított „helyi hagyományok" reprezentációjáról is, hiszen a lokális folklór elemeiből kreálnak román hagyományokat.

Mindez a reprezentációs és identitáskonstrukciós törekvés lényegében az akkulturáció és alapvetően a társadalmi–kulturális változások ellen próbál fellépni: helyi hagyományok felderítésével/gyűjtésével és bemutatásával. S ahogy azt láttuk, hasonló stratégia figyelhető meg a gyimesi magyar iskolák vonatkozásában is. Mindezekből talán kitűnik milyen izgalmas vállalkozás néhány, azonos tematikájú konkrét folklorisztikus reprezentáció társadalmi funkcióit vizsgálni.

RÖVID KITEKINTÉS A ROMÁN ÉS MAGYAR GYERMEKLAKODALMAKRA

A következőkben tehát, az előzőekben kifejtett gyimesközéploki és gyimesfelsőloki, illetve gyimesbükki folklorizmus kulturális tereiben, és a tárgyalt változás-állandóság konstrukciók, helyi hagyományértelmezés-módok tükrében szeretném vizsgálni a gyermeklakodalmakat. Elsőként a magyar, majd a román lakodalmas reprezentációkat. A gyermeklakodalom teljes forgatókönyvét csupán a szalamás-pataki gyermeklakodalom esetében fejtem ki részletesen, a többi lakodalmas nagyfokú hasonlósága miatt az esetleges ismétlések elkerülése érdekében inkább csak felhívom majd a figyelmet a párhuzamokra és a különbségekre. Mielőtt rátérnék a gyimesi lakodalmasokra, szeretnék röviden szólni a román és magyar gyermeklakodalmakról. Többek között

[91] A nemzeti, lokális hősök emlékezetének ápolása, illetve a gyermeklakodalom is.

szeretném kiemelni azt, hogy a népzene, a táncok, népszokások, különösen a lakodalom turisztikai és közösségi célú felhasználása nem helyi specifikum.[92] Elsőként nézzük a magyar vonatkozásokat:

Borbély Éva a tradicionális térségekbe irányuló turizmus egyik vonzerejének nevezi a helyi kultúrák megismerésének, a népszokásokban való részvételnek a lehetőségét.[93] Fügedi Márta *Lakodalomból lakodalmas* című összefoglaló írásában bemutatja a jelenség magyarországi vetületét, illetőleg kelet-közép-európai jellegzetességnek nevezi. Magyarországi megjelenését a 19. század utolsó harmadában felerősödő politikai–kulturális mozgalommal magyarázza. Megemlíti az 1896-os ezredéves kiállítás néprajzi falujában megrendezett matyó lakodalmat, amelyről a *Vasárnapi Újság* is beszámolt, s amelyet Sisa József „a magyar állam önreprezentációjának" nevezett.[94] Majd utal az 1933-as chicagói világkiállítás stilizált magyar lakodalmára is. A helyi néphagyományok bemutatására és szórakoztatásra alkalmas, tudatosan a turisták részére szervezett „lakodalmas" műfaj kialakulását az elmúlt évtizedekre helyezi, példaként említi a mezőkövesdi,[95] tardi matyó és a hollókői palóc lakodalmast.[96] A népszokások közül nagy valószínűséggel azért esett a lakodalomra a választás, mert a rítus formulái alkalmasak a szórakoztatásra, sűrítve tartalmazzák az adott közösség kultúrájának reprezentációra alkalmas elemeit. A viselet, táncok, dalok és szövegek bemutatására alkalmas komplexum.[97]

Napjainkban főként az egykori gyereklakodalom újraélesztése, a „hagyományos" lakodalmi rítus megőrzése, valamint a táncok, énekek gyakorlása céljából rendeznek gyereklakodalmat. Az esemény lehet „kultúraközi kommunikáció",[98] nem utolsósorban turistalátványossággá is minősülhet. Utóbbi esetben egy külső célcsoport számára tartják. A lakodalmas népszokások feleleventésére példaként említem a 2008 januárjában megrendezésre került homoródkarácsonyfai gyereklakodalmat, amelyet a Dungó Kulturális Egyesület szervezett a helyi lelkészné kezdeményezésére.[99] A rendezvény kiírása szerint a gyermeklakodalom: „a falu hagyományos esküvői szokásait átörökíteni kívánó, egyben farsangi szórakozást biztosító rendezvény."[100] A felsorolt funkciók keveredésére példa egy Csíkdánfalván

[92] Lásd még Pozsony 1998, 125–129.

[93] Borbély 1999, 102.

[94] Sisa 2001, 46.

[95] Napjaink turisztikai kínálatában is helyet kap a matyó lakodalmas: Forrás: http://www.mezokovesd.hu/?folder_id=2&heading_id=61

[96] Fügedi 2001, 192–194.

[97] Incze 1997, 27.

[98] „A kultúraközi kommunikáció [...] a dolgok szemléletének egy módja, amely a modernizáció során fokozatosan és történelmileg alakult ki, s a legszorosabb összefüggésben áll a kulturális különbségekkel és azok társadalmi percepciójával és funkciójával" (Niedermüller 1999, 97).

[99] Forrás: http://www.hhrf.org/hargitanepe/2008/jan/hno80128.htm Letöltés: 2008. 5. 15.

[100] Forrás: http://www.dayandnight.gobeportal.com/mithol/index2.php?option=com_content&do_

megrendezett gyereklakodalom, ahol szervezett keretek között a széki „vőlegény" és „vendégsége" érkezett kérőbe a csíkiekhez, így a néphagyományok felelevenítésén túl két tájegység szokásai is találkoztak egymással, illetőleg az esemény a szórványban élők bevonását is jelentette a tömbmagyarság kulturális életébe.[101]

A magyarországi folklórfesztiválokon résztvevő gyimesi zenészek, táncosok, illetve a nyaranta megrendezésre kerülő nemzetközi gyimesi tánctábor szervezői észrevehették, hogy a magyarországi közösség fogékony a hagyományos lakodalmi muzsikára, érdekli őket a lakodalom szokásvilága. Innen is eredeztethető, hogy a Gyimesbe látogató magyarországiak számára előszeretettel játsszák a lakodalmi zenéket, elmagyarázzák és bemutatják a legmeghatározóbbnak tartott helyi lakodalmi szokásokat.

Míg a román lakodalmasok szintén egyrészt a hagyományosnak vélt lakodalmak felelevenítését, újratanítását segítik elő, másrészt a fent kifejtett mioritikus tér kozmikus nászértelmezésből kiindulva maga a román lakodalom a román szellemi univerzum jelentős emblémája is, ezáltal a lakodalmasoknak fontos szerepük van a román nemzeti vagy éppen erdélyi szellem konstrukciós kísérleteiben, a helyi hagyományok reprezentációjában. Például a *Zilelor Ucii*[102] alkalmából, december 30-án több helyi viseletbe öltözve tekintett meg egy hagyományos lóhátas lakodalmat, amely az ünnep szerves része volt. Vagy például 2009. január 30-án Kolozsvár központjában egy esküvői kiállítás keretein belül került sor egy hagyományos román lakodalom bemutatására a megyei művelődési központ[103] támogatásával.

Mindezek után lássuk tehát, hogy alakul Gyimesben a gyermeklakodalmak helyzete. A szalamás-pataki gyermeklakodalommal kezdem a bemutatást.

SZALAMÁS-PATAKI GYERMEKLAKODALOM

A gyimesközéploki Szalamás-patakán 2006 nyarán négy alkalommal rendeztek gyermeklakodalmat a falusi vendéglátás keretein belül, a Gyimesbe látogató turistacsoport-vezető kívánságának megfelelően. A gyermeklakodalom előadás a gyimesi *mulatóprog*ramok, *piknikek* sorába illeszkedett. A turistacsoport-vezetői igény szerint választhatták például a táncos bemutatóval egybekötött megvendégelés helyett. A megvendégelés 2011-ben, és a megelőző években is 1000 forintba került személyenként (amely a felszolgált ételeket, italokat fedezte), s az étkezésen felül külön kell fizetni a zenészeknek, táncosoknak, gyermeklakodalom alkalmával a gyermekeknek. Az előadás elsősorban a turisták számára volt nyilvános, kevés helybeli vett részt az

pdf=1&id=4522 Letöltés: 2008. 5. 15.

[101] Forrás: http://www.hhrf.org/rmsz/04apr/040419.htm Letöltés: 2007. 4. 23.

[102] 'Ucsai napok' (Uceai, Brassó megye, Románia).

[103] Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Cluj.

eseményen. Inkább csak néhány szomszéd tekintette meg az előadásokat. A gyermeklakodalom egy rövidebb – csupán a táncokra és néhány vőfélyszövegre korlátozott – változatát a 2006-os gyimesi tánctáborban is bemutatták. 2008 júliusában egy év kihagyás után újból gyermeklakodalmat tartottak Szalamás-patakán, több vendég másodszor tekintette meg az előadást.

A lakodalmast egy gyimesközéploki, hetvenhét éves *lakodalmi gazda*[104] tanította be gyimesfelsőloki és gyimesközéploki gyermekeknek, az előadás felnőtt szereplői a turistákat vendégül látó családok tagjaiból kerültek ki. Míg a szereplők viszonylag állandónak bizonyultak az egyes alkalmakon, a zenészek felállása időről-időre módosult. Mindez elsősorban a gyimesi zenészkonfliktusokkal és rivalizálással állhat összefüggésben. Most lássuk a szalamás-pataki gyermeklakodalom sűrített vázát. 2008-ban a nyári turistaszezon második gyermeklakodalmát dokumentáltam. Az előadást hosszas előkészületek előzték meg. Többek között lakodalmas helyszínné változtatták a kiválasztott két portát: kitakarítottak, *Jakab-ág*at[105] tűztek a kapukra (de sokkal kisebbet, mint az „igazi lakodalomkor" szokás), a vőlegényes ház udvarán színpadot állítottak fel, és padokat helyeztek el a turisták számára. Közvetlenül az esemény előtti napon a menyasszony kikéréséhez és befogadásához szükséges *Szent János-* vagy *deusz-kalács*okat/*perec*eket[106] is megsütötték (2-2 darabot), és előkészítették a felkínálandó ételeket, italokat.

2006-ban a gyermeklakodalom előtti naptól kezdve dokumentáltam az eseményeket, 2008 júliusában a gyereklakodalmat megelőző szombaton a reggeli órákban érkeztem a szalamás-pataki portára, hogy segédkezzek a vendégek érkezése előtt szükséges előkészületekben. A család egy turistacsoport négy tagjának elszállásolását vállalta. Töltött káposztát készítettünk[107] a keddi közös vacsorára, amelyen a többi családnál megszállt vendégek is részt vettek. Ezen kívül nyolc kenyeret is sütöttek, négy a családnál maradt, s négyet egy másik gazdaasszony vitt el, aki szintén vendégeket fogadott és portája a gyermeklakodalom másik helyszíneként szolgált. Vasárnap a vendégek a család barackospataki kalibájához látogattak, ahol megismerkedtek a sajt-, túró-, gereblyekészítés, kaszálás rejtelmeivel, és lerakott puliszkával kínálták

[104] A lakodalmi ceremóniamester helyi megnevezése, Erdély több területén elterjedt.

[105] Hosszú, vékony, lecsupaszított fenyőtörzsre fiatal, feldíszített fenyőcsúcsot erősítenek. Kettőtkettőt állítanak a vőlegényes és a menyasszonyos ház kapujába, továbbá a ház oromzatát is két fenyőcsúccsal díszítik. A kapuban álló Jakab-ágak közé „Isten hozott" és „Isten veled" feliratokkal táblát illesztenek, de ez el is maradhat. A fák egyrészt jelzik a ház lakodalmas minőségét, másrészt a gyimesiek jóslásra is felhasználják (a bal oldali a menyasszonyt, a jobb oldali a vőlegényt jelképezi; amelyik előbb elszárad, az a személy előbb hal meg).

[106] Fonott, lyukas közepű lakodalmi kalács.

[107] Paprikába és forrázott *marti lapi*ba (lapulevél), illetve káposztalevélbe csomagolt gombócot készítettünk.



A gyermeklakodalom szereplői a kapunál várták a turistacsoport érkezését. 2008, Szalamás-pataka, Gyimesközéplok, Balatonyi Judit felvétele

őket – ez is egy állandó kulturális program – mely „betekintés az élő népi kultúrába."[108] A gyermeklakodalom kedden került megrendezésre. A porta kapuját még az előző, egy hónappal korábban megrendezésre került gyereklakodalom *Jakab-ágai* díszítették, a házigazda elmondása szerint azért nem vágtak ki újabb ágakat, hogy ezzel is kíméljék a természetet. A rendezvény lebonyolításához szükséges színpadot az előző nap készítették és állították fel a család férfitagjai. A lakodalmi perecek szintén előző nap készültek. A gyereklakodalom a reggeli órákban kezdődött, és kora délután ért véget mindkét alkalommal. A turisták, vendégek[109] érkezéséig a gyermekek és a többi szereplő viseletbe öltöztek. 2006-ban több turista csángó ruhába öltözött, a beöltözöttek egymást „csángó" jelzővel illették, megpróbálták a gyimesi csángók nyelvjárásának néhány jellemző kifejezését, illetve mondatszerkezetét használni:

a: Egy csángó ember! Megjött a csángó ember! Csángó leány.

[108] A 2007-es Tánctábor programkiírásában szerepelt ez a kifejezés.
[109] Néhány helyi, elsősorban a szereplők rokonai, szomszédok, egyéb érdeklődők.

b: Úgy tetszik beöltöztek, az XY meg a felesége beöltöztek, de nézd meg.
a: Jaj de aranyosak.[110]

2008-ban csak a gyermeklakodalom egyik szerepére is felkért magyarországi, de nem a turistacsoporthoz tartozó fiatal nő öltözött helyi viseletbe, aki az előadás nyújtotta élmény hatására magának is *igazi csángós lakodalmat* tervez(ett).[111]

Miután elérkezett az előadás kezdetének időpontja, a zenészek és a lakodalom szereplői, „a vőlegény rokonsága" a kapuhoz sietve várták a turistacsoport érkezését. A szereplők, miután felmentek a színpadra – ahol a zenészek a hátsó részén, a szereplők elől helyezkedtek el –, kezdetét vette az előadás. A 2008-as és 2006-os gyereklakodalmakat megelőző ismertető előadásban a csángó etnikai-kulturális identitás narratívái kerültek előtérbe a lakodalmi gazda interpretációjában.

Elsőként a lakodalmi gazda a gyimesi csángó etnoníma értelmezésére vállalkozott, amely értelmezési kísérletet az etnoníma eredetével kapcsolatos bizonytalansága jellemzett:

Hogy mé neveztek csángóknak, nem tudom.[112]

[...] ez a vidék a Gyimes völgye, a gyimesi csángók, hát ezt, mi úgy kaptuk ezt a csángó nevet, nem tudom megmondani, lehet, hogy azért, hogy az őseink elcsángáltak Csíkból.[113]

A kulturális identitás narratívái közül leghangsúlyosabban a helyi identitás néhány momentuma került előtérbe. A lakodalmi gazda a multietnikus mikrozóna – *Gyimes völgye* kizárólagos lakóinak nevezte a gyimesi csángókat:

De hát mi itt vagyunk a szépséges Gyimes völgyén, mi vagyunk a lakói a Gyimes völgyének.[114]

A későbbiekben, a Gyimesben való lét legitimitását szimbolikus genealógiákkal igazolta. A gyimesi település keletkezésével kapcsolatos gondolatait a kommunikatív emlékezet[115] és Orbán Balázs leírásában közölt történeti adatok ötvözetéből alakította ki. A Rákóczi várat Bethlen Gábor nevéhez kapcsolt térfoglalási stratégiaként említette:

[110] 2006, kb. 50 éves féri (a) és kb. 50 éves nő (b).
[111] A fiatal nő családja házat vásárolt Gyimesközéplokon. Arra a kérdésre, hogy gyimesi-e, azt válaszolta, hogy félig az.
[112] 2008.
[113] 2006.
[114] 2006.
[115] Jan Assmann Maurice Halbwachs munkái alapján rekonstruálta a „kollektív emlékezet" fogalmát, majd azt pontosítva megkülönböztette egymástól a kommunikatív és a kulturális emlékezetet.

Hát Orbán Balázsnak volt az egyik leírása, hogyha valaki Csíkba jár, ne restellje megnézni a szépséges Gyimes völgyét. Mert ez a gyimesi település az ezerhatszázas években lett, amikor Bethlen Gábor uralkodó csinálta a határt, a Rákóczi várt, aminek már csak a romjai látszódnak, innen tizennyolc kilométerre, jártak önök biztosan, már többen jártak. [...] Akkor kezdődött a település, s akkor nem úgy mondták, hogy megye, hanem széknek mondták. Több szék volt, s így az öt székből Gyergyó szék, Kászon szék, Udvarhely szék, Csík szék, ezekből az ötszékekből zsoldos katonák voltak, a határnál, azoknak megtetszett ez a vidék, s így kezdődött a település [...][116]

[...] me ez a település a gyimesi település az ezerhatszázas évekbe kezdődött, amikor Bethlen Gábor volt az uralkodó, Erdélynek volt a fejedelme. Ő építette a Rákóczi várt a határ, ahol az ezer éves határnál. Mivel zsoldos katonák voltak, határőrök, azok megszerették a Gyimes-völgyét, s így kezdődött ez a település, úgyhogy ez a gyimesi település az ezerhatszázas évekbe kezdődött [...][117]

Az etnikus tér kijelölése után a kulturális határok megkonstruálása következett. A szimbolikus határok megrajzolása a románságtól való elkülönülést, a magyarsággal való azonosulást szolgálta. A lakodalmi gazda mentális térképén az „ezer éves határ" túloldala jelenti azt a területet, ahol a románok, *rományosok* élnek. Az utóbbi kategóriába tartozóknak tekinti a moldvai csángókat is, akik feltételezése szerint románul beszélnek és ortodox vallásúak. Szűkebb értelemben Gyimes két Hargita megyei települése jeleníti meg a *magyar csángók* lakta etnikus tájat, a Bákó megyei Gyimesbükkön már *rományos, rományosabb* csángók élnek.[118] Mivel a földrajzi elhelyezkedést jelölő előtagon kívül a gyimesi és moldvai csángók etnonímája megegyezik, ezért a lakodalmi gazda a moldvai csángókkal szemben definiálta „Gyimes völgye lakóinak" kulturális identitását, amely tehát a magyar nyelv kizárólagos használatát és a római katolikus vallásgyakorlatot jelentette („azok mások" ⇔ „ezek vagyunk mi"):

Az előbbi a rövid távú társadalmi emlékezetet (pl. generációs) jelenti, amely az individuum által megtapasztalt, vagy megfigyelt események konstrukciója, személyesebb jellegű. Az utóbbi azokat a szimbolizációkat hagyományozza tovább, amelyekben a kortársi tapasztalatok objektiválódnak (Assmann 1999, 29–86).

116 2006.

117 2008.

118 A gyimesbükkiekkel szembeni elhatárolódás más alkalmakkor is megfigyelhető. Lakodalmi példáknál maradva 2008 júliusában egy gyimesközéplok-bükkhavasi férfi és egy gyimesbükki áldomás-pataki nő esküvője utáni napokban a középloki rokonok, ismerősök a bükkiek „rományos" lakodalmi szokásairól beszélgettek, amelyek nagyon különböznek a *csángó szokás*októl.
A 2007-es Mária Magdolna napi búcsú gyalogos menete alatt a középlokiak nem várták meg teljesen, míg utoléri őket a Bükki keresztalja, hanem néhány méteres különbséggel haladtak előttük. Nem törekedtek az imák és énekek területén szinkronitásra: a két keresztalja egy időben más-más vallásos szövegeket használt.

> Me vannak a moldvai csángók, azok mások. De mi magyar katolikus valláson élő emberek vagyunk.[119]

> Mindenki itt magyar ember, itt román senki sincs ebben a faluba, a rendőrök, s azok is tudnak magyarul. [...] én románul, ez szégyen, de nem tudok, harminchat hónapot voltam katona, de nem tudtam megtanulni.[120]

A gyimesi csángók munkaszeretetét, szorgalmát szintén kulturális jellegzetességként említi:

> [...] hát még annyit szeretnék mondani a gyimesi népről, hogy szeretnek dolgozni, szeretnek dolgozni, mert ezeket a hegyeket mindenütt meg kellett kaszálni, állatot tartunk, erdőkitermeléssel, vannak, akik Csíkszeredába járnak dolgozni, mert az elég hosszú út, így vannak a munkahelyek. A csángó asszonykák most új asszonyszerepet játszanak, kevesebbet dolgoznak, mint valamikor régen.[121]

> A megélhetés, tetszik látni milyen hegyek között lakunk, ezket szüleink, nagyszüleink, mi is, ezeket műveljük, állattenyésztéssel foglalkozunk, megkaszáljuk ezket az oldalokat.[122]

Mivel a gyereklakodalom elsődleges célkitűzése a hagyományos gyimesi kultúra egy szeletének bemutatása, az előadás elengedhetetlen kelléke a szereplők (és a turisták) gyimesi viseletben[123] való felvonultatása. A gazda a férfi és női viselet darabjait a szereplők öltözetén mutatta be.

> Hát most már erről többet nem is beszélek, a ruhákról szeretném megmondani, hogy má tetszik látni, így volt az ősiek, az ősi ruhák a lakodalomban [...][124]

[119] 2008.

[120] 2008.

[121] 2006.

[122] 2008.

[123] Gyimesben az elsőáldozás és a ballagás alkalmával öltözhetnek a gyerekek viseletbe, az idősebbek búcsúk alkalmával (pl. Szent Mária Magdolna napi búcsú, július 22.), a korosztály-találkozókon, s nagy ritkán a vasárnapi misén öltöznek *„csángósba"*. Ha a gyimesiek saját környezetükben viseletbe öltöznek, akkor azt elsősorban az individuum kifejezéseként értelmezhetjük. Külső helyszíneken zajló eseményeken (leggyakrabban és tömegesen a csíksomlyói búcsú alkalmával), illetve a „mások kedvéért" való viseletbe öltözés az etnikus identitás egyik tárgyi szimbólumává minősül. A viselet megőrzését és használatát a helyi papok is támogatják, sőt, bizonyos esetekben elvárják. A gyimesközéploki gimnázium ballagó gyerekei is a helyi plébános kezdeményezésére öltöznek viseletbe.

[124] 2008.

A népviselet eredetével kapcsolatban is bizonytalanságának adott hangot, bár nem utalt konkrétan a gyimesi és a moldvai csángó viselet hasonlóságára:

> Aztán a ruhát, hogy honnan alakították ki a gyimesiek, nem egy településnek a ruháját.

A gazda magyarázó, értelmező attitűdje az előadás egészére jellemző volt. Ahol szükségét érezte, a gyimesi specifikumként értelmezett jelenségek esetében az adott eseményt megelőzve megállította az előadás menetét, és értelmezési keretet kínált a kultúrát nem ismerő vendégek részére. Ilyen volt a befogadást követő menyasszonypróba jelentéseinek magyarázata.

Az előadás nyitányának is tekinthető ismertetés után a lakodalom látványos mozzanatai kerültek bemutatásra. Elsőként a gazda átadta a vőfélypálcát a vőfély szerepét játszó fiúnak, aki ezt követően a zenekar kíséretével lassú csárdást járt egy nyoszolyóval, *megtáncoltatta a vőfélypálcát.* Majd a vőlegény búcsúztatása következett, amely során a búcsúztatószöveg szépsége és régisége hangsúlyozódott. A búcsúztatás után a gazda jelezte, hogy közösen átvonulnak egy közeli házhoz, ahol ki fogják kérni a menyasszonyt:

> [...] most a vendégekkel átmegyünk a lánykikérésre, hát megkérem önöket is, hogy legyünk többen [...]

A 2006-os gyermeklakodalom *lakodalmi menete* alatt a turisták egy része a vendéglátóitól érdeklődött a hallottakkal, látottakkal kapcsolatosan. Többen hitetlenül fogadták, hogy már Gyimesben sem népviseletben lakodalmaznak, és ritkán táncolnak tradicionális hangszeres népzenére (gardon és hegedű helyett inkább rezesbanda játszik könnyűzenét, gyimesi népzenét):

> a: Mi ez?
> b: Jakab-ág, úgy hívják, evvel díszítjük fel a kaput, amikor van a lakodalom.
> a: S ezt már a héten felrakják?
> b: Szombaton este, vagy vasárnap reggel [...]
> a: [...] Ez a zene szokott lenni a lakodalomban?
> b: Ez ez, nem nem, csak a csángó lakodalomban ezek, de az ilyen másabb lakodalmakban nem.
> a: Vannak másabb lakodalmak is?
> b: Igen, ilyen magyarosabbak,[125] mindenki ilyen ruhába van, kosztümökbe öltöznek [...]
> a: Viseletbe?

[125] Magyaroknak a székelyeket, elsősorban a csíki székelyeket nevezik, a magyaros ruha a modern öltözetet jelenti ebben az értelemben.

b: Aki akar.
a: De a lakodalmi menet alatt azért így zenélnek?
b: Van.
a: Nálunk úgy szokott lenni, hogy amikor megy a lakodalmi menet a templomba, az utcán is muzsikálnak.
b: Há itt is.
a: Nálunk volt ilyen, és majdnem ugyanez a szöveg.
c: Igen?[126]

2008-ban az „örömapa" és a vendégek a lakodalommal kapcsolatos emlékeik felszínre kerüléséről számoltak be, s nem elsősorban színdarabként tekintettek az eseményre. A lakodalmas menet vonulása közben, a búcsúztatók és a kikérés alatt az érzelmek a gyermeklakodalom beszédtémájává is váltak:

a: Akkor átmegyünk a leányos házhoz és a vőfély kikéri az örömapától, meg örömanyától a menyasszonyt. Voltál már itt lakodalomba? [Megkérdez egy kb. 10 éves helybéli leányt, aki mint a vendéglátók gyermeke kísérte el az egyik vendég házaspárt.]
b: Nem.
a: Nem voltál még? Nahát, akkor most meglátod.
a: Megyünk át!
b: Elhozzuk a menyasszonyt.
c: Ő is házasította meg a fiát. [egy turista férfi sírt a búcsúztató alatt, arról beszélgetnek]
a: Aha, most egy éve.
b: Könnyes volt a szeme.
a: Most egy éve.
a: Biztos gondolt a fiatalkorára, vagy az esküvőjére.
c: Az már elég régen volt, ötödikén volt harminckilenc éve.
b: Aztán még egyszer ennyit!
a: Nyolc évig udvaroltam.
c: Ja én is, én is negyvenötös vagyok és hatvankilencbe volt.
a: Közöttünk csak egy év van.[127]

Miután mindenki megérkezett „a menyasszonyos házhoz", a gazda kikérte a lakodalmi perecet (kétszer) és pálinkát, majd asztali áldás, *Szent János áldása* következett. A hangsúly ez esetben a *kínálkodáson* volt, nemcsak a háziak osztogatták az ételt, hanem a viseletbe öltözött turisták is, kisebb darabokat vágtak a perecből, majd kínálták azt. A jelenetet – amint az a turisták diskurzusából kiderült – a gyimesi, átvitt

[126] Kb. 50 éves turista férfi (a), kb. 60 éves helyi nő (b) és másik férfi (c).
[127] Kb. 60 éves férfi (a) és kb. 10 éves kislány (b) és egy másik férfi (c).



Szent János áldása I. 2008, Szalamás-pataka, Gyimesközéplok, Balatonyi Judit felvétele

értelemben az erdélyi vendégszeretettel azonosították. A sütemény és a pálinka elfogyasztása után a gazda kikérte a menyasszonyt. Ezt követte az alku a vőfélypálcákra. A vőfélypálcák elcserélése után a menyasszony elbúcsúztatása következett, amely a ház előtt történt. A menyasszony kiadása, kiforgatása *(kisirítése)* után ismételten sor került a *kulacsok kidugására, tisztelődésre.*

A lakodalmas menetet – amely visszavezetett a kezdeti helyszínre – egy útelkötés zavarta meg. Mielőtt még sor került volna az útelzárást feloldó találós kérdések megválaszolására, illetve a váltságdíj pálinka átadására, 2006-ban egy középkorú turista férfi az útakadály észlelését követően karjába vette, és néhány méterrel arrébb vitte a menyasszonyt. Azt mondta: „nálunk így szokták a lakodalomban", majd visszaadta a lányt. A felső ruházatán fekete alapon fehér felirat díszelgett: „Lopni jöttem." A férfi improvizációját pillanatnyi tanácstalanság fogadta a gyimesiek részéről, majd miután a turisták nevetéssel díjazták az akcióját, a helybeliek is nevetni kezdtek:

a: Jaj, jaj, jaj, jaj viszik el a menyasszonyt! [Kiáltja a turisták közül egy középkorú asszony, majd többen nevetni kezdenek, néhányan tapsolnak is.] Na, ez jó volt. Bírja-e, bírja-e?

b: Ez egy ilyen, ez megtörténik.
c: Igen.
d: Nem így, a lakodalom közbe szokták.
b: Igen, közben ellopják.[128]

Miután visszakerült a menyasszony, találós kérdések hangzottak el. Majd átadta a vőfély az előkészített pálinkát az utat elkötőknek. A gyereklakodalom a menyasszony új otthonba fogadásával folytatódott: *a menyasszonyt beköszöntötték,* a gazda ismételten kikérte *a deuszpoharat* és *perecet*, és sor került *Szent János áldás*ára. Ezt követően az örömanya stilizált mozdulatsorral *beforgatta – befogadta* a lányt az új otthonát jelképező színpadra. A színpadi kellékként használt széket a lány félrerakta. A gazda a cselekménysor után a vendégek számára röviden értelmezte a látottakat:

> [...] Tetszett látni, hogy a menyasszony a széket félredobta, ez annak a jele, hogyha ő ráült volna, az azt jelenti, hogy lusta, nem dolgozik. Mert leült, az anyósa odatette a széket és leült. De annyi ébersége volt, hogy félredobta. S akkor folytatjuk tovább [...][129]

A gyereklakodalomban a lakodalom leglátványosabb jelenetei kerültek bemutatásra, így az esetleges „üresjáratok" kimaradtak. A valós lakodalomban az evés, ivás, tánc és a gazda tréfás történetei vezették át az egyes eseményeket, az előadásban viszont a lakodalom csomópontjai egymást közvetlenül követték. Így a próbán átesett lányt a násznagyasszony egy következő mozdulatsorral átöltöztette és bekontyolta. A kontyolás kellékeként a menyasszonypróba során is használt széket alkalmazták. A bekontyolt lányt a gazda átadta a vőlegénynek. Ez a mozzanat is stilizáltan történt: a menyasszony és a vőlegény arcon csókolták egymást, majd eljárták *az új asszony táncát.* A gyereklakodalom táncbemutatókkal folytatódott, illetve táncokat is tanítottak a turistáknak. A táncok után lakodalmi mulatságként, *dinom-dánomként* beharangozott (így tudták a turisták) étkezés következett. Az ételeket a lakodalmi gyakorlathoz hasonlóan táncolva hozták ki a gyimesiek a beöltözött turisták segítségével, majd miután egy hosszú asztalra letették a szalonnát, salátát, kenyeret és kávét, a gazda *hagyományosan* beköszöntötte az ételeket.

Az előadás a násznagyné tyúkjának ellopásával zárult. A műanyagból készült színes tyúkot[130] gyerekek vitték fel a fára, majd miután a gazda felhívta a turisták figyelmét az

[128] Kb. 45 éves nő (a), 50 éves helybeli nő (b), 40 éves nő (c) és kb. 40 éves férfi (d).
[129] 2006.
[130] Eredetileg egy felfújható tyúkot szerettek volna használni az előadás során, de az sajnálatos módon az előadást megelőző napokban kiszakadt, így egy gurulós gyerekjátékot kértek kölcsön a szomszédoktól.



A „lakodalmas" ételek felszolgálása. 2008, Szalamás-pataka, Gyimesközéplok, Balatonyi Judit felvétele

újabb történésekre, zenével és pálinkával mentek a násznagyné tyúkját visszaszerezni. 2008-ban a tyúklopás elmaradt, mert a turistacsoport néhány tagja túrára indult a közeli hegyekbe. A háznál maradt vendégek részére kirakodóvásárt készítettek elő a háziak: csergék, konyharuhák, néhány női viselet (csángós ing és karinca), a palatkai vásárban vásárolt színes fejkendők,[131] írott tojások közül válogathattak, vásárolhattak a turisták.

2008-ban a gyermeklakodalmat megtekintő turisták egy kisebb csoportja az előadás után arra bíztatta a lakodalmi gazdát, hogy adja át, örökítesse meg a tudását. Miután a gazda beszélt a helyi akkulturációs folyamatokról, a globalizáció hatásairól, a fiatalok által elutasított *régi csángós hagyományokról*, a turisták felhívták a figyelmét arra, hogy Magyarországon a táncház-mozgalom mennyire fontosnak tartja például a gyimesi táncot a „közös nemzeti múlt" részének:

[131] A gyermeklakodalom előtti héten a családnál vendégeskedő lett vendégeknek nagyon tetszettek a színes kendők, ezért a gyermeklakodalomra több darabot vásároltak belőle.

a: Van, aki folytassa?
b: Hát egy ember van, illetve kettő a faluba, aki de ők is már most, mert Csíkszereda környékibe ők másképen tudják a, ezket a búcsúztatókat, ők azoktól tanulták.
c: Hát akkor vagy magnóra mondja, vagy leírja.
a: Különben Pesten nagy dolog az, hogy négy-öt éve elindult a táncház-mozgalom, mert régebben [...]
c: Óh, van annak már harminc éve is.
a: Nem és ott nagyon nagy becsben tartják, a tévében is adják.
b: Hát tizennyolc éve járunk Pestre a Marcipánnyi téren, minden évben egyszer-kétszer megfordulunk vagy... A Fonóba, most voltunk a Művelődési Központban két hete, úgyhogy még most is járunk.
c: Csak így tovább, még hosszú évekig.
a: Hát elég jó lenne, ha megörökítenék.
c: Hát tovább kéne adni.
b: Én a fiataloknak is, egyik se vállalkozik, XY bácsi odamegyek, s leírom. Hát gyertek! Én menjek, könyörögjek nektek, hogy? [...][132]

A gyereklakodalmat több helyszínen adták elő, egyrészt a lakodalom valós térhasználatát imitálva. A menyasszony elbúcsúztatása a lányos ház funkcióját betöltő előzetesen kiválasztott portán történt, ahová „a vendégek" közösen átvonultak a vőlegény búcsúztatását követően. Az esemény részét képezte a goffmani értelemben „előadásnak" nevezett konfiguráció – vagyis a szereplők a nézőközönségtől színpaddal elválasztott térben helyezkedtek el,[133] amely a vőlegényes házat jelenítette meg. A színpadon történt a vőlegény búcsúztató, majd a menyasszony befogadását, asszonnyá avatását megjelenítő mozzanatok is ide kötődtek.

De hogyan is konstruálódott meg a szalamás-pataki gyermeklakodalom forgatókönyve? A gyereklakodalom a rekonstruált múlt és a jelen szinkretikus elegyét alkotja. Az előadás szövegét, dramaturgiáját több forrás alapján állították össze. Az egyik forráscsoportot a lakodalmi gazda emlékezetében és füzetében megőrzött *lakodalmas szövegek* alkotják.[134] Ezeket kisebb módosításokkal napjaink lakodalmaiban is használják a gazdák. A másik primer forrás egy gyimesfelsőloki tanárnő már említett

[132] Vendég férfi (a), gazda (b) és nő (c).
[133] Goffmann 1981, 688.
[134] Míg a gyereklakodalomban elsősorban a gazda saját szövegei kerültek a középpontba, a szakdolgozat és a lakodalmas füzet szerzői egyaránt felmenőik gazdaszövegeit publikálták – tehát a hozzáférhetőség is szempontot jelentett a szövegek kiválasztásában. A nyugdíjas tanárnő anyai nagyapjának (1890–1961), az óvónő édesapjának vőfélyfüzetét használta fel (továbbá érdekességként megjegyzem, hogy a saját gyűjtései mellett azt is forrásként említette, hogy 1994-ben Budapesten részt vett egy régi csángós lakodalom bemutatásában).

könyve, amely 2005 novemberében került kiadásra *Csángó Lakodalom Gyimesfelsőlokon* címmel. A könyvre a gyereklakodalom keretein belül megszólított beszélgetőtársam hívta fel a figyelmem, amikor is hivatkozási alapként utalt rá:

> Akkor azt a könyvet, ha van valakinek, azt megnézheti. Mind ezek a régi énekek vannak benne.[135]

A gyereklakodalom fontosabb eseményeinél (menyasszony-kivétel, kontyolás, gazdaasszony tyúkjának visszaszerzése) megszólaló rítusénekeket, *hujjogtatásokat* az asszonyok írták össze.

A reprezentációra kiválasztott elemeknek a helyiek olvasata szerint egyedülállóan gyimesi sajátossággal és *régies* jelleggel kell rendelkezniük. A szövegek hitelességének megállapítása során Orbán Balázs korábban említett művének gyimesi csángók nászünnepélyéről szóló fejezetét használták elsődleges referenciaként, a már említett kommunikatív emlékezet mellett. Mivel Orbán Balázs könyvének 1868-as publikációjában *a régi*, illetve a sajátosan gyimesi is megjelenítésre kerül, érvelésük szerint a *régies* lakodalmi gazdák személyes tulajdonát képező vőfélyfüzetek szövegkészlete nagy hasonlóságot, folytonosságot, formulánként teljes egyezést mutat az Orbán Balázs által közölt rítusszövegekkel. A lakodalmi gazdák *régies* minősítése az Orbán Balázs féle szövegek aktív használatára vonatkozik, míg az újabb gazdák tevékenységét az általam megkérdezettek a csíki ceremóniamesterek munkásságától elválaszthatatlannak tekintik, az ő rituális tevékenységüket már nem tartják tipikusan gyimesinek, mégis sokkal keresettebbek az elmúlt évek lakodalmi gyakorlatában. A gyereklakodalomban olyan viccek, tréfás történetek is helyet kaptak, amelyek szerepelnek a csíki gazdák repertoárjában is.

Az az eljárás, hogy az előadás szervezői a bemutatásra szánt gyereklakodalom repertoárját publikált, hitelesnek tekintett etnográfiai munkák és értelmiségiek által létrehozott írások felhasználásával állították össze, más közösségek hagyományteremtő, restauráló tevékenységére is jellemző. Liszka József a *Kimerevített hagyomány* című írásában megemlíti, hogy a Kolonban működő „hagyományőrző éneklő csoport" működésére nagy hatással volt Putz Éva 1944-ben publikált koloni lakodalmat bemutató könyve: „a színpadon a »lagzis könyv« alapján mutatták be a részleteket az egykori koloni lakodalomról, abból válogatták ki énekrepertoárjukat."[136]

A régi csángós lakodalom számos olyan eleme hangsúlyosan beépült a gyereklakodalom forgatókönyvébe, amely napjaink lakodalmában már nem található meg. Ma már többnyire nem „szokás" vőfélypálcát készíteni, illetve azt *megtáncoltatni*. A *deusz-perec* helyett a násznépnek már süteményt kínálnak. A legtöbb esetben az új

[135] Gyimesközéplok, 65 éves nő.
[136] Liszka 2007, 269.

asszony kontyolása is elmarad, ritkán átöltözik egy másik ruhába, esetleg a násznagynék megfésülik, igazítják a haját. Nem kerül sor a násznagyné tyúkjának ellopására, illetve visszaszerzésére sem, ami a lakodalmi kalácsok sütésének elmaradásával párhuzamosan „kiment a divatból".

A *régi lakodalomban* és a gyereklakodalomban is meghatározó szerepet töltenek be a lakodalmi kurjongatások, csujjogatások (Gyimesben ujjogtatás, hujjogtatás). A mai lakodalomban csak nagyon ritkán hujjogtatnak a nyoszolyók és a násznagynék, egyesek szerint azért, mert „nem elég bátrak" hozzá. A gyereklakodalom során a szereplők érzékeltetni próbálják a hujjogtatás egykori szerepét: a lakodalomban megjelent, bizonyos személyiségjegyekkel rendelkező emberek tulajdonságaira utalnak, többnyire megbélyegző módon.

Az egykori és a jelenlegi lakodalmi gyakorlatban találhatunk közös elemeket is, amelyek megjelennek a gyermeklakodalom előadásában. Elsőként említem meg a kapu két oldalára és a ház oromzatára rögzített Jakab-ágat. Már Orbán Balázs is megemlíti „a ház elibe felszúrt zöld ágat", vagyis a vőlegényes és menyasszonyos ház kapujához állított Jakab-ágat.[137] Keszeg Vilmos 2007-ben megjelent tanulmányában a mezőségi zöldág-állítás egy újabb funkcióját mutatja be, írásában kitér a rítus eredetére és funkcióira is. A zöldág lakodalomban való használatára hétfalusi és csíkszentdomokosi példát említ. Szól a zöldág eső- és termékenységvarázslásban, a lány avatásában, a szerelem kinyilvánításában, férfiszerep felvételében betöltött szerepéről.[138] A lakodalmi fenyő elnevezését Gyimesben a *Jakab napkor*, május elsején a szeretett leány házánál felállított kisebb méretű fenyőágakra vezetik vissza beszélgetőtársaim, amelynek gyakorlata napjainkban ritkán fordul csak elő. A következő példa illusztrálja, hogy a néhány éve még gyakorolt Jakab-ág állítás a tréfa, gúnyolódás eszközévé vált, és hogy háttérbe szorulását részben ez váltotta ki:

> *Miért Jakab-ág?*
> Volt olyan a naptár előtt, hogy Fülöp és Jakab, s örökké május elsejire volt téve, akkor itt nálunk szoktak egy olyan szépfajta fenyő, fehér fenyő, olyan ezüstösebb színűt szoktak hozni minden házhoz, vagy máshelyt kilevelezett nyírfát, aztán régebb még nagy izé volt, ahol leányok voltak, udvarló volt, olyan kidíszítettet, úgyhogy három – négy es volt az udvaron reggel. Azoknak, akik beszélgettek, vagy na. S Jakab, azt mondták, hogy visznek Jakab-ágat. Ellopták, eldobták egy erdőbe, vagy csináltak olyant, hogy a földbe volt beléütve, vagy a kert mellé, hogy nem volt jól megkötözve, elódták, s ha a tetején volt valami, dísz egy bicskával a hegyit levágták, s akkor olyan csúfnak maradt, más helyen elvitték, s egy száraz csúf ágat felduvasztottak... hát ezt a fiatalság megcsinálja.[139]

[137] Orbán 1868, 80.
[138] Keszeg 2007, 156–157.
[139] 2007, 65 éves férfi.

A narratívumokból az is kiderült, hogy a fiatalok halála esetén Gyimesben a ház lakodalmas minőségét jelző Jakab-ágat használják fel, más szemiotikai tartalommal ruházva fel azt. A lakodalomkor is használt fenyőcsúcsokkal jelölik ki a fiatal halott egykori otthona és a temető közötti útvonalat, a halál, a befejezetlen életút jeleként a fenyőcsúcsok tetejét letörik, szalaggal, élővirággal díszítik (mint azt az előbbi példánál láthattuk, hogy a csúcs levágását, letörését ironikus cselekedetként is végrehajthatják).

a: [...] Az a szokás, hogy ha fiatal hal meg, má például egy leány, vagy legény, má lehet kicsit kisebb, úgy különböző távolságokra a kertbe ilyen zöld ágat, fát, fiatal fát, ágat felszegelik a kertbe s egy fekete szalagot kötnek rea, úgy letörik a hegyit, csak egyik felén.
b: Egyik felén, jobbról a kert felől egészen a temetőig, a háztól a temetőig.
Miért törik le a tetejét?
Hát az biztos azt jelzi, hogy meg van halva.[140]

A jelenség egy variációját Balázs Lajos is megfigyelte Csíkszentdomokoson: „Ez a lakodalmas fenyőszimbólum-variáns egy jövőtlen lakodalom szimbóluma. A fenyő hegyének/keresztjének visszakötése fekete pántlikával az életfa növekedési irányának föld fele fordítását, a porba való visszatérést „mondja el".[141] A moldvai Klézsén, mivel a lakodalomban sem használnak a ház kapuja mellé állított jelzőfunkciójú fenyőt, az a fiatal halott temetési szertartásában sem jelenik meg. Ellenben a lakodalmi hívogatás során használt hívogatópálcák hangsúlyos szerepet kapnak:

S ilyenkor vittek hívogatópálcát?
[Egyszerre mondják.]: Igen, igen.
a: Vittek hívogat.
b: Amelyik nincsen, nem volt megházasodva, annak vittek pálcát...
a: Feteke.
b: Kötötték a kereszthez.
a: Oda volt téve, fekete volt a hívogató pálcára.
b: Igen hívogattak, akkor feteke izé selyemmel hívogatták a barátnőit. [...][142]

Részben még használatban vannak a rítusok legfontosabb szöveges elemei, vagyis a lakodalmi gazda által mondott rítusszövegek, mint például a búcsúztatószövegek, áldások. Az esküvő napján kétszer, legfeljebb háromszor hangzik el a pálinka és sütemény *eláldása*, vagyis a *Szent János áldása*. Az áldás azonban el is maradhat, ha a lakodalmazók nem tartanak igényt rá. 2007-ben egy hidegség-pataki és egy felsőloki,

[140] 2007, 60 éves nő (a) és 89 éves nő (b).
[141] Balázs 2006, 105.
[142] 2006, 56 éves nő (a) és 58 éves férfi (b).

2008-ban három egymás utáni szombaton tartott „asztali áldás" nélküli hidegségi lakodalmat dokumentáltam:

> [...] általában tudom, akkor kell mondani, mikor látom a fonott kalácsot. Süteményre már annyira, én nem akarom mondani, mer az sütemény, és nem is az van, habár lehet, úgy is lehetne elmondani ezt a régi asztali áldást, amit mondanak: „Mindeneknek szemei..." S akkor utána elmondani, hogy: „Áldja meg az Isten ezt a két egybekelendő fiatalt párt, daram-daram-daram". Ha kérik, akkor elmondom, tehát én nem forszírozom, mert nem akarok senkire ráerőltetni olyant, ami szerintem jó. Általa megkérdem, hogy van-e, nincs ugye a Deusznak is mondják röviden, hogy lesz-e Deusz, nem lesz Deusz, akkor nem lesz Deusz, kész. [...][143]

Orbán Balázs is leírja a Szent János áldását, amely a lakodalom éjszakáján, az ajándékok *felszedése* után következett.[144] A násznagynék által készített díszes, Szent Jánosnak nevezett kalácsra mondta el az áldást a gazda, mielőtt elosztották azt a lakodalmasok között. Ezt gyakran asztali áldásnak nevezik, hiszen ételre, italra vonatkozik, illetve a lakodalom éjszakáján így nevezték a kalács beköszöntését. A gyereklakodalom keretein belül kétszer mondja el a gazda (a menyasszonyos és a vőlegényes háznál).

A „Mindeneknek szemei..." kezdetű asztali áldás szövege Balázs Lajos feltételezése szerint az egyedüli népszokás keretében elmondott népi imádság, amelynek bizonyos formulái, elemei fellelhetők egyes pohárköszöntőkben is. Az áldásszöveg majdnem teljes egyezést mutat a 145. zsoltár 15–16. versével, amely vallásos ponyvákon is szerepel.

A lakodalmi süteményekre elmondott asztali áldás számos etnográfiai párhuzammal rendelkezik. Bakó Ferenc leírása szerint a vőlegény násznagya a reformátusoknál áldást mondott, míg a katolikusoknál imádkozott.[145] Nagy Imre 1858-as a *Vasárnapi Újság*ban megjelent írásában közli, hogy a székelyeknél a szent János kalács(ok) és az ital kiszolgáltatása után asztali áldást mondott a menyasszony gazdája.[146] Balázs Lajos 1994-ben megjelent csíkszentdomokosi lakodalmi monográfiájában megemlíti a felkoszorúzott üvegbe öntött deuszpálinkát mint áldomásitalt, amelyet szertartásosan kikérnek a menyasszonykivételekor, illetve egykor a perecek kikérésekor.[147]

Ma is döntő fontosságú, elmaradhatatlan momentum a vőlegény és a menyasszony búcsúztatása, a menyasszony kikérése. A „Vajda hegedűnek..." formulával kezdődő búcsúztatószövegek a lakodalmi gazdák és a lakodalom-reprezentációkat létrehozó

[143] 2007, 35 éves férfi, lakodalmi gazda.
[144] Orbán 1868, 81–82.
[145] Bakó 1987, 162–163.
[146] Nagy 1858, 401–403.
[147] Balázs 1994, 273–274.

helyi értelmiségiek vélekedése szerint régies nyelvezetük miatt „az ősi múlt", „az ősi lakodalom" jellegzetességeit hordozzák. Ezt a formulát a Magyar Néprajzi Lexikon *Menyasszony búcsúztatása* szócikkében a búcsúztatószövegek legismertebb és leggyakoribb bevezető formulájának nevezi, amely megtalálható már *Dávidné Sóltárai* 1790–1791-ben lejegyzett rigmusai között is.[148] Bakó Ferenc a Felföldön ismert menyasszony búcsúztatók közül a legáltalánosabb és a legrégibb forrásokban[149] is felellhető kezdősornak nevezi az említett formulát, amely „több változatban, később, más helyen hangzik el".[150]

Szintén megfigyelhető, hogy a lakodalmas menet útjába akadályt helyeznek (pl. lánc, rögtönzött sorompó, *fűrészelő kecske)*[151] a szomszédok, ismerősök. Miután az utat elkötők megnevezik a fiatalok feladatát, találós kérdéseket tesznek fel a násznagyoknak és pálinkát követelnek. Esetenként a lakodalmi gazda is megfogalmaz néhány beugratós kérdést. Ezzel összefüggésben az utat elkötő személy csak akkor kaphat pálinkát, ha megfelel a gazda által feltett találós kérdésekre. Ez utóbbi ritkán fordul elő, inkább az a jellemző, hogy miután a násznagyok megválaszolják a kérdéseket, a fiatalok teljesíthetik a feladataikat, *váltágdíj-pálinkát* nyújtanak át az útelkötőknek, majd folytatják az utat. Megmaradtak továbbá a menyasszony befogadását követő rítusok, vagyis az új házba (ma már a kultúrházba) történő *besirítés* és a menyasszonypróba.

Tehát az előzőekben láthattuk, hogy a gyimesi szervezők intenciói szerint az eredeti csángós lakodalom reprezentációja a cél, és a turisták feltételezett régiségek iránti vágyát hivatottak általa kielégíteni. Éppen ezért betekintést nyerhetünk a szalamás-pataki gyermeklakodalom által abba a gondolkodási modellbe, amely szelektálni képes a kultúra jelenségei között, majd a megfelelőnek tartott elemeiből fogyasztható árucikket konstruál. A gyimesiek számára fontos, hogy a saját közösségüket, településüket olyan regionális központként lássák, amely képes megőrizni a hagyományokat, s amelyre mint a kollektív nemzeti örökség őrzőjére, a hazafias értékek kikötőjére tekinthetnek.[152] A szalamás-pataki gyermeklakodalom a gyimesi csángók egy újkeletű, az eredeti funkciótól teljesen eltérő, de mégis a hagyományaikra alapozó megélhetési stratégia és reprezentációs forma.

De hogy olvassák a lakodalmasokat megtekintő turisták a számukra előre gyártott autenticitást, vajon a szervezők intencióival megegyezően értelmezik a bemutatót? Azt látnunk kell, hogy a turistatapasztalat nagymértékben formálódik azon szimbólumok és jelentések által, amelyeket az idegenforgalom közvetít. Ahogy azt John

[148] Benedek–Györgyi 1987, 564.
[149] 18. század végi adatok: *Vőfélyi kötelezettségről.* Vác, 1791.
[150] Bakó 1987, 143–144.
[151] Két részből áll: egy bak, amelyre egy fahusángot helyeznek; a fiataloknak el kell fűrészelniük a fát.
[152] Bendix 1989, 143.

Urry egy munkájában kimutatta, a turizmust sajátos „turistatekintet" jellemzi, amely nem egyéni jellegzetesség, hanem társadalmilag szerveződött, rendszerezett.[153] A Gyimest felkereső turisták az előzetes klisék függvényében ismerik meg, kvázi fedezik fel a térséget, hozzák létre a helyszínnel kapcsolatos reprezentációikat. Gyimessel kapcsolatos ismereteik forrása a szakirodalom megállapításaiban, illetve az arra épülő továbbgondolások, vélekedések rendszerében keresendő – ide sorolhatóak Gyimes médiareprezentációi is. Számos internetes portálon találhatóak Gyimesre vonatkozó útleírások, amelyek a gyimesi csángók ősi, archaikus kultúráját és hagyományőrző tevékenységét hangsúlyozzák. Néhány példát említenék:

> A csángó ember, saját vallomása szerint „minden alkalmat megragad, hogy rúghasson a fenekihez." Évente több táncmulatságot szerveznek, de kint a hegyekben, egymagukban is szívesen énekelnek.[154]
>
> Tartalmas szórakozást és kikapcsolódást kínál a saját gyökerei, hagyományai iránt érdeklődő fiataloknak a gyimesi tánctábor. Tánc-, zene- és népdalhagyományok, népviseletek és szokások, lenyűgöző tájak, ősi falusi életforma várják a Gyimesközéplokra érkezőket.[155]

Tehát a Gyimesekbe érkező turisták számára adott egy ősiként aposztrofálható Gyimes-kép fikciója, amely nagyban meghatározza a helyszíni megismerést, megértést.[156] Dennison Nash 1981-es munkájában a turizmust a *szabadidő eltöltés egy fajtájaként* aposztrofálta, a turistákat pedig olyan kényelmes utazókként, akik az otthon, a munka, a közösség elsődleges kötelezettségei alól felszabadultak.[157] Claude F. Jacobs az etnikai turizmust az utazás egy olyan speciális kategóriájának tekinti, amelyben hangsúlyos az egzotikum keresése, egy helyi társadalom viseletének, ételeinek és viselkedéseinek megfigyelése. A kortárs turizmust a turisták autentikusságot kereső kísérletének tekinti.[158] A gyermeklakodalmat szervezett körülmények között meglátogatók jelentős hányada a gyereklakodalmat nem csupán egy számukra rendezett színdarabként, bemutatóként szemlélik, hanem olyan eseménynek tekintik, amelynek segítségével bepillantást nyerhetnek a gyimesi szokásvilág egy archaikus szegmensébe, amely sokak szerint napjainkig változatlan. S nemcsak az adott lokális hagyományt ismerhetik meg általa, hanem, és ez nagyon lényeges: a saját nemzeti múltjukat is. Szilágyi Eszter szavait idézve „a Gyimesbe utazás egyben egy virtuális időutazásnak

[153] Urry 2002.

[154] Forrás: http://erdelyiturizmus.hu/?action=regio&id=3465 Letöltés: 2008. 11. 17.

[155] Forrás: http://www.folkradio.hu/hirek/hir_show.php?id=2556 Letöltés: 2008. 11. 17.

[156] Ezzel is magyarázható, hogy például 2005 nyarán a gyimesbükki tájházat megtekintő, négy tagból álló turistacsoport egyik nőtagja egy kiállított szitát sámándobként azonosított.

[157] Nash 1981, 461–481.

[158] Jacobs 2001, 311.

felel meg [...] a Gyimesben való létük a múlt, az ősök örökségének (újra) felfedezéseként legyen elgondolható."[159] Gyimest a kollektív nemzeti örökség őrzőjének tekintik, amely nemzeti identitásukat „erősíti". Megfigyelhető, hogy párhuzamokat, hasonlóságokat próbálnak keresni az előadás során saját kultúrájuk elemeivel,[160] és gyimesi viseletbe öltözve, egyfajta azonosulási szándék is észrevehető – ezáltal passzív résztvevői, nemcsak nézői lesznek az eseménynek. Ez a fajta attitűd mindenekelőtt az örökség és kulturális turizmus sajátja. Kalocsai Csilla megkülönbözteti egymástól a turizmus e két válfaját a múlthoz és a jelenhez való viszonyuk alapján. Közösnek tekinti az esztétikum és örökségkereső kísérletüket, illetve az örökségturizmust markánsabb identitáskereséssel jellemzi.[161] A turisták szinte mindegyike fontosnak tartotta, hogy a gyereklakodalom élményét valamilyen formában rögzítse (kamera, fényképezőgép, diktafon). Ezt az eljárást Fejős Zoltán a helyek, színterek – s jelen esetben egy esemény – tapasztalattá, emlékké alakításának nevezi, amely által a látottak kulturálisan elsajátított képzetekké válnak.[162]

S végül megjegyezendő, hogy 2008-ban az általam megtekintett szalamáspati gyermeklakodalom volt az utolsó ilyen turistaattrakció: a már említett zenészkonfliktusokkal összefüggésben, illetve mivel kvázi piaci cikknek minősült – elsősorban a falusi vendéglátásra épülő megélhetési stratégia eszköze volt – a turisták érdeklődésének hiányában levették a kínálatról. Ide tartozik az is, hogy a gyermekek időközben felcseperedtek:

Én 2008-ban láttam itt utoljára gyereklakodalmat azóta kb. hány volt itt?
Most már nem járnak, nincsen ilyen programunk.
Nem is volt?
Felbomlott ez az együttes, kinőttek a gyerekek, elszóródtak, akkor nem volt kereslet sem, akik meg akarták ezt nézni. Akik megnézték, azok azután már nem kérték. S így már egy kicsit többe kerül pénzbe, s inkább nézik meg ezt a rövidebb programot. [...]

S akkor 2008-ban volt az utolsó gyereklakodalom?
S közben vóna akivel, mert a gyerekek, akiket tanítják Z-ék [a szalamás-pataki házaspár fia], azok között vannak jó táncos gyerekek. Úgyhogy csak annyi kéne egy-két próba, hogy tudják, hogy miről van szó, s mennek simán. Csak nem volt az idén ilyen kereslet, s akkor nem lehet próbát se tartani, mert a gyerek elvárja, hogy ha már őt különvették, akkor már egy kis pénz vagy valami legyen. S akkor csak így nem lehet. Ha valaki

[159] Szilágyi 2003, 134.
[160] Közös dalkincs felismerése, kontyolás, új asszony tánca stb.
[161] Kalocsai 1998, 197–202.
[162] Fejős 2003, 7–8.

keresne ilyet, akkor igen, bár két-három csoportnak egy nyáron bemutatni, akkor már megéri összeszedni őket.[163]

BÜKKHAVASI / HIDEGSÉGI GYERMEKLAKODALOM

S most lássunk egy olyan gyimesközéploki (bükkhavasi) magyar lakodalmast, amely immár 2009 óta rendszeresen bemutatásra kerül, s társadalmi karrierje egyenlőre úgy tűnik sokkal hosszabbtávú, mint a szalamás-pataki gyermeklakodalom esetében láthattuk.

Regina Bendix *Tourism and Cultural Displays. Inventing Traditions for Whom?* című írásában egy általa vizsgált svájci üdülőhely (Interlaken) példáján illusztrálja, hogy pusztán gazdasági szempontokkal nem magyarázható egy esemény hosszú távú fennmaradása.[164] Vajon a bükkhavasi gyermeklakodalom miért nem került még le a kulturális palettáról?

A válasz a lakodalmas társadalmi funkciójában találjuk meg – mint azt látni fogjuk, fontos szerepe van a helyiek identitáskonstrukciós folyamataiban, egyfajta igénybe vehető kulturális kínálatot jelent, és habár ez explicite nem jelenik meg, a gyimesi hagyományőrző csoportok kulturális versengésének eszköze is. Válaszreakció a hagyományőrzés más intézményes kereteire, a korábbi, szalamás-pataki gyermeklakodalom turista-reprezentációként való használatára (annak egy kultúrkritikája: gyimesiek számára gyártott folklóralkotások szerepére helyeződik a hangsúly) és válaszreakció a gyimesbükki románok iskolai keretek között megvalósított gyimesi lokális sajátosságokat reprezentáló 2007-es gyermeklakodalomra is. A kultúra feletti felügyelet szimbolikus visszaszerzésének vágyát is jelzi.

A második gyermeklakodalom-típus iskolai keretek (Bükkhavasi Általános Iskola) között valósult meg, a bükkhavasi iskola énektanárnője és egy ideiglenesen az iskolában táncot tanító férfi közös munkájának gyümölcse. A tánctanár férfi, aki két éve már régies lakodalmi gazdaként is tevékenykedik Gyimesben és Magyarországon, a szalamás-pataki gyermeklakodalom betanítójának és Gyimes egyik legismertebb, már nem aktív lakodalmi gazdájának tanítványa. Az idős férfitól kapta a hagyományos lakodalmi szövegeket is. A táncos maga írta a lakodalmas összekötő szövegeit, vicces mai szófordulatokkal tarkítva a hagyományos lakodalmi szöveganyagot. Egy a szalamás-pataki lakodalmasnál rövidebb, annak Tánctáborban bemutatott változatával nagyjából hasonló időkeretű látványos előadást szerkesztett. A tanárnővel közösen tanították be a gyermekeknek a 2009–2010-es tanév során.

[163] 2008, 50 éves férfi.

[164] Bendix 1989, 131.

S amúgy ő írt egy kicsi lakodalmast, összerendezett, a gyerekeknek betanította.
S ez mikor volt?
Hát amikor ott Hidegségen tanított fent két éve.[165]

Az előadás nem elsősorban turistalátványosságként működik, bár néhány alkalommal, például a 2011-es tánctábor tematikus programjába beillesztették a szervezők. Egy lakodalmas és egy fonó jelenetet mutattak be, „tánccal, énekekkel fűszerezve" (2010-ben egy felsőloki iskola diákjai mutattak be hasonló táncos produkciót). Hanem a lakodalmas alapvetően a gyimesi közösség számára készült. Előadták már gyermeknap alkalmával, helyet kapott a 2010-es *Csángó Túróspuliszka Fesztivál* programjában is:

S mikor volt ez a puliszkafesztivál?
Az ősszel, az ősszel volt. Ahol van a Fatányéros. Ott is adták elő, aztán mit tudom én, mindent nem tudok. Ilyen gyereknapon is szokták, Megállónál, amikor lejöttek onnant a gyerekek, ott tudom, hogy többször is előadták. Egy, amit ő írt, betanított, azzal járnak, mert mondta ez a rokonfiú, hogy mindenhova viszi őket, mert vele megtanulták.[166]

A 2010-es pünkösdi búcsúból hazaérkező hidegségi keresztalja ünnepélyes fogadtatása során, a templomi szentmisét követően a gyermeklakodalom volt a fő látványosság. Évről-évre egy helyi vállalkozó valamilyen húsos egytálétellel megvendégeli a részvevőket, sátrakat és padokat állítanak fel az esemény alkalmával. 2011-ben a helyi pap saját borával és szénsavas italokkal kínálta a közönséget. 2011-ben gyermekek táncos bemutatója lett a „kulturális program". A 2010-es gyermeklakodalomról videofelvétel is készült, a lakodalmast nagy lelkesedéssel fogadták a helyiek: a gyermekekkel együtt énekelték a lakodalmi énekeket, csatlakoztak a *hujjogtatás*okhoz.

Hát nem tudták máshogy előadni és nem volt ilyen nagy közönség, s azért.
S kik tanították be?
Tanítónők tanították be, s valahol szerepeltették és itthon, itt egy kultúr van és nyolc kilométer, az nem jött el, hogy megnézze, még van úgy, hogy itt se megy el. Ezért volt itt ez a kis bemutató.
S magát kérdezték meg?
Hát kérdezték, hogy lehetne. S mondtam, hogy legyen egy kis kulturális műsor, hát akkor mondták, hogy van, s előálltak, hogy lakodalmasat játszanak. A gyerekek most adtak elő ilyet először, ügyeskedtek.[167]

[165] 2011, kb. 60 éves nő.
[166] 2011, kb. 60 éves nő.
[167] 2011, a hidegségi plébános.



„Rövid előadás a templom előtt." 2010, Bükkhavas-pataka, Gyimesközéplok, Ambrus Robi felvétele

A közösségi ünnepi kínálat színesítése, változatosabbá tétele mellett a gyermeklakodalom a szervezők szerint másfajta funkciókat is betölt. A táncot betanító férfi a serkebálok táncalkalmai mellett az iskolai keretek között elsajátított gyermeklakodalmat egy régi-új *szerepjáték*nak tekinti, és meglátása szerint annak fontos szerepe van a hagyományőrzésben is, úgy mint „egykoron". A helyi értelmiségiek is hasonlóan vélekednek a kérdésben. Az „úgy mint egykoron" gyermeklakodalmait nagyon kevés forrás alapján lehet csak rekonstruálni. Az sem teljesen bizonyos, hogy a korábbi (60-as, 70-es évekig bezárólag) gyermeklakodalmak rendszeres szórakozásnak, szerep-modelláló tevékenységnek, táncalkalomnak számítottak a gyimesi gyermekek körében. Csupán néhány visszaemlékezésben, életútban tűnnek elő az egykori gyermekjátékok. Tankó Géza internetes blogjában röviden megemlékezik az „egykori" gyermeklakodalmakról, a megrendezésüket ő sem tekinti gyakori jelenségnek, ellenben idézi egy lakodalmi gazda élettörténetének azt a részletét, amikor az „egykori" gyermeklakodalmakról beszél:

> Ha valamikor a végig szerepelt gyermeklakodalom és serketánc nem is voltak gyakori, mindennapi szerepjátékok, de nagyban segítettek helyi népszokások, a népi tánc és csángó

népdalok átszármaztatásában. Itt tanultak táncolni, énekelni, szerepelni, utánozva a nagyokat. Erre így emlékezik vissza Gyimes egyik legjobb lakodalmas gazdája, Tankó József Jáni: „Én má 14 éves koromban elkezdtem gazdáskodni a gyermeklakodalmakban, s a mai napig folytatom ezt." De játék volt a serketánc is, ahol átvették a táncolás és közös éneklés élvezetét. Persze ennek is volt előzménye: a gyermek először otthon a növérivel, vagy az édesanyjával tanulgatta a lépéseket, esetleg a csűrben seprűvel lépegetett, sirült-fordult, és csak azután ment a serketáncba! Hogy miért soroltam a játékok közé a gyermeklakodalmat és a sertketáncot is? Mert a gyermeknek ez is játék volt! A gyermek minden lehetséges mozgást játékként él át.[168]

Talán helyesen járok el, ha azt mondom, hogy a gyermeklakodalom Gyimesben kb. az 1970-es évekig lehetett gyakorlatban (1965-től tiltott tevékenységnek számított, tehát ha nem is teljesen, de korlátozva lett a serkebálokkal együtt – lásd korábban), inkább alkalmi jelleggel került megrendezésre. S az is valószínűsíthető, hogy csak egy-két patakon ismerhették mint gyermekjáték, hagyományőrző alkalom. A gyimesi példához hasonlóan a Pest megyei Galgamácsa, a Kovászna megyei Esztelnek, vagy Kalotaszeg[169] esetében is leírták a gyermeklakodalmakat – kötetlen gyerekjátékként. Igaz Mária definíciója szerint „játékos felkészülés az élet nagy eseményére."[170] A játék általában a 20. század elejéig volt gyakorlatban. Funkciója elsősorban az volt, hogy a résztvevő gyerekek a lakodalmas szerepekhez kapcsolódó közösségi normákat megismerjék, illetve a különböző dalokat, táncokat is elsajátíthassák.

Az biztos, hogy a gyimesközéploki Hidegségben Kallós Zoltán és Martin György számára rendeztek a helyiek egy gyermeklakodalmat az 1960-as évek végén, a szerzőpáros a gyermeklakodalomról szűkszavúan úgy nyilatkozott, hogy: „A gyermeklakodalmat vasárnaponként tánccal egybekötve rendezik egy-egy elhagyatott házban, vagy csűrben. A zenész a gyermekek sorából kerül." A bejegyzéshez két fényképet mellékelnek, egy lakodalmas csoportképét, illetve a másik csűrben vőfélybottal táncoló gyermekeket örökít meg.[171] Míg a gyűjtők egy még gyakorlatban lévő jelenségként említik a gyermeklakodalmat, beszélgetőtársaim szerint abban az időben már kevésbé volt gyakorlatban.

Mindenesetre az 1970-es évek óta elsőként 2006-ban rendeztek gyermeklakodalmat a gyimesi magyarok. De felfedezhető-e valamiféle kontinuitás a hagyományos gyimesi gyermeklakodalom és a mostani turistalátványosságnak és közösségi igényeket is kielégítő hagyományőrző lakodalmasok között? Meglátásom szerint teljes kontinuitás

[168] Forrás: http://tankogyula.net16.net/index.php?option=com_content&view=article&id=45%3Ajo omla-community-portal&catid=1%3Afriss-hirek&limitstart=1 Letöltés: 2012. 02. 11.

[169] Lásd erről Vankóné 1976, 42–146; Gazda 1980, 168; Vasas 1993, 69.

[170] Igaz 2001, 124.

[171] Kallós–Martin 1970, 196–197.

nem mutatható ki: a gyimesi magyar gyermeklakodalmak alapvetően helyi csoportok (tanárok és táncosok) által megkonstruált és működtetett „kitalált hagyományok". De akkor mégis milyen kulturális minták alapján hozták létre a gyermeklakodalmakat, honnan jött a gyermeklakodalmak ötlete? Csak az egykori hagyományos gyermeklakodalom újratanulásáról, az egykori gyermekjáték feleleventéséről és új kontextusba helyezéséről beszélhetünk?

Azt gondolom nem csupán erről van szó. Figyelembe kell vennünk, hogy ha konkrétan gyermekszereplős lakodalmat nem is rendeztek az elmúlt harminc-negyven év alatt, azonban számos olyan lakodalom-tematikájú folklorisztikus kísérletre került sor Gyimesben, amely valamilyen módon a gyimesi magyar gyermeklakodalmak szellemi előzményének is tekinthető. S nemcsak gyimesi kínálatra kell figyelni, hiszen a már említett csíki lakodalmi gazdák tevékenysége, a munkamigráció és a vegyes házasságok miatt a gyerekszereplős előadás ötlete a szomszédos Csíkból is származhatott, ahol, szintén „hagyománya van" a gyereklakodalomnak. Visszatérve a gyimesi kulturális mintákra, feltehetően a saját és idegen csoportok számára rendszeresen előadott lakodalmas előadások is hatással lehettek a gyereklakodalom konstrukciós folyamataira. Már 1994-ben bemutatásra került Budapesten egy gyimesi lakodalom-előadás:

> [...] volt felnőtt lakodalom is kilencvennégyben tanultuk volt be. Me mi is jártunk táncolni, régebb óta, hogy a tánccsoportba benne voltunk, még azután is, hogy összeházasodtunk, azelőtt is már télbe. S akkor elmentünk Magyarországra, voltunk akkor több helyen voltunk, voltunk Debrecenben. Így egy hetes út volt. Budapesten voltunk az ilyen, nem is tudom, Csángó...
> *Csángó Bál?*
> Bál, igen azt hiszem, ott is előadtuk volt, kilencvennégyben volt, már rég volt. Akkor terhes voltam a kislányommal és még hol voltunk? Győrbe, Veszprémbe azt hiszem, hát voltunk egy pár helyen, csak azóta sem voltam Magyarországon. Akkor koszorús leány voltam, a férjem volt a vőlegény, Sötétpatakról volt valaki, aki volt a menyasszony és Kicsi Kóta, s édesapám volt a két gazda, az jó volt.[172]

A tizenhat éve (1996 óta) Budapesten megrendezésre kerülő Csángó Bálon is több alkalommal adtak elő a gyimesi táncosok és zenészek lakodalmas játékot (pl. Gyimesi csángó lakodalmas a Petőfi Csarnokban 2007-ben). Az előzmények közé sorolható továbbá a gyimesközéploki Sötétpatakán 2002 és 2003-ban a hagyományok felidézése végett az odalátogató turisták, és „a falu apraja-nagyja" számára megrendezett *lakodalmas játék,* hagyományos *lovas lakodalom.*

[172] 2008, 35 éves nő.

Ez mikor volt?
Négy éve, öt éve. Akkor mentek Kápolnára leányt kérni, s mind ilyen szekeres.
S kik rendezték ezt?
Ez is a tábornak a programja volt, egy napi program, visszaértek akkor eszem-iszom, s avval kész, vége.
S helyiek mennyire nézték ezt meg?
Hát azért jöttek, sokan beöltöztek.[173]

„[...]Szombaton kezdődött és augusztus 3-án, ugyancsak szombaton ér véget a gyimesközéploki népzene- és néptánctábor. Amint azt Sára Ferenc koreográfustól, a tánctábor főszervezőjétől megtudtuk, az idei tábor abban különbözik az előbbiektől, hogy a hagyományos lovas lakodalom is bemutatásra kerül [...]"[174]

„[...]Erdély különböző vidékeiről, Magyarországról, Nyugat-Európából, Ausztráliából és Amerikából érkeztek a résztvevők a vasárnap kezdődött és szombatig tartó gyimesi tánctáborba. Sára Ferenc szervező elmondása szerint jelenleg körülbelül 250-en vannak a táborban, akik népzene- és néptánctanításokon vesznek részt, de tanulnak szőni, bútort festeni, bundát varrni és a kalibázással is megismerkedhetnek. A táborozók ma részt vesznek a Magdolna-búcsún, szombaton pedig egy hagyományos gyimesi lovas lakodalom vendégei lesznek."[175]

*A lovas lakodalom*ról számos internetes videomegosztó portálon több kisfilm is megtekinthető (éneklés, pohárköszöntő, lakodalmi menet vonulása).[176] Tudatosan a reprezentáció és a „hagyományőrzés" céljából rendezett lakodalmakon kívül a gyermeklakodalom előzményei, lehetséges mintái közé sorolnám egy Magyarországról családjával Gyimesbe települt néptáncos, 2003-as saját *csángós lakodalmát* is, amelynek lebonyolításában a gyermeklakodalmat betanító és levezető lakodalmi gazda és felesége is részt vett. Úgy fogalmaztak, hogy a magyarországiak lakodalmán voltak utoljára olyan *igazi csángós lakodalom*ban, ahol a résztvevők viseletbe öltöztek, és a lakodalmasok feldíszített lovak vontatta szekerekben utaztak. A gyermeklakodalomnak portáján helyet biztosító szalamás-pataki férfi is hasonlóképen utalt a *magyarországiak lakodalmára*:

[173] 2007, 35 éves férfi (lakodalmi gazda).
[174] Forrás: http://www.hhrf.org/hargitanepe/2002/jul/hn020729t.htm Letöltés: 2008. 11. 15.
[175] Forrás: http://list.folkradio.hu/2003-November/000210.html Letöltés: 2008. 10. 5.
[176] http://www.youtube.com/watch?v=kAvpV7IVnCI; http://www.youtube.com/watch?v=xauFEvcuZCY; http://www.youtube.com/watch?v=iRiFBaR4ReE Letöltés: 2012. 08. 22.

> Egyetlenegy lakodalomról tudok, most hány éve, azok se csángó emberek, hanem Magyarországról jöttek, Sáráék, Sára Feriék, én is egy fuvaros voltam a lakodalomban, szekérrel volt, nagyon szép.[177]

Egy harmincöt éves hidegségi tanárnő levélben válaszolt a *magyarországiak csángós lakodalmával* kapcsolatos kérdéseimre:

> Kérdezted a véleményt. Hát egy kicsit szokatlan, mert ilyen még nem volt, hogy magyarországi itt lakodalmazzon és még csángó lakodalmat is. Mert nálunk, ahogy láttad, már nem hagyományos. De igazából, ha nincs rossz hatással a környezetre nincs semmi akadály.[178]

A hidegségi papot is kérdeztem a 2003-as csángós lakodalomról. A lelki atya megpróbálta a gyimesi diskurzusokat megragadni, a következőképpen összegezte a helyiek véleményét, s külön hangsúlyozta, hogy mivel a táncosok már az esküvő előtt is együtt éltek, nem adta volna össze őket ilyen látványos lakodalmi forgatag kíséretében:

> *A ZY-néknak is ilyen volt a lakodalmuk?*
> Hát ők csángó módon esküdtek, hát a hívek meg: – Nem is csángók tulajdonképpen. És akkor vegyes érzelmekkel jöttek ide, vegyes érzelmekkel fogadták, akik a táncosok s minden az igen, de a többiek nem. Én közben nem is voltam itthon. A visszhang, s azon kívül már ők is együtt voltak előtte, ezt is megpengették... Sötétpatakon vannak az én területemen, Szilveszter atya nem adta volna össze őket ilyen formában.

GYIMESI / GYIMESBÜKKI / TARHAVASI HAGYOMÁNYOS (ROMÁN) LAKODALMAS

A magyar gyermeklakodalmak után térjünk át a román gyermeklakodalomra. Megpróbálom kronologikusan sorra venni a román–magyar gyermeklakodalom kialakulásának körülményeit és az előadás bemutatásának helyszíneit, kontextusait.

Petrică Bilibok-Bârsan, a gyimesbükki iskola tanára 2007-ben arra kapott felkérést egy Bákó megyei kulturális intézménytől,[179] hogy készítsen filmet a tarhavasi (román) esküvői szokásokról. Mindezt a *Datina Stramoseasca* folklórcsoport közreműködésével

[177] 35 éves férfi.

[178] 2009.

[179] *Centrului Judetean pentru Conservarea si Promovarea Culturii Traditionale Bacău.* Ez megfogalmazott célkitűzéseiben elsősorban a bákói „hagyományos kultúra" megőrzését szorgalmazza különböző projektek segítségével.

valósították meg. Helyi és moldvai népdalok ötvözetéből alakították ki a lakodalmas énekeit, a táncok is helyi és moldvai román elemekkel keverednek, a rítusszövegek gyimesbükki román–magyar lakodalmas szövegek román nyelvű változatai. A lakodalmas szöveg- és forgatókönyvéhez elsősorban Petrică Bilibok-Bârsan helyi folklórgyűjtései szolgáltattak alapot, helyi idős román emberekkel készített interjúkat többek között az egykori hagyományos gyimesi lakodalmakról. Az egykori lakodalom ez esetben a két világháború közötti időszak lakodalmi szokásait jelenti (1918–1940), illetve az interjúk alapján kirajzolódó lakodalom kiegészül 20. század elejéről származó egyéb adatokkal is.

Tehát szintén nem napjaink román lakodalmai, hanem egy autentikusnak, hagyományosnak nevezett nem kifejezetten román, hanem inkább helyi gyimesi/gyimesbükki lakodalom került megkonstruálásra. Ez a fajta elgondolás elsősorban azzal állhat összefüggésben, hogy a gyimesbükki magyarság, csángóság jelentős hányadát elmagyarosított románoknak tekintik, éppen ezért a kultúrájukat sem etnikus kultúraként, hanem a románokéval közös gyökerű nemzeti, s azon belül is regionális *(Zona Ghimeşulu)* kultúraként kezelik. Ha úgy tetszik, etnikusan kisajátítják a helyi interetnikus kultúra egyes emblematikus jelenségeit, így például a lakodalmi szokásokat (Szent János áldása – Deusz perec és pálinka eláldása stb.). A gyermekszereplők a helyi gyimesbükki viseletben szerepelnek, s rendkívül karakteresen használják a nemzeti identitás szimbólumait: például nemzetiszín szalaggal egészítik ki a lokális viseletet. Míg a legények román nemzetiszín szalagokat kötöttek bokrétás kalapjukra, a leányok felsőtestükön kötötték át a vastag „anyakönyvvezetői szalag"-ot.

A 20 perces, kb. 20 szereplős (elsősorban gyermekszereplők, de statisztaként idősebbek is szerepelnek és több előadás alkalmával a hegedűs és a *gardon*os is idősebb férfi) zenés-táncos lakodalmi előadás a következő nagyobb egységekből épül fel: elsőként a vőfélyek alkudoznak, majd kölcsönösen megtisztelik egymást, áldomás következik, majd röviddel az áldomás után kikérik a leányt. Az események után ünnepélyesen koszorú kerül a menyasszony és *Nasi*ja – násznagyasszonya fejére. A menyasszony felöltöztetése után sor kerül a vőfélypálca átadására, a Deusz-pálinka és Deusz-perec kiadására. Majd Szent János áldása következik. A következő jelenet a vőfély tánca a nyoszolyókkal, majd ezzel párhuzamosan elkínálják a résztvevőknek a Deusz-perecet. A lakodalmas utolsó rituális aktusa: a menyasszony felnevelésének megköszönése, amely sírásimitálással (kendővel törli az arcát az édesanya), az édesapa stilizált megölelésével, az asszonynak kezére adott csókkal társul. Legvégül kiadják a menyasszonyt és hujjogtatnak, táncolnak a szereplők. Járulékos elemként egy-két előadás alkalmával kalácsot törnek a menyasszony feje fölött (csak román etnikumra jellemző aktus!), majd a kalácsdarabokat elszórják a szélrózsa minden irányába. Az előadás videoformátumú változatából több részletet is megtudhatunk a hagyományos gyimesi (román) lakodalom részleteiből. Idetartozik annak az aktusnak a bemutatása, amikor a kérők a szószóló-vezető irányításával megérkeznek a leányos

házhoz, és a háziak borral kínálják az érkezőket, a legények ostoraikkal csattogtatnak. A videó kísérőszövegének szerzője, a csoport vezetője, szintén hangsúlyozza a kalácstörés szerepét, annak szakrális szimbólumrendszerét – például az agrármágiában betöltött szerepét. A szerző a leírásban továbbá kiemelte, hogy a tradicionális gyimesi lakodalmak elsősorban szekeres, lovas lakodalmak voltak (Nicolae Iorga 1906-os leírása mint referenciakeret).





Fenn: Menyasszonyvásár – alku a menyasszonyra. 2010 Beszterce ("Bistrita Interetnic Festival"), Petricâ Bilibok-Bârsan felvétele
Lenn: Szent János áldása II. 2011, Gyimesbükk, Petricâ Bilibok-Bârsan felvétele

Most lássuk, milyen kontextusban, milyen kulturális miliőkben került bemutatásra a „gyimesi/gyimesbükki/tarhavasi hagyományos lakodalom". Még 2007-ben a gyermekszereplőkkel (1–4. osztályos gyermekekkel, román és kétnyelvű gyimesbükki iskola tanulóival) Gyimesbükk központjában adták elő a gyermeklakodalmat, helybeliek és meghívott vendégek tekintették meg a 15-20 perces előadást. A fellépést is dokumentálták, majd a videoanyagot publikálták egy romániai (Trilulilu) és egy közkedvelt nemzetközi videomegosztó portálon (YouTube) is.[180] Több román nyelvű hozzászólásban előtérbe került a gyimesbükki románok viselete, egy hozzászóló amellett foglalt állást, hogy már „elveszítették tradicionális viseletüket." A videó és az előadás címe a következő volt: *Látványos tarhavasi esküvői szokás.*[181]

Majd 2009-ben a folklórcsoport elsőként rögzített, egy gyimesbükki porta előtt játszódó változatának videója szerepelt a craiovai[182] *Vágy kertje* alcímet viselő román-

[180] A következő lapról elérhető Petricâ összes internetre feltöltött videója: http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:Qb4VOC3y_uQJ:www.youtube.com/user/petrica958/videos+Spectacol+MIC+%22CU+NUNTA+LA+NUNTA%22&cd=21&hl=hu&ct=clnk&gl=hu Letöltés: 2012. 02.11.

[181] Románul: Spectacol cu Obicei de Nuntă de la Tărhăuş.

[182] Olténia, Dolj megye, Románia.

niai hagyományokat felkaroló kulturális fesztiválon[183] is, amely egy európai uniós nemzetközi projekt részeként a multikulturalitás nevében az „ősi", román kulturális elemeket kívánta felderíteni, ezzel is építve a nemzeti kulturális identitást. A csoport kisfilmjével második helyezést ért el, továbbá a gyimesbükki tanár is tartott előadást a gyimesi hagyományokról egy 2005-ös már említett kötet alapján.

2009 júliusában Tarhavason megrendezésre került, fentebb már említett Nemzetközi Szimpózium keretein belül is előadták a lakodalmast: konkrétan „lakodalmi jeleneteket" mutatott be gyimesi viseletbe öltözött gyermekek egy csoportja. 2010 januárjában Gyimesbükkön Nicolae Iorga (munkásságát korábban már tárgyaltuk) születésének évfordulója alkalmából rendezett programsorozaton is szerepelt a csoport *Mostenirea Stramoseasca*[184] néven: az első napon elhangzott egy a helyi szellemiség összetevőit boncolgató előadás, majd másnap a „kulturális kapcsolatok" tematikus struktúrájában a folklórcsoport is bemutatta kulturális programját.

2010 júniusában a folklórcsoport szintén gyermeklakodalom-produkciójával szerepelt a *Bistrița Interetnic*[185] elnevezésű, 16 művészeti csoportot felsorakoztató (11 romániai nemzetiséget képviselő, ruszin, cigány, szász, görög, magyar stb.) beszterce helyszínű fesztiválon. A csoport hatalmas sikert aratott, így például a folklorista Florin Iorgovan[186] a gyimesbükki csoport kapcsán hangsúlyozta a játékban színre vitt autentikus népviselet és megszólaltatott hangszerek archaizmusát, vagy Vasile Stancu[187] kiemelte, hogy a lakodalmas kiválóan reprezentálta a „gyimesi zónában"[188] élő teljes román lakosság lakodalmi szokásait.[189] 2010-ben a *Mostenirea Stramoseasca* csoport Bilibok-Bârsan vezetésével egy hagyományőrző román pár (a menyasszony búzakoszorút viselt) aknavásári[190] lakodalmán mutatott be egy rövid lakodalmas műsort (jellemzően csak táncokat – de volt vőfélypálca és menyasszony-vőlegény is). A lakodalmas bemutató után kaláccsal és virággal ajándékozták meg az új párt, majd közösen körtáncot jártak.

2011 májusától a *Datina Stramoseasca* folklórcsoport, újabb tagokkal kiegészülve (a kosteleki *Strajerii* csoport zenészeinek néhány tagjával egyesült) a hősi megemlékezések kapcsán már részben említett „Valorile satului romanesc pastrate prin traditii, datini si obiceiuri" projekt égisze alatt működött tovább, pontosabban a Petrică Bilibok-Bârsan kezdeményezte projekt résztvevője lett. A projekt a romániai falu

[183] Festivalului-Concurs National „In Gradina dorului".
[184] 'Ősi örökség'
[185] 'Interetnikus Beszterce'
[186] A Muzeul Țăranului Român munkatársa.
[187] A Centrul European de Studii Covasna-Harghita munkatársa.
[188] Zona Ghimeşului
[189] Forrás: http://condeiulardelean.ro/articol/tarhaus-un-sat-pentru-istoria-romanilor-din-carpatii-orientali Letöltés: 2012. 02. 11.
[190] Aknavásár (Târgu Ocna, Bákó megye, Románia).

hagyományai, szokásai és értékeinek megőrzését szorgalmazza és elsődleges célja az, hogy kedvező körülményeket biztosítson az iskola és a közösség közti hatékony kommunikációra. A helyi ortodox egyház támogatását is élvezik. A Bilibok-Bârsan vezette folklórcsoport több helyi hagyomány elsajátítását és azok közösségi alkalmakon való reprezentációját tervezi, a repertoárba elsőként került fel a gyermeklakodalom, amely ilyen vetületében egy kész, de ízlés és az adott kontextus függvényében alakítható, fogyasztható, bemutatható: a hagyományőrzésre és identitáskonstrukcióra alkalmas koherens előadás. Az első közös próbák 2011 júniusában kezdődtek, június 19-én már felléptek a gyimesbükki ortodox templomban lebonyolított Keresztelő Szent János ünnepén. Majd június végén (20–26) szerepeltek a Slănic-Moldova fesztivál országos versenyén. Külön érdekesség, hogy a moldvai fesztiválra vitt előadásban előtérbe került a lakodalmas néhány szólistájának a többségi társadalomtól eltérő etnikai identitása és származása is, tudomásom szerint azonban a magyar nemzetiség nem került bemutatásra. Például az előadásban szerepelt egy zsidó származású és egy szerb szólistaénekes gyermek is.

A projekt sikerességét, és a gyimesbükki gyermeklakodalom keresettségét jól tükrözi, hogy már 2011 júliusában megkereste a csoport vezetőjét a bukaresti „Muzeului Satulu" igazgatója, és partner-megállapodást kötöttek a lakodalmas bemutató újabb filmezésével kapcsolatban. Ebből is kitűnik, hogy a gyimesbükki lakodalmas alkalmasnak találtatott a román falu hagyományainak hiteles reprezentációjára, amely a román (lokális) szellemiség konstrukciójának méltó eszköze lehet.

ÖSSZEGZÉSÜL

Végül visszatérve a dolgozat elején megfogalmazott, talán egy kicsit sarkítottnak tűnő kérdésre, miszerint: milyen társadalomtudományos eredményekre juthatunk egy közösség különböző csoportjai által létrehozott és előadott folklorisztikus alkotások elemzésével? Talán azt mondhatom, hogy a gyermeklakodalmak segítségével betekinthettünk a gyimesi magyarok és románok folklorizmussal kapcsolatos etnikus koncepcióiba, s ezáltal a saját kultúra értelmezésének, újragondolásának és adaptív felhasználásának sajátos rendezőelveibe is. Láthattuk, hogy mind a gyimesközéploki magyarok és gyimesbükki románok is felhasználták a saját/lokális kultúrájuk reprezentációra alkalmas elemeit regionális és nemzeti identitáskonstrukciós folyamataikhoz. Ugyanaz a lokális kultúra más-más értelmezést nyert: a gyimesi csángók a múltjuk kultúráját keresték különböző referenciák felhasználásával. Azt az etnikus és egyben nemzeti kultúrát, amelyet feltételezésük szerint még nem fertőzött meg a globalizáció, a turizmus által: amely méltón képviseli a „hagyományos gyimesi csángó kultúrát" mint a saját közösség, s mint a saját gyökereit kereső turisták számára. Egy

olyan kitalált hagyományt, lakodalmi kultúrát kívántak reprezentálni, amely érvelésük szerint még nem keveredett román és például csíki elemekkel. A gyimesbükki románok szintén a saját múltjuk egy jellegzetes szegletében keresték a reprezentációra alkalmas autentikus kultúrájukat, jellemzően a két világháború közötti időszak, a román nemzetépítés markáns periódusának kultúrája került előtérbe. A gyimesbükki tanár interjúalanyai, beszélgetőtársai ennek az időszaknak a hagyományairól emlékeztek meg – s mint említettem a visszaemlékezések a lakodalmas fontos kulturális forrásai. A lakodalmas előadásban mégsem a két világháború közötti időszak lokális román lakodalmának bemutatása a cél, hanem a hasonló minoritikus mátrix alapján szerveződő régmúlt lakodalmai – kvázi egy statikus tradicionális nemzeti kultúra egy szelete került megkonstruálásra. Ez a fajta hagyományértelmezés, hasonlóan a két világháború közötti időszak román kultúrafelfogásához a helyi, falusi kultúra alapján kívánja megteremteni a nemzeti kultúrát. S nem is feltétlen egy nemzeti kultúrát, hanem egy egyetemes román szellemiséget. Tehát a lokális kultúra egy kiválasztott, etnikussá tett szegmense a román nemzeti kultúra és román szellemi univerzum hordozójaként, reprezentánsaként artikulálódott. S mint ilyen alkalmas a lokális, nemzeti identitás és a hazaszeretet megerősítésére.

BIBLIOGRÁFIA

ABBOTT, Andrew
1988 *The System of Professions: An essay on the division of expert labor.* Chicago, University of Chicago.
ANTALNÉ TANKÓ Mária
1999 *Gyimesi írott tojások.* Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület.
ASSMANN, Jan
1999 *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban.* Budapest, Atlantisz Kiadó. [Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München, Oscar Beck, 1992.]
BÂGIU, Lucian Vasile
2004 De imitatio Christi în „Mioriţa" de Valeriu Anania [Az Imitatio Christi Valeriu Anania „Mioriţa" című művében]. *Annales Universitatis Apulensis, Philologica* 5. No. 1: 207–214.
BAKÓ Boglárka
1998 Az érdekességeket kereső turisták és a turistákat kereső érdekességek. In Fejős Zoltán (szerk.): *A turizmus mint kulturális rendszer.* Budapest, Néprajzi Múzeum, 129–141.
BAKÓ Ferenc
1987 *Palócföldi lakodalom.* Budapest, Gondolat Kiadó.
BALÁZS Lajos
1994 *Az én első tisztességes napom. Párválasztás és lakodalom Csíkszentdomokoson.* Bukarest, Kriterion Könyvkiadó.
2006 Az „idomított" fenyő. Gondolatok a sorsfordulórítusok egy sokjelentésű szimbólumáról. *Korunk* XVII. 2 sz.: 105–109.
BENDIX, Regina
1989 Tourism and Cultural Displays. Inventing Traditions for Whom? *Journal of American Folklore* CII. No. 404: 131–146.
BENEDEK Katalin – GYÖRGYI Erzsébet
1987 Menyasszony búcsúztatása. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* III. Budapest, Akadémiai Kiadó, 564.
BILIBOK-BÂRSAN, Petrică – GABOR, Ion (eds.)
2005 *Din universul spiritualităţii româneşti – Plaiurile Ghimeşene* [Román szellemiség – Gyimes völgyében]. Bacău, Editura Egal.
2008 *Vatra satului cu tradiţiile, obiceiurile – valorificate în actul predării limbii române* [Falusi szokások és hagyományok – felhasználásuk a román nyelv tanítási gyakorlatában]. Bacău, Editura Egal.
BÍRÓ A. Zoltán
2002 A *regionális* identitás szerveződésének új formái. *Kisebbségkutatás* XI. 2. sz.: 253–259.
BOIA, Lucian
2001 *Romania: Borderland of Europe (Topographics).* London, Reaktion Book.
BORBÉLY Éva
1999 Szokás, hagyomány – turizmus? In Borbély Éva – Czégényi Dóra (szerk.): *Változó társadalom* /Kriza Könyvek 1./ Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 102–110.
BUCUR, Ana Nicoleta – SEMEŞ, Ana Carmen – CENGHER, Ionela
2008 „Din bătrâni se povesteşte..." [„Az öreg azt mondja..."] In Bilibok-Bârsan, Petrică – Gabor, Ion (eds.): *Vatra satului cu tradiţiile, obiceiurile – valorificate în actul predării limbii române*

[Falusi szokások és hagyományok – felhasználásuk a román nyelv tanítási gyakorlatában]. Bacău, Editura Egal, 176–180.

BURCEA, Horatiu

2009 Policies of Cultural Assimilation in Transylvania: Magyarization and Romanization. (szakdolgozat – kézirat, Ball State University, Indiana). Forrás: http://cardinalscholar.bsu.edu/bitstream/123456789/193578/1/Hburcea_2009-1_BODY.pdf (Letöltés: 2012. 05. 21.)

CĂLIN, Marin C. – DUMITRANA, Magdalena (eds.)

2001 *Values and Education in Romania Today: Romanian Philosophical Studies* 1. /Cultural Heritage and Contemporary Changes Series IVA, Central and Eastern Europe, Volume 14./ Washington DC, Values and Education in Romania Today.

CISTELECAN, Alexandru

2001 A görög katolicizmus a románoknál. *Provincia* XV. 8–9. sz.: 1.

DUMITRANA, Magdalena

2005 *Romanian Cultural Identity and Education for Civil Society: Romanian Philosophical Studies* 5 /Cultural Heritage and Contemporary Change. Series IVA, Eastern and Central Europe 24./ Washington DC, Values and Education in Romania Today.

ELIADE, Mircea

1990 Destinul culturii românesti [A román kultúra sorsa]. In uő: *Profetism românesc* I. [Román prófétizmus]. Bucureşti, Editura „Roza vânturilor", 139–151.

2004 *„Destinul culturii românești"* [A román kultúra sorsa] – *Revista Învățământului Preşcolar 1999*. Bucureşti, Atelier Didactic.

FEJŐS Zoltán

2003 Az utazás emlékezete. In Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt (szerk.): *Helye(in)k, tárgya(in)k, képe(in)k. A turizmus társadalomtudományos magyarázata.* Budapest, Néprajzi Múzeum, 7–18.

FERENCZ Imre

2003 Táborzárás lakodalommal. *Hargita Népe* XV. 171 sz.: 1.

FLOREA, Nelia – HEISU, Daniela

2008 Sentimentul patriotic in context European [Hazafiság/hazafias érzések európai kontextusban]. In Bilibok-Bârsan, Petrică – Gabor, Ion (eds.): *Vatra satului cu tradițiile, obiceiurile – valorificate în actul predării limbii române* [Hagyományok és szokások falun]. Bacău, Editura Egal.

FRIDA Balázs

2003 „A másik felé..." A közeledés és az elkülönböződés szimbolikus stratégiái a gyimesi interetnikus kontaktzónában. In Kozma István – Papp Richárd (szerk.): *Etnikai kölcsönhatások és konfliktusok a Kárpát-medencében.* Budapest, Gondolat Kiadó – MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet, 26–39.

FÜGEDI Márta

2001 Lakodalomból lakodalmas. A parasztlagzi eseményeinek látványossággá válása. In Györgyi Erzsébet (szerk.): *Lakodalmi szokások – Mátkaság, menyegző.* Budapest, Planétás Kiadó, 192–195.

GAZDA Klára

1980 *Gyermekvilág Esztelneken.* Bukarest, Kriterion Könyvkiadó.

GIERYN, T. F.

1983 Boundary-Work and the Demarcation of Science From Nonscience: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists. *American Sociological Review* 48. No. 6: 781–795.

1999 *Cultural Boundaries of Science. Credibility on the Line.* Chicago, University of Chicago Press.

GOFFMANN, Erving

1981 A színházi keret. In uő: *A hétköznapi élet szociálpszichológiája* (válogatott tanulmányok, szerk.: László János). Budapest, Gondolat, 688–740.

GYÁNI Gábor

2007 Hagyomány és a történeti tudás. In Török József (szerk.): *Hagyomány és modernitás.* Szeged, Csongrád Megyei Közművelődési, Pedagógiai és Sportintézmény, 31–37.

HERMANOWICZ, Joseph C.

1998 *The Stars are not Enough: Scientists-Their Passions and Professions.* Chicago, The University of Chicago Press.

HERMANOWICZ, J. C. – MORGAN, H. P.

1999 Ritualizing the Routine: Collective Identity Affirmation. *Sociological Forum* XIV. No. 2.: 197–241.

HOBSBAWN, Eric – RANGER, Terence

1983 *The Invention of Tradition.* Cambridge, Cambridge University Press.

IGAZ Mária

2001 Gyermeklakodalom. Játékos felkészülés az élet nagy eseményére. In Györgyi Erzsébet (szerk.): *Lakodalmi szokások – Mátkaság, menyegző.* Budapest, Planétás Kiadó, 124–128.

ILYÉS Zoltán

2005 Az identitás mint kistérségi erőforrás – Gyimes példája. *Kisebbségkutatás* XIV. 4. sz.: 460–467.

2006 Közeli idegenek, távoli ismerősök. A székelyek és a magyarországiak sztereotípiái a gyimesi csángókról. In Bakó Boglárka – Papp Richárd – Szarka László (szerk.): *Mindennapi előítéletek. Társadalmi távolságok és etnikai sztereotípiák.* Budapest, Balassi Kiadó, 120–132.

2008 Etnoturizmus, határturizmus Gyimesben. *Debreceni Disputa* VI. 5. sz.: 56–60.

INCZE Éva

1997 Egy áltemetés szimbólumai. Esetelemzés. *Korunk* VIII. 12 sz.: 26–34.

IONEL, Atena Steluța

2008 Educația pentru valori prin cunoaşterea. [Értékre nevelés a megismerésen keresztül]. In Bilibok-Bârsan, Petrică – Gabor, Ion (eds.): *Vatra satului cu tradițiile, obiceiurile – valorificate in actul predării limbii române* [Falusi szokások és hagyományok – felhasználásuk a román nyelv tanítási gyakorlatában]. Bacău, Editura Egal, 200–215.

IORGA, Nicolae

2005 *Neamul românesc in Ardeal şi Țara Ungurească la 1906* [Románok Erdélyben és Magyarországon 1906-ban] Bucureşti, Editura Saeculum O.

JACOBS, Claude F.

2001 Folk for Whom? Tourist Guidebooks, Local Color, and the Spiritual Churches of New Orleans. *The Journal of American Folklore* 114. No. 453: 309–330.

JANKUS Kinga

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. /Studia Ethnologica Hungarica VIII./ Budapest, L'Harmattan Kiadó, 93–112.

KAKASY Judit

1999 Capelle-Pogacean, A.: A „nemzet" fogalma magyar és román értelmiségiek szemében. *Kisebbségkutatás* VIII. 1. sz.: 108–111.

KALER, Amy
2001 "Many Divorces and Many Spinsters": Marriage as an Invented Tradition in Southern Malawi, 1946–1999. *Journal of Family History* XXVI. No. 4: 529–556.
KALLÓS Zoltán – MARTIN György
1970 A gyimesi csángók táncélete és táncai. In Dienes Gedeon – Maácz László (szerk.): *Tánctudományi Tanulmányok 1969–1970*. Budapest, Magyar Táncművészek Szövetsége Tudományos Tagozata, 195–254.
KALOCSAI Csilla
1998 Örökség, turizmus és a világfalu. In Fejős Zoltán (szerk.): *A turizmus mint kulturális rendszer.* Budapest, Néprajzi Múzeum, 197–202.
KESZEG Vilmos
2007 A zöldág-állítás egy funkciója: belépni az emlékezetbe. In Pócs Éva (szerk.): *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről V./ Budapest, Balassi Kiadó, 153–188.
LĂCĂTUŞU, Ioan
2008 Cu Nicolae Iorga prin Secuime, la începutul secolului XX (A Székelyföld Nicolae Iorga szemével a XX. század elején). In Bilibok-Bârsan, Petrică – Gabor, Ion (eds.): *Vatra satului cu tradiţiile, obiceiurile – valorificate în actul predării limbii române* [Falusi szokások és hagyományok – felhasználásuk a román nyelv tanítási gyakorlatában]. Bacău, Editura Egal, 6–19.
LÁSZLÓ Erzsébet
2005 *Csángó lakodalom Gyimesfelsőlokon.* Budapest, Rákóczi Szövetség.
LISZKA József
2007 Kimerevített hagyomány. Gondolatok a kisalföldi farsang némely megnyilvánulási formáiról. In Pócs Éva (szerk.): *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről V./ Budapest, Balassi Kiadó, 262–272.
MANDELBAUM, David G.
1981 Egy életrajzi tanulmány: Gandhi. *Documentatio Ethnographica* IX: 29–45.
MIKOS Éva
2008 A folklór, az írásbeliség és a tömegkultúra együttélése, s a folklorista lehetőségei a mai Gyimesben. In Pócs Éva (szerk.): *„Vannak még csodák, csak észre kell venni." Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben* I. /Studia Ethnologica Hungarica VIII./ Budapest, L'Harmattan Kiadó, 273–299.
MISKOLCZY Ambrus
1994 *Lélek és titok. A „mioritikus tér" mítosza, avagy Lucian Blaga eszmevilágáról.* Budapest, Kortárs Kiadó.
NAGY Imre
1858 Székely lakadalmi szokások. *Vasárnapi Újság* V. 34. sz.: 401–403.
NAGY Levente
2001 Emóció, ratio, frusztráció. Mihai Eminescu politikai publicisztikája. *Pro Minoritate* (ősz): 107–125.
NASH, Dennison
1981 Tourism as an Anthropological Subject. *Current Anthropology* XXII. No. 5: 61–481.
NIEDERMÜLLER Péter
1999 A kultúraközi kommunikációról. In Béres István – Horányi Özséb (szerk.): *Társadalmi Kommunkáció.* Budapest, Osiris Kiadó, 96–113.

ORBÁN Balázs
1991 A gyimesi szoros. In uő: *A Székelyföld leírása: történelmi, régészeti, természetrajzi s népismei szempontból.* Budapest, Helikon Kiadó, 76–85. [Budapest, Ráth Mór, 1868.]
POMOGÁTS Béla
2003 Az erdélyi identitás. *Erdélyi Utas* XIV. 1. sz.: 79.
POZSONY Ferenc
1998 Turizmus és népszokások. In Fejős Zoltán (szerk.): *A turizmus mint kulturális rendszer.* Budapest, Néprajzi Múzeum, 125–129.
PREZSMER Erzsébet
2003 Lakodalmi szokások. Kolozsvár, Babeş-Bólyai Tudományegyetem. (szakdolgozat, kézirat)
PUSZTAI Bertalan
2003 Megalkotott hagyományok és falusi turizmus. In uő (szerk.): *Megalkotott hagyományok és falusi turizmus. A pusztamérgesi eset.* Szeged, JATEPress SZTE Néprajzi Tanszék, 9–21.
RĂDULESCU-CODIN, Constantin
1910 *Legende, tradiţii şi amintiri istorice* [Legendák, hagyományok és a történelmi emlékezet]. /Din viaţa poporului român Vol. 10./ Bucureşti, Librăria Socec et Co.
ROŞOIU, Ion – ROŞOIU Maria
2008 Activitatea folcloristică a lui C. Rădulescu-Codin. [C. Rădulescu-Codin folklórkutatásai] In Bilibok-Bârsan, Petrică – Gabor, Ion (eds.): *Vatra satului cu tradiţiile, obiceiurile – valorificate in actul predării limbii române* [Falusi szokások és hagyományok – felhasználásuk a román nyelv tanítási gyakorlatában]. Bacău, Editura Egal, 54–59.
SARÁNY István
2002 A gyimesi tánctábor a helyi kultúráé. *Hargita Népe* XIV. 175 sz.: 1.
SHILS, Edward
1981 *Tradition.* Chicago, University of Chicago Press.
SISA József
2001 Az 1896-os ezredéves kiállítás és a magyar állam önreprezentációja. *Korunk* XII. 7. sz.: 46–50.
SPOTTS, Lydia
2008 The Csángó in Ghimeş-Faget: Boundary and Ethnic Definition in Transylvania (szakdolgozat – kézirat, Ball State University, Indiana). Forrás: http://cardinalscholar.bsu.edu/bitstream/handle/192674/1/S685_2008SpottsLydia.pdf (Letöltés: 2012. 05. 21.)
SZILÁGYI Eszter
2003 „Gyimes kevésbé devalvált vidék…" A gyimesi turizmus antropológiai megközelítése. In Fazekas Csaba (szerk.): A *Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kara tudományos diákköri közleményei 2. 2001–2002. évi dolgozatok.* Miskolc, Miskolci Egyetem, 127–296.
TURCAN, Nicolae
2011 Religion, Politics, and Literature in Bartolomeu Valeriu Anania's Work. *Journal for the Study of Religions and Ideologies* XXIX. No. 10 (Summer): 59–181.
URRY, John
2002 *The Tourist Gaze.* California, Sage Publications. [1990]
VANKÓNÉ Dudás Juli
1976 *Falum Galgamácsa.* Szentendre, Studia Comitatensia.

VASAS Samu
1993 *A kalotaszegi gyermek. A személyiségfejlődés néphagyományai Kalotaszegen.* Budapest, Kráter Kiadó.
VÁMSZER Géza
1940 A gyimesi csángók eredete, települési és gazdasági viszonyai. *Láthatár* VIII. 3. sz.: 73–79.
ZAHORÁN Csaba
2011 Visszatérés az egyházhoz. Avagy a Román Ortodox Egyház a székelyföldi magyar és román nemzetépítés diskurzusában 1989 után (Előadás a *Hazatérések: nemzeti integráció, önazonosság, identitáspolitika egység és különbség erőterében* című konferencián, a Politikatörténeti Intézet szervezésében Budapesten).

Takács György

„Görget az égbe, villámlik a fődön...”

A kígyó- és menyétmarásra használt csíkszéki ráolvasók eredetkérdéséhez

A népi gyógyászatban a kígyómarás orvosolása évszázados, átöröklődő gyógyászati tapasztalaton és hasonló régiségű ráolvasó gyakorlaton alapul. Népünknél, miután nálunk a mérges kígyók nem túl gyakoriak,[1] „a kígyómarás gyógyítását tekintve nem alakult ki egy egységes, hagyományos tapasztalatra támaszkodó parasztorvosi szemléletmód”,[2] a magyar folklór egészét tekintve az embert vagy állatot ért kígyómarás orvosolására szolgáló ráolvasók is meglehetősen ritkák. Kígyó megállítására használatos, igen rövid, Szeged vidékéről való népi szöveget ugyan már 1874-ből ismerünk,[3] egy, az emberben fészkelő kígyó és béka kiűzésére alkalmas 17. századi ráolvasást pedig 1915-ben tesz közzé Nyáry Albert,[4] kimondottan kígyómarás gyógyítására szolgáló ráolvasót azonban először – 1931-ben – Illyés Endre közöl Tiszabecsről,[5] majd 1936-ban Luby Margit idéz egy hasonló, rövidebb szöveget Fehérgyarmatról.[6] Fél évszázaddal később, a fentieken és féltucatnyi – Kallós Zoltán és Bosnyák Sándor gyűjtéseiből idézett – gyimesi és moldvai csángó ráolvasón kívül csupán egyetlen, igen rövid és töredékes, szárazbereki kígyómarásra használatos szöveg szerepel Pócs Éva *Magyar ráolvasások* című kétkötetes, összefoglaló munkájában is.[7] A *menyétmarás* ráolvasással való gyógyítására ugyanott egyetlen példát sem találni, a menyét alak-

[1] A Zemplén, Szatmár és Bereg, Zala, Somogy, Veszprém megye területén elterjedt, de Erdélyben is honos, általában nem halálos marású, *keresztes viperán* (Vipera berus), a gyenge mérgű *rákosi viperán*, másként *parlagi viperán* (Vipera ursinii rakosiensis), illetve annak közeli rokonán, a Jászvásár (Iaşi) környékén is előforduló *moldáv parlagi viperán* (Vipera ursinii moldavica) kívül a magyarság által lakott területen nem is igen beszélhetünk másról. A régi Csíkszék területén élő székelység és csángóság alapvetően háromféle kígyót ismer, ezek a *keresztes vipera*, a *rézsikló* (Coronella austriaca) és az *erdei sikló* (Zamenis longissimus).

[2] Erdész 1984, 42.

[3] Ferenczi 1874, 368.

[4] Nyáry 1915, 43.

[5] Illyés 1931, 143.

[6] Luby 1983, 41.

[7] Pócs 1985–1986, II. 558 (XVI.21.) A Szárazberekről, valamint a közeli Fehérgyarmatról és Tiszabecsről való ráolvasó egy mindhármukban hasonló formában előjövő, érthetetlen – romlott latinnak tűnő – szövegrészben („...eszterodi, ostoródi...teremora...alje...ameny”; „Terra esztem mera, eszterére, esztem, mera ergoe”; „Tére, tera, méra... Orsóvárul, orsóvára... Tiéd a menny”) egybe is cseng.

jával kapcsolatos szövegek mind az állatokat járó, esetenként megmaró kisragadozó fonással, illetve az újholdhoz küldésével való eltiltására vonatkozik.[8]

A népünknél másutt oly ritka, kígyómarás orvoslására használt ráolvasók ugyanakkor igen nagy számban, az állat alakját övező archaikus hit jó néhány elemével szorosan összefonódva jelentkeznek a magyarság keleti határszélén élő székelyek és csángók hagyományában. Ugyanott, kisebb számban, léteznek kifejezetten a menyét marta állatok gyógyítására szolgáló szövegek is, amelyeket előbbiektől nem egyszer tudatosan elkülönítve alkalmaznak, bár a két szövegállomány szoros kapcsolatban áll egymással. Egyes ráolvasókat mindkét célra használnak, esetenként egyazon szövegen belül csupán a kígyó és menyét szavak behelyettesítésével érik el a kívánt hatást. Előfordul, hogy ugyanazt a szöveget alkalmazzák az igen veszélyesnek tartott *kígyócsont*[9] okozta betegség orvosolására, mint a kígyómarásra. Hárompataki gyűjtéseim során olyan ráolvasókkal is találkoztam, amelyeket a kígyómaráson kívül a menyét- vagy gyíkmarta marhák gyógyítására tartanak hasznosnak, vagy olyan tehénre mondják, amelynek a varangyosbéka megszopta a tőgyét.[10]

Kígyó- és menyétmarásra használt – jól láthatóan román eredetű – csíkszentgyörgyi ráolvasót ismertet már 1943-ban a *Határőr* című lap.[11] Hasonló szöveget tesz közzé ugyanonnan – jó hatvan évvel később – Tánczos Vilmos.[12] Megegyező célra használatos ráolvasásokat közöl a gyimesi csángóktól Kallós Zoltán, Bosnyák Sándor, Salamon Anikó, Bakay Péter és Harangozó Imre,[13] az Úz mentéről Daczó Árpád Lukács és Magyar Zoltán,[14] a moldvai csángóság köréből pedig Diószegi Vilmos, Bosnyák

[8] Pócs 1985–1986, I. 108–110, 234 (V.10–15, XI.3.23.22. sz.) A ráolvasók balatonmellékiek, göcsejiek, moldvaiak, Jász-Nagykun-Szolnok, Pest, Somogy és Vas megyeiek. Megjegyzendő, hogy hasonló ráolvasások és menyétűző cselekedetek a moldvain kívül a gyimesi, hárompataki és Úz menti csángóság körében is elterjedtek (Bosnyák 1982, 81 [101. sz.]; Takács 2001, 374–375; 2004, 42–45, 186–187, 194–196; Magyar 2003, 642 [1332. sz.]; 2009, 441 [513–514. sz.]).

[9] Az alsó-baranyai, siklósi, karcsai hiedelmekben is előjövő *kígyócsont*ot a székelyek, a gyimesi, hárompataki csángók éppúgy ismerik, mint a moldvai csángómagyarok, vagy a románok (Erdész 1984, 47; Szőcs–Szőcs 2008, 219; Takács 2001, 475–477; Hegedűs 1952, 325; Diószegi 1960, 92; Erdész 1984, 46–47; Halász 2005, 272–274 [1159–1166. sz.]); Pamfile 1911, 52; Candrea 1999, 251).

[10] Takács 2001, 462–463, 464–465. Hárompatakon Kostelek, Gyepece és Magyarcsügés csángó telepeit értem.

[11] Salamon 1943, 10: „Ice, ice, etice moskotáré nyivasztulyka / sárpékum; unfla zefic[e] leákum, kató leákum!" A szövegben feltűnnek a fonetikusan átírt, román eredetű *moskotáré* (*muşcătură* 'harapás, marás'), *nyivasztulyka* (*nevăstuică* 'menyét'), *sárpékum* (*şarpe* 'kígyó'), *unfla* (*umflătură* 'daganat, duzzanat'), *leákum* (*leac* 'orvosság, gyógyír') kifejezések. Hozzávetőleges fordítása: „Ice, ice, etice menyét / és kígyómarás; a daganat gyógyuljon meg." Az „ice, ice etice" és hasonló szövegkezdetek feltételezhető jelentéséről később olvashatunk.

[12] Tánczos 2006, 149.

[13] Kallós 1966, 155; Bosnyák 1982, 122, 123 (425, 427. sz.); Salamon 1987, 197–198; Bakay–Harangozó 2007, 102–103.

[14] Daczó 2003, 280; Magyar 2009, 440–441 (511–514. sz.).

Sándor és Halász Péter.[15] Jómagam 2001-ben tettem közzé gyimesi, hárompataki és Úz menti, kígyó- és menyétmarásra való ráolvasókat,[16] azóta harmincnál is több – közötte néhány töredékes – ilyen céllal használt szöveget rögzítettem a régi Csíkszék területén.[17]

Jól látható, mennyivel gyakoribbak ebben a keleti térségben a kígyó- és menyétmarásra való ráolvasók, mint népünk körében másutt.[18] A kígyómarás elleni ráolvasók aránya a szövegkorpuszon belül, népünk egészénél, amint láthattuk, legfeljebb ezrelékben mérhető, a székelyek és csángók e célra használt gyógyító szövegeinek más vidékeinken nincsenek párhuzamai, menyétmarásra való ráolvasást pedig máshonnan – legjobb tudomásom szerint – egyáltalán nem ismerünk.[19] A töprengésre késztető aránytalanság, amely a keleti határvidéken élő székely és csángó népcsoportok, valamint a Kárpát-medence tőlük nyugatabbra lévő magyarsága között e tekintetben fennáll, aligha magyarázható belső okokkal. Megfontolandónak tűnik tehát az az – egyes szerzők által már megfogalmazott[20] – elgondolás, mely szerint a különös „szövegbőség" oka és forrása talán a csíki, gyimesi vidékre jelentősebb számban a 18. századtól beköltözött románság hagyományos ráolvasó gyakorlatában keresendő.

Az első pillantásra talán meghökkentő felvetés ellenőrzéséhez a nyomtatásban megjelent, valamint a saját magam gyűjtötte – publikált és kéziratban lévő – kígyó- és menyétmarásra használt székely–csángó ráolvasókat kiegészítettem a Kallós Zoltán két régi, kéziratos anyagában,[21] valamint a Birkás-Frendl Kata Úz menti, kéziratban lévő gyűjteséiben található, hasonló célú ráolvasásokkal,[22] s ezt a jókora mintavétellel kialakított szövegállományt – mint egyfajta ideiglenes, később bővíthető adattárat[23]

[15] Diószegi 1960, 92–93; Bosnyák 1980, 171–172 (1410, 1413. sz.); Halász 2005, 274–275 (1167–1168. sz.)

[16] Takács 2001, 462–494.

[17] A szövegek gyűjtőhelyei: Csíkcsekefalva, Csíkszentgyörgy, Csíkszentmárton, Menaság, Lóvész; Áldomás, Boros-pataka, Budáka-oldal, Görbe-pataka, Jávárdi-pataka, Komját, Nyíresalja, Tarhavas-pataka; Csinód, Egerszék. Láthatjuk, felcsíki szövegeket – pedig nyilván vannak – nem volt módom vizsgálni.

[18] Ha a magam – székelyek és csángók körében végzett – gyűjteséiből indulok ki, azt mondhatom, ezek a szövegek náluk a ráolvasókon belüli arány tekintetében a szemverésre (35–40 %) és a „nagy üdőre" (15–17 %) használatos „olvasások" után következnek, nagyjából 10%-os arányukkal jócskán megelőzve például a Szent Antal tüzére való (kb. 4%), vagy éppen az önöntő (2,5–3%) ráolvasásokat.

[19] Belső-Erdélyből igen kevés szórványadattal rendelkezünk, így azokat nem vontam be vizsgálódásom körébe.

[20] Takács 2001, 461, 472, 487; Bakay–Harangozó 2007, 102.

[21] EA 5540, 35–39, Kallós Zoltán gyűjtése, 1959; EA 5606, 35, Kallós Zoltán gyűjtése, 1962. A két kéziratban összesen hat, kígyómarásra való ráolvasó található.

[22] A Birkás-Frendl Kata által vizsgálatra átengedett, 2005–2006-ban rögzített ráolvasók között tizenöt (tizenegy csinódi, négy egerszéki) kígyó- és menyétmarás gyógyítására használatos szöveg található. Egyikük Grynaeus Tamás csinódi gyűjteséből való. Közülük három az általam rögzítettek között is előjön, ezért veszek számításba csak tizenkettőt. Ezúton is köszönöm a segítséget!

[23] Tudomásom van Tánczos Vilmos 1980-tól folytatott csíkmenasági és pottyondi gyűjteséről, aminek

– megvizsgálva, a következőket tapasztaltam. Az említett forrásokban összesen kilencvenegy ráolvasó található. Ebből tizenötöt Csíkban, harminchatot Gyimesben, huszonhármat az Úz menti, tizenkettőt a hárompataki csángó telepeken, ötöt pedig a moldvai csángómagyarság körében rögzítettek. A csíki szövegek közül egy Úz menti (Csinód), kettő gyimesi eredetű (Gyimesfelsőlok, Komját- és Ugra-pataka), egyet a lóvészi románság körében rögzítettem. A harminchat gyimesi ráolvasó többsége – húsz szöveg – Gyimesfelsőlokról, tíz (tizenkettő) Gyimesközéplokról,[24] négy pedig Gyimesbükkről származik. A kirívó felsőloki túlsúly nyilván nem a ráolvasók – Moldva felé haladván fokozatosan csökkenő – elterjedtségéből, hanem a gyűjtések egyenetlen voltából származhat. Az Úz völgyéből a vizsgált szövegállományban ugyan összesen harminchárom ráolvasó lelhető fel, bizonyos változatokat azonban több gyűjtő is rögzített, ezért számolok csupán huszonhárom szöveggel.[25] A hárompataki csángó falvakból (Kostelek, Gyepece, Magyarcsügés) tizenkét szöveget ismerünk.[26] A moldvai csángómagyarság hagyományából – a vizsgált forrásokban – öt kígyómarásra használatos szöveget találtam.[27]

Utóbbiak között egy visszaszámláló,[28] valamint egy szövege alapján eredetileg minden bizonnyal román – és inkább hályogra való – magyar nyelvű szöveg mellett, amely a „kilenc fekete ökörrel" megtalálkozó „szíp Szűz Mária" gyógyító alakját

során harminchét ráolvasást is rögzített (Tánczos 1991, 719), amelyek között lehetett néhány kígyó- és menyétmarásra használatos is. Egyet a gyűjtő szíves levélbeni közléséből ismerek, annak egyes részeit dolgozatomban fel is használtam. Ezúton is köszönöm a segítséget! Szerepelhetnek továbbá ilyen szövegek Balázs Lajos csíkszentdomokosi, Gagyi József alcsíki gyűjtéseiben, valamint a Pócs Éva vezette kutatócsoportok felcsíki (karcfalvi, jenőfalvi) és gyimesi adattárában. Ezzel együtt úgy gondolom, a vizsgált kilencvenegy szöveg a régi Csíkszék területén felgyűjtött összes – közölt és eleddig közöletlen –, kígyó- és menyétmarásra használatos ráolvasónak több mint a felét, talán a háromnegyed részét is kiteszi, vagyis olyan nagy, reprezentatív mintavételnek számít, amelynek alapján helyes következtetésekre lehet jutni.

[24] Salamon Anikó könyvében két szövegről, megfelelő adatok hiányában, nem dönthető el egyértelműen, hol is gyűjtötte őket, minden bizonnyal a középloki Hidegségen (Salamon 1987, 197–198).

[25] Pl. Takács 2001, 469–470, 487–488, 493; Daczó 2003, 280; Magyar 2009, 325, 327 (511, 513. sz.). A Birkás-Frendl Kata és a jómagam által gyűjtött szövegek közül is megegyezik három, előbbiek között egy később Magyar Zoltán által is felgyűjtött és közölt szöveg (Magyar 2009, 327–328 /514. sz./) ugyancsak szerepel. Az Úz menti csángó telepek 20. század elejétől induló településtörténete (Bárth 2004, 5–142, 277–364.), valamint a szövegeket kísérő vallomások ismeretében nyilvánvaló, hogy ezek a ráolvasók bízvást besorolhatóak lennének a gyimesiek közé.

[26] Takács 2001, 462–490. Mások hasonló gyűjteséről nincs tudomásom.

[27] Úgy tűnik, a moldvai változatokra nézvést később alaposabban fel kell tárni a forrásokat, főként azért, mert a csíki, gyimesi szövegek többsége – amint látni fogjuk – feltehetőleg éppen moldvai eredetű.

[28] Bosnyák 1980, 171 (1410. sz.). Visszaszámláló ráolvasókat a románság is használ hasonló célra (Gorovei 1931, 163–165; Lupaşcu 1890, 23; ŞEZ. XI. 64.). A visszaszámláló ráolvasók múltjáról és európai elterjedtségéről lásd Gunda 1989, 85–99.

idézi,[29] három román ráolvasó[30] szerepel. Az évszázadok óta román nyelvi közegben is létező moldvai csángóknál mindez egyáltalán nem furcsa, annál különösebb, hogy a mindmáig zárt nyelvi közösséget alkotó csíki székelység körében gyűjtött kígyó- és menyétmarásra használatos ráolvasókból mindössze egyetlen – egy csinódi eredetű, Újtusnádon rögzített – szöveg hangzott el magyarul,[31] egy lóvészi „deszkentálás" pedig románul[32]. A többit – tizenhárom ráolvasót, vagyis az összes csíki változat 86,6%-át – valamiféle furcsa, halandzsa-, vagy inkább mondóka-szerű varázsszövegként használják a kígyó-, ritkán a menyétmarás, néha mindkettő gyógyítására.[33] Mindez – bár népünk körében másutt (igaz, közel sem ilyen arányban) ugyancsak ismeretesek értelmetlen ráolvasó szövegek, illetve amulettek[34] – már önmagában is különös. Még furcsább azonban, hogy tapasztalatom szerint ezeket az érezhetően romlott, töredezett, magyarul tökéletesen érthetetlen szóhalmazokat, – amelyek mégis szemmel láthatólag egymástól jól elkülönülő csoportokba rendeződnek, egyes elemeikben szinte mindig, néha azonban teljes egészükben is értelmezni lehet – románul. Minderre hamarosan jó néhány példát olvashatunk.

Úgy tűnik, hogy van ráció abban az elképzelésben, amely a székelyek és a csángók kígyó- és menyétmarásra használt ráolvasóinak a magyar folklórban szokatlan bőségét a románsággal való érintkezéssel magyarázza. Ennek legjobb próbája, értelemszerűen, az említett szövegekben használt, első pillantásra érthetetlen „madárnyelv"-nek tűnő, mondóka-szerűen ható idióma vizsgálata lehet. Kissé alaposabban átnézve a székelység és csángóság köréből származó kilencvenegy ráolvasót, a következő kép tárul elénk. A csíki változatok közül – amint láthattuk – egy (6,7%) magyarul, egy (6,7%) románul, tizenhárom (86,6%) pedig az említett furcsa, „madár-nyelven" hangzott el. Valamelyest – de nem alapvetően – más képet mutat a gyimesi ráolvasók csoportja, ahol tizennégy szöveget (38,9%) mondtak el magyarul, szemben négy románnal (11,1%) és tizennyolc értelmetlennek tűnő, mondóka-szerű variánssal (50%), utóbbiak tehát itt is többségben vannak. Lássunk most az említett ráolvasók közül egy-egy gyimesi magyar és román nyelvű, valamint egy mondóka-szerű változatot:

[29] Bosnyák 1980, 171–172 (1413. sz.).

[30] Diószegi 1960, 93; Halász 2005, 274–275 (1167–1168. sz.).

[31] Takács 2001, 468.

[32] Lóvész, saját gyűjtés. A *deszkentálás* a román *descânta* (tk. 'ráolvas, igéz, megbűvöl' – DEX 283) magyaros toldalékkal ellátott változata, jelentése: 'ráolvasás' (Márton 1972, 314–315; Márton–Péntek–Vöő 1977, 115–116, 167).

[33] A tizenöt vizsgált csíki szövegből tízet használnak kígyó-, egyet menyétmarás, négyet pedig mindkettő ellen.

[34] Pócs 1985–1986, II. 555–560.

Kígyó kibujik a fődböl,
Fődböl a fübe,
Füből a szőrbe,
Szőrből a bőrbe,
Bőrből a húsba,
Husból a csontba,
Csontból a csontrepedésbe,
Csontrepedésböl a piros vére kifolyásába,
A boldogságos Szüzmária ugy megvigasztalja,
Ahogy vót.[35]

A ieşit nespăstărăzit în iarbă,
Din iarbă în păr,
Din păr în piele,
Din piele în carne,
Din carne în os,
Din os să ramâie curată
Ca Maica preţe a lăsat.[36]

Tinerice szesze szurá, pópá, mentá.
Ezerice pisztirice
Járbá ícá sztemper din carne
Din osz din oszuszerát
Muját legát ka szfîntá
Mátka cseledák.[37]

Egy hasonló, egyéb részeiben általa „érthetetlen gajd"-nak nevezett,[38] görbe-pataki ráolvasó kapcsán a gyűjtő, Kallós Zoltán megjegyzi, hogy az abban szereplő „musketure" kifejezés románul értelmezhető, a *muşcătură* jelentése ugyanis 'harapás, marás'.[39] Arra, hogy ezeket a szövegeket alkalmasint az őket elmondók maguk sem

[35] Gyimesközéplok, Boros-pataka (saját gyűjtés).

[36] Gyimes, Áldomás (saját gyűjtés). A szöveg adatközlő általi fordítása: „Kijött őrizetlen a fübe, / Bement a füböl a szőrbe, / A szőrből a bőrbe, / A bőrből a húsba, / A húsból a csontba, / A csontból maradjon tisztán, / Ahogy a Szüzanya hagyta." A *nespăstărăzit* kifejezés 'őrizetlen'-t jelenthetne, feltehetőleg azonban egyszerű torzulásról, az általában a *kígyó*ra vonatkoztatott *pestriţ (pisteriţ, pistreţ, pistureţ)* félrehallásáról lehet szó. A ráolvasó utolsó sorában a hasonló szövegekben általában az „Amint a (Legtisztább) Szűzanya hagyja" („Ca Maica Precista lăsat") szerepel.

[37] Gyimesközéplok, Jávárdi-pataka (saját gyűjtés).

[38] A szöveg kezdete: „Tuningyér furgyél le tementul...". Látni fogjuk, ez a rész is értelmezhető.

[39] EA 5540, 38, Kallós Zoltán gyűjtése, 1959.

értik, jó például szolgálnak egy gyimesfelsőloki iskolás leánykának saját ráolvasójához fűzött szavai: „...ezt se tudom, mit teszen. Mindcsak nannyomtól tanultam. Ő se tudja." További fejtegetéseim előzeteseként alighanem érdemes mellékelni ez utóbbi ráolvasót és annak feltételezhető olvasatát.[40]

Láthatjuk majd, mi lehet a szöveg érthetetlenségének oka, most azonban vegyük sorra az Úz mentéről származó ráolvasókat, összesen – az említett „átfedések" miatt – huszonhárom változatot. Itt azt látjuk, hogy egyetlen magyar szövegre (4,34%) huszonkét mondóka-szerű ráolvasó (95,66%) jut.[41] A vizsgált ráolvasó-állományra ugyanakkor, az egyéni szövegalakítások ellenére, igaz az is, hogy az érthetetlennek tűnő, mondóka-szerű ráolvasások bizonyos részei – az alapvető hangzóváltozások, rotációk és egyebek minimális figyelembe vételével – éppúgy megegyezni látszanak egymással, mint a magyarul vagy románul elmondott variánsok párhuzamos szövegrészei. Ezek az egyezések a szövegállomány egészét jellemzik, segítségükkel a ráolvasók mondóka-szerű rétege, akár a szövegek értelmezésére tett bármiféle kísérlet nélkül is, néhány – egymástól jól elkülönülő – nagy csoportba sorolható.

A vizsgált utolsó szövegcsoport a hárompataki, ahol a tizenkét ráolvasóból[42] kettő (16,66%) hangzott el magyarul, hat (50%) románul, négy (33,33%) pedig ismét csak a mondóka-szerű variánsok közé sorolandó. Az egyik magyar nyelvű változatban szereplő *tarka gyica* kifejezés („Tarka gyica kijő a fődből...") arra utal, a szöveg eredetileg románul hangozhatott.[43] A román szövegek magas száma a falu népességének

[40] EA 5540, 39, Kallós Zoltán gyűjtése,1959. A szöveg lejegyzett változata: „Tümincsér szeszeszura, papamentu / ezeriszte pisztirisze setem pir. Dintyelen / kárnye, dintye kánye vósze, vósze / szeremujá kurát luminat, kászuntá / mákácseledák." Az érthetetlennek tűnő szöveg feltételezhető román olvasata: „Tună în cer, să răsună pe pământ, / Azeriță pistriță a ieşit în păr. / Din piele în carne, dintre carne osu, osu / să rămâie curat, luminat, ca Sfânta / Maica ce l-a dat." [Magyarul: „Dörög az égben, visszhangzik a földben, / Tarka kígyó kijött a szőrbe. / Bőrből a húsba, hús közül a csontba, a csont / maradjon fénylő, tiszta, mint / a Szűzanya adta."]

[41] Az Úz mentén előfordult, hogy a gyimesfelsőloki Boros-patakán született, Csinódon elhunyt Fikó Béla (1913–1998) ugyanazt a kígyómarás elleni ráolvasót, miután a szöveget nem értette, három alkalommal (1983, 1997, 1998) három különböző változatban mondta szalagra, amelyek egymástól nem egyes sorokban, hanem (feltételezve a pontos lejegyzést) a szöveget alkotó amorf szótöredékek „értelmezésében", és azok – ebből fakadó – tagolásában tértek el.

[42] Takács 2001, 462–490. A szövegek közül kilenc kosteleki, három pedig magyarcsügési.

[43] A *tarka gyica* eredetije egy, az idézettel talán azonos forrásból is származó, kosteleki ráolvasóban szereplő román *ghiță pistriță* ('tarka Gyuri', 'tarka Gyurka') lehet (Takács 2001, 464). A kifejezés feltehetőleg a Szent György gonoszjáró napjára utaló régi *tabunév*, a románok ugyanis – bizonyos időszakokban, így márciusban, kivált Szt. Elek napján (március 17) –, nehogy nyáron megmarja őket, tabunevekkel (pl. *gânganie* 'féreg', *curea* 'nadrágszíj', *Vasile* 'László') említik a kígyót (Marian 1898–1901, II. 199; Candrea 1999, 277–278). Maga a *ghiță* eredetileg talán nem is így hangzott, erre utalnak más, hasonló alakok (pl. *uiță, istiță, istriță, estriță, hèstriță, esdriță, lestriță, lișiță, leptiță, igliță, ediță, idiță, iudiță, dediță, ederiță, iederiță, jurjiță, veveriță, prepeliță, puichiță, ciuchiță, selivestiță, șulimendriță* stb.), amelyek közül csak egy-kettő bír értelemmel (Teodorescu 1885, 394–395; Marian 1886, 226, 227, 228; 1898–1901, II. 199; Lupaşcu 1890, 33. [No. 34, 35.];

származásán túl bizonyára elzártságának is köszönhető.[44] A hárompataki ráolvasók többségének valószínű eredete megállapítható, egyes szövegek a Gyimesekről (Sántatelek, Ciherek-pataka, Tarhavas-pataka), mások feltehetőleg Lóvészről, illetve Moldvából származnak.[45] Úgy tűnik, ami igencsak elgondolkodtató, hogy ahol a 18–19. században – történetileg igazoltan – román többségű, zártabb, kis görög katolikus közösségek jöttek létre, mint az említett gyimesi Sántatelek, Ciherek- és Tarhavas-pataka, a csíki Lóvész, vagy a hárompataki csángó falvak, ott nagyobb a román és kisebb a mondóka-szerű szövegek aránya. Minderről, kissé részletesebben, később olvashatunk.

Összességében tehát elmondható, hogy a csíki székelyek, valamint gyimesi, Úz menti, hárompataki és moldvai csángók kígyó- és menyétmarásra használt ráolvasóinak vizsgált – reprezentatív mintavétellel kiválasztott – csoportjában szereplő kilencvenegy szövegből mindössze húsz (21,9%) hangzott el magyarul,[46] tizennégy (15,4%) románul, a változatok többsége, ötvenhét (62,7%) ráolvasó szöveg pedig a már többször említett, titokzatos, mondóka-szerű, érthetetlennek tűnő szövegállományhoz tartozik. Láthattuk ugyanakkor, ezek egyes elemei,[47] bizonyos szavai, szövegrészei értelmezhetőek románul.[48]

Említettem, hogy a vizsgált ráolvasók néhány nagyobb, egymástól elkülönülő csoportba tartoznak, s hogy ennek belátásához nem elengedhetetlenül szükséges a szövegek jelentésével tisztában lenni. Lássunk most erre néhány példát. Elsőként nézzük meg kissé alaposabban a ráolvasóknak azt a csoportját – nevezzük I. csoport-

ŞEZ. I. 118, 200; II. 89, 164; III. 118; VII. 19; XIII. 12; XIV. 119; XVI. 59; XIX. 152; XXIV. 73; Voronca 1903, 843–855; Grigoriu-Rigo 1907, II. 14; Hodoş 1912, 71; Bîrlea 1968, II. 366, 367, 397, 398; Păsculescu 1910, 148; Candrea–Densusianu–Sperantia 1906–1908, I. 503; Tocilescu 1900, I. 594; Tocilescu–Ţapu 1981, III. 300–303; Candrea 1999, 339). Ezek a jobbára érthetetlen szóalakok részben egyházi, görög és szláv tradícióra nyúlnak vissza, amely írásban is terjedt. Egy *Biblosz hiera epikaloumené Monasz é Ogdoé Mouszeósz* (Monasznak nevezett Szent Könyv avagy Mózes Nyolcadik Könyve) című görög iratban két, kígyó elleni ráolvasóban is szerepel a *sztéthi* ('megállj') felszólítás, talán ebből lett az *istiţă*, abból pedig a többi, idézett alak (Candrea 1999, 339–340). Mások szerint a *iediţă* kifejezés a görög *endü(n)ó*-ból ('betakar, felöltöztet') ered, s a kígyó pikkelyes bőrére utal (Teodorescu 1885, 395).

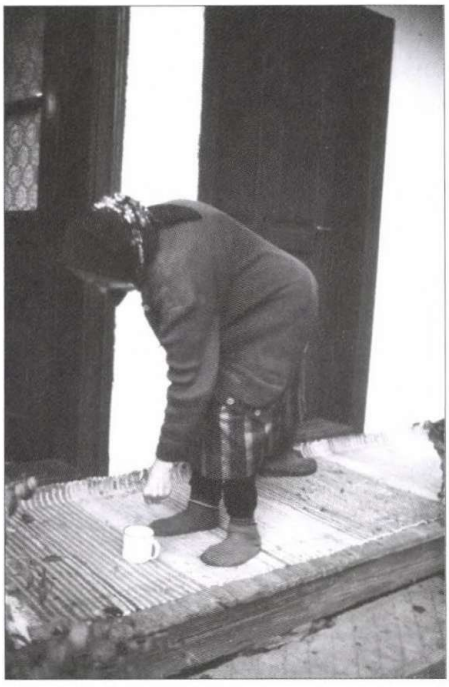
[44] A hárompataki csángó falvakban, különösen az első, 18. század végi, 19. század eleji telepesek között talán nagyobb arányban találhatunk román eredetűeket, mint a Gyimeseken. Az első kosteleki családok három-négy nemzedéke volt kénytelen iskola, templom és pap nélkül élni (Ilyés 1998b, 294–295; Szőcs 1998, 92; 1999, 126–127; Takács 2001, 28–78).

[45] Takács 2001, 472–473, 485, 489–490: Gyimesekről; 475–476, 477–478: Lóvészről; 478–479: Moldvából.

[46] A tizennégy magyar nyelvű gyimesi szövegből kilenc Kallós Zoltán gyűjtéséből való (EA 5540, 35–37, Kallós Zoltán gyűjtése, 1959; EA 5606, 35, Kallós Zoltán gyűjtése, 1962; Kallós 1966, 155), aki az említetteken kívül két mondóka-szerű szöveget közöl (EA 5606, 38–39, Kallós Zoltán gyűjtése, 1962).

[47] EA 5540, 38, Kallós Zoltán gyűjtése, 1959.

[48] Takács 2001, 471–472, 486, 487, 490–492.









„Maradjon tisztán, / Ahogy a Szüzanya hagyta." Olvasás kígyómarás gyógyítására. Áldomás-pataka, Gyimesbükk, Takács György felvétele

nak –, amely a románul *tună în cer* ('dörög az égben') formában feltételezhető sorral kezdődik, aminek *tine undzse, tumicse, tunendzsér* változataival már találkozhattunk. Néhol jól láthatóan, másutt inkább csak sejthetően hasonló kezdősorral induló, mondóka-szerű szöveget Csíkban egyet, a Gyimeseken tizenkettőt, az Úz mentén hetet, összesen tehát húszat találunk a vizsgált kilencvenegy ráolvasó között. A fonetikus változatok (ötvenhét szöveg) tekintetében tehát a szövegállomány 35%-a tartozik a ráolvasók első csoportjához (I.), amely a *mennydörgés* – amint látni fogjuk, határozott mitikus képzeteket is keltő – természeti képével kezdődik. Igaz, ezt néhány – különösen egzotikus – gyimesi variáns esetében (pl. „uncse fucse", „júne csa", „tungyé")[49] nem könnyű belátni. Lábjegyzetben a további változatokat is közlöm.[50]

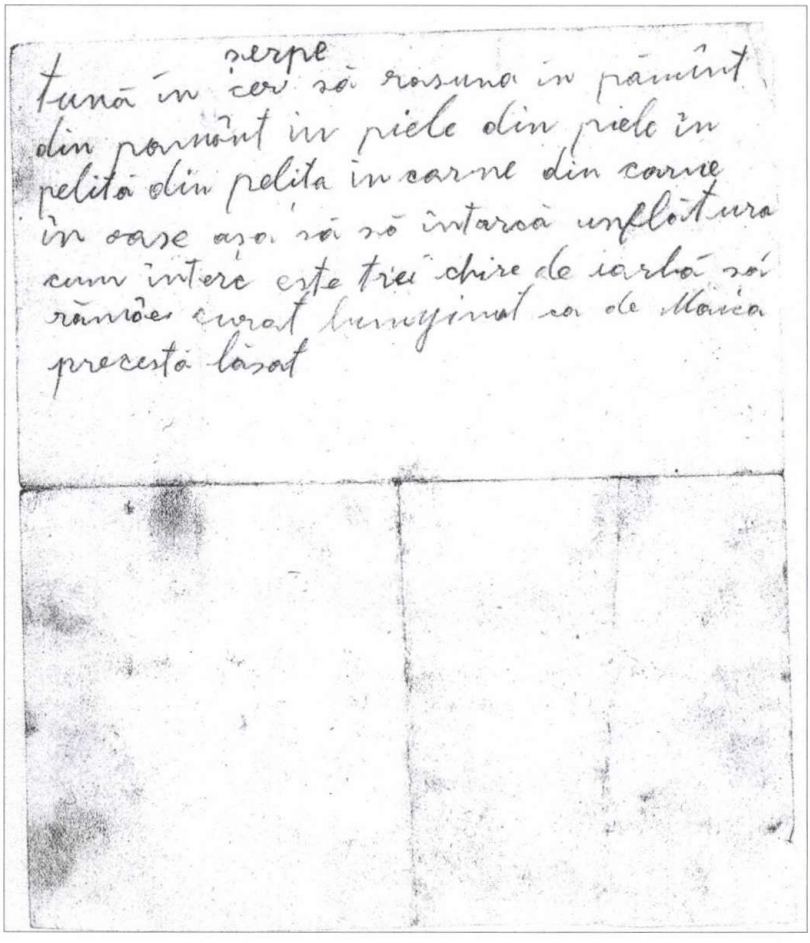
Az egyező kezdősorú variánsok két nagyobb alcsoportra oszlanak. Az egyikbe (I.A) azok a szövegek sorolhatóak, amelyekben a *mennydörgés*t annak evilági *visszhangja* követi (pl. „szeszeszura"; „szesze szure"; „szesze szurá", rom. *[să] răsună* '[hogy] visszhangzik'), a másikban (I.B) az égiháború hatásaként *villámlik* (pl. „furdzse"; „furgyél le"; „furdzsele", rom. *fulgeră* 'villámlik') a földön, a mennykő belevág a földbe. Előbbibe mindössze négy gyimesi,[51] utóbbiba egy csíki, nyolc gyimesi és hét Úz menti szöveg,[52] összesen tehát tizenhat ráolvasó tartozik.

[49] Bosnyák 1982, 122–123 (425. sz.); Bakay–Harangozó 2007, 102; Takács 2001, 471.

[50] Csík: „Tune incse..." (Csíkszentmiklós, saját gyűjtés); Gyimes: „Tuningyér..."; „Tümincsér..." (EA 5540, 38, 39, Kallós Zoltán gyűjtése 1959); „Tunen csér..." (Bosnyák 1982, 123 /427. sz./); „Tinecser..."; „Tunecser..." (Salamon 1987, 197–198); „Tunendzsér..." (Takács 2001, 490–491); „Tunencse..."; „Tinerice ..."; „Tun incse..." (Gyimesközéplok, Fő út és Jávárdi-pataka [kéziratos]; Gyimesfelsőlok, Komját, saját gyűjtés); Úz mente: „Tine undzse..." (Takács 2001, 487); „Tumicse..."; „Tunicse..." (Takács 2001, 487–488; Daczó 2003, 280; Magyar 2009, 440 /511. sz./); „Tune indzsele..." (Magyar 2009, 440 /512. sz./); „Tulincséj..."; „Tine undzse..."; „Tulincsij..."; „Tine unre..." (Csinód, Egerszék, Birkás-Frendl Kata gyűjtése); „Tune indzse..."; „Tunincsí..." (Csinód, Egerszék, saját gyűjtés).

[51] „Tümincsér szeszeszura, papamentu..." (EA 5540, 39, Kallós Zoltán gyűjtése, 1959); „Tunen csér, / szesze szure, / pope minte..." (Bosnyák 1982, 208 /427. sz./); „Tinecser szeszeszura popa mentu..." (Salamon 1987, 197); „Tinerice szesze szurá, pópá / mentá..." (Gyimesközéplok, Jávárdi-pataka, saját gyűjtés).

[52] Csík: „Tune incse furdzse pepement..." (Csíkszentmiklós, saját gyűjtés. A szöveg Úz menti eredetű); Gyimes: „Tuningyér furgyél le te- / mentul..." (EA 5540, 38, Kallós Zoltán gyűjtése, 1959); „Uncse fucse, / do pumi lu..." (Bosnyák 1982, 208 /425. sz./); „Tunecser fungenepement..." (Salamon 1987, 198); „Júne csa funvere pomunt..." (Bakay – Harangozó 2007, 102); „tungyé máscás... furele pámünt..."; „...Kurte lupement..."; „Tunendzséri... / Furdzselipument..." (Takács 2001, 471, 488, 490–491); „Tunencse, fundzseráte, pemente..."; „Tun incse furmele pepementu..." (Gyimesközéplok, Fő út; Gyimesfelsőlok, Komját, saját gyűjtés); Úz mente: „Tine undzse furdzsele, / Pepemünt..." (Takács 2001, 487); „Tumicse fonvere..."; „Tunicse fonvere..."; „Tumicse, honvere..." (Takács 2001, 487–488; Daczó 2003, 280; Magyar 2009, 440 /511. sz./); „Tune indzsele fundzsele pepement..." (Magyar 2009, 440 /511. sz./); „Tine unre furgyele pepement..." (Egerszék, Birkás-Frendl Kata gyűjtése); „Tune indzse furdzsele / pepement..."; „Tunincsi... / Furcse a lipament..."; „Tunincsi... / Furcse alipament..." (Csinód, Egerszék, saját gyűjtés).



„Görget az égbe, zúg a fődbe...". Az I.A szövegcsoporthoz tartozó ráolvasó kéziratos formája a gyimesbükki Budáka-oldalból. Saját gyűjtés (vö. Takács 2001, 465–466.)

A kéziratoson olvasható szöveg helyesen:

Tună în cer,
Să răsună în pământ.
Din pământ în piele,
Din piele în pieliță,
Din pieliță în carne,
Din carne în oase.
Aşa să se întoarcă umflătura
Cum întorc este trei fire de iarbă.
Să rămâie curat, luminat
Ca de Maica precista lăsat.

A ráolvasót magnetofonra is mondó Kulcsár Mária saját fordítása:

Görget az égbe,
Zúg a fődbe,
A fődből a zugás belémenyen a bőrbe,
Bőrből a hártyikába,
Hártyikából a husba,
Husból a csontokba.
Ugy megtérjen onnat,
Ahogy siriti visszafelé az ember a füszálkákat,
Hogy maradjon tisztára,
Ahogy az anyja szülte a világra.

Pontosabb fordítása:

Dörög az ég,
Visszhangzik a földön,
A földről a bőrbe,
A bőrből a hártyába,
A hártyából a húsba,
A húsból a csontba.
Úgy húzódjon vissza a duzzanat,
Ahogy én ezt a három szál füvet visszaforgatom.
Maradjon tiszta és fényes,
Ahogy a Szűzanya adta.

Ez a kígyómarás elleni szövegtípus elterjedt a románság körében is,[53] a „Sus tună, jos resună..." („Fenn zúg, lenn visszhangzik...") kezdősorok a találós kérdések között ugyancsak fellelhetőek, ott a *templom*ra (rom. *biserică*) vonatkoznak.[54]

A második alcsoportba (I.B) tartozó tizenhat szöveg közül négy változat „mennydörgéses" kezdősorát a földet érő villámcsapás képét tartalmazó szövegrész nem közvetlenül követi, közéjük néhány jellegzetes, azonosnak tűnő, ám nehezen megfejthető sor ékelődik.[55] Igaz, ezekből is érthető – első ránézésre is – egy-egy szó, kifejezés, így

[53] Így például „Tună 'n cer / Tună pe pămînt..." [„Mennydörgés az égben / Mennykő a földben..." (Tocilescu, I. 594; vö. Tocilescu–Ţapu, III. 300); „Susŭ tunã, / josŭ fulgerã..." [„Odafenn dörög, / alant villámlik..."] (Teodorescu 1885, 395); „Sus în ceriŭ tunã / pe pămînt fulgerã..." [„Fenn, az égben dörög, / a földön villámlik..."] (ŞEZ. I. 118); „Sus tunã, / jos fulgerã..." [„Fenn dörög, / lenn villámlik..."] (Gorovei 1931, 396).

[54] ŞEZ. I. 30 (56–57. sz.).

[55] „tungyé máscás / pecsi dorolán pocso- / lán jégendate jégedáge / furele pámünt..." (Takács 2001,

egy kéziratosban szereplő „máscás pecsi", amely élőszóban „mászkászpecsi", „Májká szprecs", „Májkász precs" változatokban jött elő. Különösen az utolsó kettőből nyilvánvaló, hogy a romlott forma eredetije a román *Maica Precista* ('Legtisztább Szűz'), vagyis *Szűz Mária*, aki a román néphitben is az egyik legfontosabb – ha ugyan nem a legfőbb – gyógyító személy, amint az egyes csíkszéki román ráolvasókból is kiviláglik.[56]

Erre utal mindkét fentebb idézett csoportban (I.A, B) – valamint a székely és csángó, kígyó- és menyétmarásra való ráolvasók más, később tárgyalandó, típusaiban is – jó néhány záróformula. Így: „vósze szeremuját kurát luminat, kászuntá mákácseledák"; „vószen szere muját, / gurát, / lumnenát, / fumtá májká / cseludá"; „voszuszere kurát ka szinta makacele dát"; „oszuszerát / muját legát ka szfîntá / mátka cseledák" („osu să rămâie curat, luminat, ca Sfânta Maica ce l-a dat", azaz „a csont maradjon tiszta, fénylő, mint a Szent Szűz adta").[57] Ide tartoznak még a „szere / munye szerkútat / májkiz precs..."; „Szaramija szerkuláta / Májküsz pere cserábcse..."; „Szaramije szerkuláta, / Máj kisperecs rágcse..."; „Szereminye szerkulátám / Maj kiszere srábcse..." („Să rămâie cel curat, / Maica Precista..", azaz „Maradjon olyan tiszta, / [amint] a legtisztább Szűz [adta]"); „szeremnje cápe csecurát" („să rămâie cap cel curat", azaz „maradjon a feje [olyan] tiszta") változatok is.[58] Néhány további példa: „Szfünta majka csinodátö"; „Funká májká csinodát" („Sfânta Maica cine-o dat", azaz „Kit a Szent Szűz adott");[59] „Kariszto luminata / Majká tyine da." („Hristos luminat / [Şi] Maica cine[-a] dat", vagyis „[Amint] a felséges Krisztus / [És] a Szűzanya ad[ott]")[60]. Ugyanezek a fordulatok jellemzik a vidék magyarul és románul elmondott, kígyó- és menyétmarásra használatos szövegeinek záróformuláit is.[61] Utóbbiakat – amint láthatjuk – érdemes

471); „Tunendzsér mászkászpecsi / Dorolán pocsolán / Jégendáte jégendáge / Furdzselipument..." (Takács 2001, 490–491); „Tunincsi / Májká szprecs / Zsuvi prepelics / Doroló precselát / Furcse a lipament..." (Csinód, saját gyűjtés); „Tunincsí / Majkász precs / Zsuzsi prepelícs / Doroló precselát / Furcse alipament..." (Egerszék, saját gyűjtés). Egy, a földbe csapó villám képét („Furdzseli pemetuja" – Gyimesfelsőlok, Nyíresalja, saját gyűjtés) ugyancsak tartalmazó, töredékes változattal, amely egyik idézett ráolvasónkból (Takács 2001, 490–491) közvetlenül ered, nem foglalkozom.

56 A betegnek újra tisztává, fénylővé – az isteni erőktől telítetté – kell válnia, „amint a Legtisztább Szűzanya hagyta" [„ca de Maica Preceasta lăsată"], „amint a Szűzanya és Isten adta" [„ca de la Maica şi la Dumnezeu lăsat"], „amint Isten hagyta, és az Úr Anyja létrehozta" [„ca de la Dumnezeu lăsată, şi de la Maica Domnului luată"], „ahogy a legtisztább Szűz által adatott és kinyilváníttatott" [„ca de Maica precestă date şi arătate"], mondják a gyimesi és csíki, román nyelvű ráolvasók. Az idézett szövegrészek saját gyűjtéseimből valók.

57 EA 5540, 39, Kallós Zoltán gyűjtése, 1959; Bosnyák 1982, 208 (427. sz.); Salamon 1987, 197; Gyimesközéplok, Jávárdi-pataka, saját gyűjtés.

58 Bakay–Harangozó 2007, 102; Takács 2001, 487–488; Daczó 2003, 280; Magyar 2009. 440 (511. sz.); Gyimesfelsőlok, Ugra-pataka (kéziratos), saját gyűjtés.

59 Takács 2001, 488–489; Gyimesfelsőlok, Görbe-pataka, saját gyűjtés.

60 Takács 2001, 489–490.

61 Takács 2001, 464–473; Magyar 2009, 440 (511. sz.); valamint „A boldogságos Szüzmária ugy megvigasztalja, / Ahogy vót." (Gyimesközéplok, Boros-pataka, saját gyűjtés); „Să rămâie curat, luminat, / Ca de Maica Precesta lăsat." [„Maradjon tiszta, fénylő, / Amint a Legtisztább Szűz

összevetni a mondóka-szerű szövegek megfelelő részeivel. A *Maica Precista*, illetve a *Sfânta Maica* kifejezések előfordulása önmagában is elegendő lehetne ahhoz, hogy a szövegek román eredetét feltételezzük.

Mindkét fenti szövegcsoportnak (I.A, B) élnek a vidéken magyar nyelvű változatai is. Az elsőként említett csoportnak (I.A) – amelybe eddig összesen négy gyimesi, mondóka-szerű szöveg tartozott –, Kallós Zoltán közli egy hidegségi, magyar nyelvű változatát,[62] a másiknak (I.B) – a források említett körében – négy újabb, magyarul elmondott variánsát találhatjuk az eddigi tizenhat, jobbára érthetetlen szöveghez. Mindegyikük a felsőloki Ugra-patakáról való. Egyet Kallós Zoltán közölt,[63] a másik három változat[64] egymással az eddigieknél is szorosabb, talán genetikus kapcsolatban is áll, kettőben még a gyógyítandó tehén neve (Bimbó) is megegyezik. Mindkét csoportnak vannak románul elmondott, előbbinek (I.A) – amint már láthattuk – román nyelvű, kissé romlott, kéziratos változatai is.[65]

Láthatjuk, ezek a ráolvasók – részben ugyan a lejegyzés hatására – már megindultak a töredékes, romlott, idővel érthetetlenné váló szövegvariánsokhoz vezető úton. A kéziratos változatok esetében az érthetetlenség vagy a nehezen érthetőség mögött gyakran sejlik fel a viszonylagos írástudatlanság, vagy a nem anyanyelvi iskolázottság kérdése, ami nyilván azt is jelenti, hogy egyes „romlott"-nak mondható *írott* változatok mögött esetenként – teljesen vagy viszonylagosan – ép szövegek rejtőzhettek az *oralitás*ban, s ez a magyar és a román változatokra egyaránt igaz.

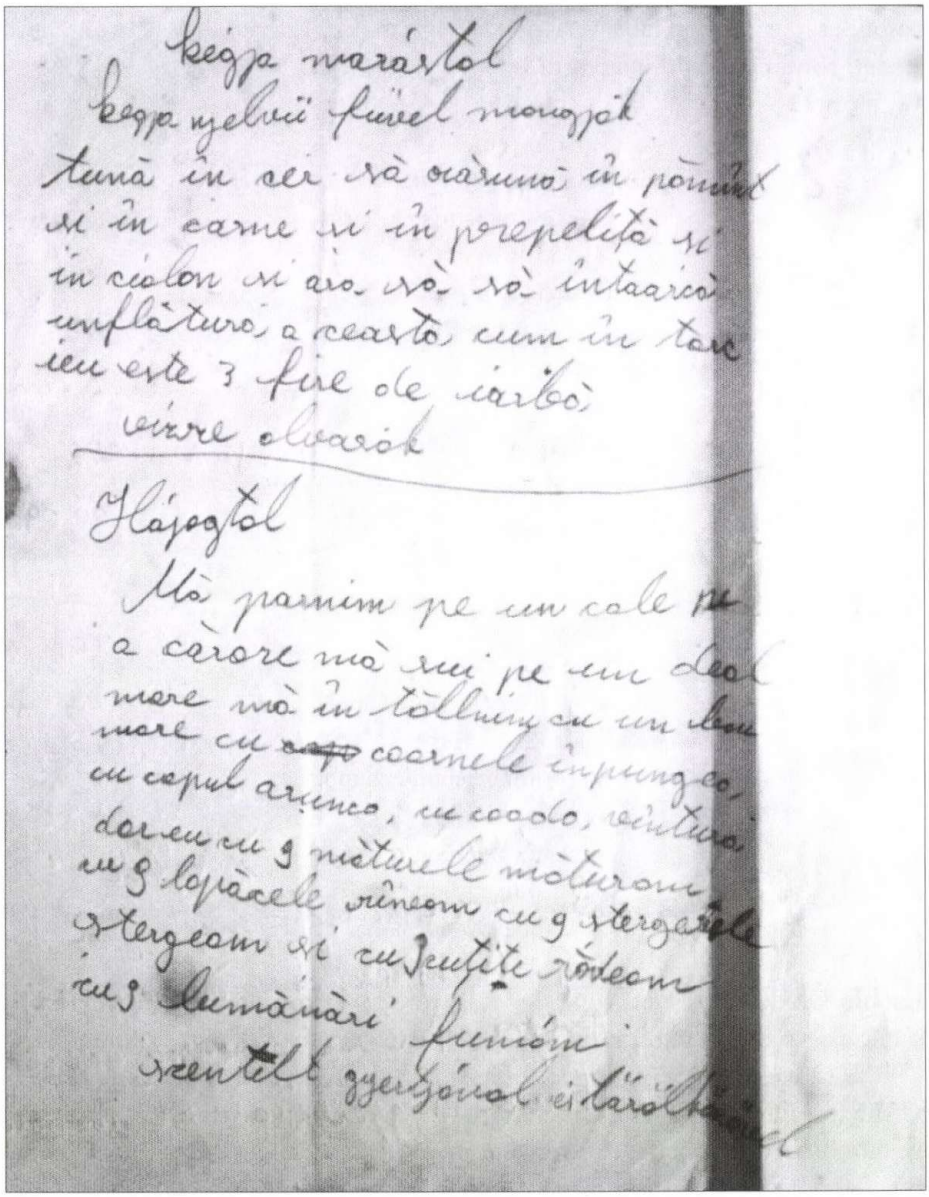
hagyta."] (Gyimesbükk, Budáka-oldal, saját gyűjtés); „Iar osia să rămână curată, / Cum l-a lăsată Maica Domnului." [„A csont pedig tiszta maradjon, / Ahogy az Úr Anyja adta."] (Gyimesbükk, Tarhavas-pataka, saját gyűjtés); „Să rămână vaca, oaia respectivă, / Să rămâie curată, lămurată, / Ca de la Maica Domnului dată, / Şi de la Isus Hristos luată." [„Maradjon meg az a tehén, az a juh, / Legyen tiszta, világos, / Amint az Úr Anyja adta, / És Jézus Krisztus hagyta."] (Lóvész, saját gyűjtés).

62 Kallós 1966, 155: „Égbe görget, fődbe zúg. Kibúlt a tarka kégyó a fűbe..."

63 Kallós 1966, 155: „Görget az égen, vilámlik a fődön. Kégyó megmarta gyöngyös nevű tehenünknek a tőgyit..."

64 Takács 2001, 466–468, 471: „Görget az égbe, / Villámlik a fődre, / A kégyó megmarta a tehénnek a tőgyit a nyelvivel..."; „Megmarta a Bimbót a kigyó, / Megszurta a nyelvivel a tőgyit. / Görget az égbe, / Villámlik a fődbe..."; „Megmarta / a bibot a kégyo meg / szurt a nyelvivel / a tögyit görget az / égben vilámlik a / földben..."

65 A kéziratoson olvasható szöveg: „tună în cer să răsună în pământ / si în carne şi în prepeliţă şi / în ciolan şi asa să să întoarcă / umflatură a ceasta cum în torc / ieu este 3 fire de iarbă." Helyes románsággal: „Tună în cer, și răsună în pământ, / Și în carne și în prepeliță, / Și în ciolan, și așa să întoarcă / Umflătura aceasta, cum întorc / Eu este (aceste) trei fire de iarbă." Magyarul: „Dörög az égben, és visszhangzik a földön, / És a húsban és a bőrben, / És a csontban, és úgy forduljon meg / Ez a daganat, ahogy elfordítom / Én ezt a három fűszálat." (Gyimesbükk, Tarhavas-pataka; kéziratos, saját gyűjtés) A *prepeliță* ('fürj') szó bizonyára a *pieliță* ('bőr, hártya, bőrfelület') félrehallásából, elírásából fakadhat, bár egyes kígyómarás elleni román ráolvasókban valóban szerepel a *prepeliță pestriță* ('tarka fürj') (Tocilescu 1900, I. 594; Gorovei 1931, 397).



„...úgy forduljon meg / Ez a daganat, ahogy elfordítom / Én ezt a három fűszálat."
Az I.A ráolvasó-csoporthoz tartozó szöveg kéziratos változata a gyimesbükki Tarhavas-patakáról

A második szövegcsoport (I.B) variánsát a gyimesbükki Tarhavas-patakán rögzítettem, az eredeti románon kívül magyarul is:

Tună în cer,
Fulgeră-n pământ.
O ieșit un pistureț în iarbă,
Din iarbă în păr,
Din păr în piele,
Din piele în vână,
Din vână în carne,
Din carne în os,
Iar osia să rămână curată,
Cum l-a lăsată Maica Domnului.

Ugyanakkor, kissé pontatlanul, magyarra fordítva:

Görget az égbe,
Villámlik a födön.
Kibujik egy kégyo a füből,
Belébujik a szőrbe,
A szőrből belébujik az inba,
Az inból a husba,
A husból a verőbe.
S a verő maradjon tisztán,
Ugy, ahogy az édesanyja szülte.[66]

A hasonló kezdetű (pl. „Sus tună, jos fulgeră..." ~ „Fenn dörög, lenn villámlik..."; „Sus în ceriŭ tună / pe pământ fulgeră..." ~ „Fenn, az égben dörög, / a földön villámlik...")[67] és szövegű, a gonosz kígyó sötét, (más)világból (rom. *lumea neagră*) evilágra vezető útját is leíró ráolvasók a románságnál széles körben ismertek, sőt, ez alighanem a legelterjedtebb kígyómarás (helyenként menyétmarás) elleni szövegtípus,[68] amelyet

[66] Gyimesbükk, Tarhavas-pataka, saját gyűjtés. A szöveg pontos fordítása: „Dörög az égben, / Villámlik a földön. / Kibújt egy kígyó a fűbe, / Fűből szőrbe, / Szőrből bőrbe, / Bőrből érbe, / Érből húsba, / Húsból csontba, / A csont pedig maradjon tiszta, / Ahogyan a Szűzanya adta." A 'kígyó'-ként fordított *pistureț (pisteriț, pistreț)* kifejezés, amely a székelységnél is él (*pesztric, pisztric* 'tarka, pettyes' – Márton 1972, 466; Márton–Péntek–Vöő 1977, 304), a román *pestriț*-ből ('tarka, pettyes, foltos', átv. 'hamis, álnok') származik (DEX 785; Bakos 1991, 540).

[67] Teodorescu 1885, 395; ȘEZ. I. 118; Gorovei 1931, 396.

[68] Teodorescu 1885, 394–395; Marian 1886, 224, 226–228; 1898–1901, II. 199; Lupașcu 1890, 33. (No. 34–36); ȘEZ. I. 118, 124, 200; II. 89, 164, 212; III. 118; VII. 19; X. 113; XIV. 119; XVI. 59;

a legkülönbözőbb vidékeken gyűjtöttek össze.[69] Az emberi „fényes" világ (rom. *lumea albă*) romlására törő mérges kígyó ördögi alakja – a szövegekből úgy tűnik – szorosan összefügg a mennydörgés, a villámlás, a földbe csapó mennykő képéhez tapadó mitikus elgondolásokkal. Igy beágyazható nem csupán az ördögöket, gonosz sárkányokat villámaival kereső Szt. Illés próféta,[70] de – amint láthatjuk – azon az archaikus hiedelmek világába is, amelyek a hét vagy tizenkét esztendeig szem nem látta, föld alatt rejtőző kígyóból keletkező, hétfejű, viharban, jégesővel, sötét felhőben járó sárkány (rom. *bălaur*) képzetéhez kötődnek. Ennek taglalására azonban itt nem keríthetek sort. Egyes román hiedelmek szerint a sárkány kergeti villámmal a marhák között megbújó ördögöt.[71] A kígyómarást magát is a testbe jutó, „mérges villámcsapás"-ként („unŭ fulgerŭ veninosŭ") mutatják be egyes román ráolvasók,[72] s – amint látni fogjuk – néhol a baj elmúlását, a beteg megtisztulását is a villámlás képéhez kötik.

A kígyó útjának ráolvasókban szereplő „állomásai" (pokol – föld – fű – szőr – bőr – hús – verőér – csont – csont repedése – velő – vér) világosan kifejezik, hogy a rontó, ördögi erő előretörésének végső célja az emberi test legbensőbb, szubsztanciális lényegéhez – a vérben és a vérbő szervekben székelő *lélek*hez – való eljutás, annak romlást és kárhozatos halált hozó birtokba vétele:

Kégyo kibutt a fődböl,
Fődböl fübe,
Füből szőrbe,
Szőrből bőrbe,
Bőrből husba,
Husból csontba,

XXIV. 55; Tocilescu 1981, I. 594, 599; Voronca 1903, 843–844; Candrea–Densusianu–Sperantia 1906–1908, I. 292, 503; Grigoriu-Rigo 1907, II. 14; Păsculescu 1910, 148–149; Pamfile 1911, 49.

69 Gorovei 1931, 396–397. A szerző tizenhat különböző megyéből (j. Bacău, Botoşani, Covurlui, Dorohoi, Fălciu, Ialomiţa, Iaşi, Neamţ, Prahova, Putna, Romanaţi, Suceava, Tecuci, Tutova, Vâlcea, Vlaşca) származó, valamint egyéb moldvai, bukovinai, beszarábiai, dobrudzsai változatokra hivatkozik.

70 Bosnyák 1980, 86 (660. sz.); Magyar 2003, 582 (1159. sz.); Takács 2004, 595. Így hallottam a gyimesbükki Buha-patakán is: „Az aszongyák, hogy kégyobol lesz, me a kégyobol es lesz hétfejü sárkán. Hét feje lesz. Annak nagy hatalma van. Van egy kégyó, s lesz hét feje üdőre, valamennyi üdőre. Hét-nyóc évre, nem tudom, mennyire. Csak ugy lesz meg, ha nem lássa semmi, még a madár se. Csak ugy lesz hét feje. (...) Az a sárkán a hegyekbe s a vizekbe, s inkább a viz, s a nagy üdőkbe szokott az járni. Nagy üdőkbe szokott járni, me az csinál károkat, érti-e. Szent Ili, mikor ő lássa, hol van, s ő odalő, a villámot odacsapja! Lássa-e, a villám elmenyen, s görgeteg azután ér ide, me messze van a görgeteg. S a Sátán jár az üdővel. Szent Ili örökké odacsap, ahol ő van, me bujik templomba, házba, emberbe, marhába. Bujik el, me fél, érti-e. S akkor ő bujik, s akkor a villám odacsap, s mit ér, azt elégeti."

71 Pamfile 1916, 314.

72 Alecsandri 1864, 271; Teodorescu 1885, 394; Lupaşcu 1890, 34; Gaster 1891, II. 339.

Csont repedésibe,
Piros vére folyásába.
Boldogságos Szépszüzmária ugy meggyógyitsa,
Ahogy vót.[73]

Ezt az utat írják le a hárompataki csángók kígyómarás ellen magyarul és románul mondott olvasásai is:

Kígyó, nősténykígyó.
Kecske, kecskegida.
Pokolból jöttél,
Pokolból a földre,
Földről a mohába,
Mohából a fűbe,
Fűből értél a hajhoz,
Hajtól a bőrhöz,
Bőrtől a húshoz,
Hústól a csonthoz.
De csak annyivá váljon
Harapásod,
Mint a tenger habja![74]

Ugyanez a sajátos útvonal figyelhető meg – fordított sorrendben – a gonoszok testből való eltávolítását célzó magyar és román ráolvasók némelyikében.[75] Egyes román, kígyómarás elleni szövegek a visszafelé vezető ösvényt,[76] mások mindkét útvonalat tartalmazzák:

[73] Takács 2001, 469 (Csinód); vö. Takács 2002, 122; Tánczos 2005, 67–68.

[74] Az eredeti román szöveg: „Şarpe, şerpoaică. / Ied, iediță. / Ai venit din iad, / Din iad în pămînt, / Din pămînt in bungeac, / Din bungeac în iarbă, / Din iarbă ai ajuns la păr, / De la păr la pele, / De la pele la carne, / De la carne la oase. / Dar numai atîta se dezleagă / De muşcătura ta, / Cît spuma apa mare!" (Takács 2001, 475. Kostelek). Vö. Takács 2001, 463–464, 477–480.

[75] „Vegye ki az Isten fájdalmát a csontjából a húsába, húsából a bőrire, s a bőriről vigye el a nagy magoss havasoknak a teteire, hol kakas szót nem hallnak s lovak nem nyeríteznek." (Torokgyíkra; Kallós 1966, 151); „Ajálom boldogságos szép szűz Máriának / a hét fájdalmára s a tiszteletire, / hogy vegye ki ennek a szegény betegnek, / Katyinak az igézetet a szüviből, / májából, / fejibül, / veséjébül, / minden csontjaiból / s minden testibül." (igézésre; Diószegi 1960, 76); „Gyere ki a fejebúbjából, / A pofacsontjából: / Gyere ki a csontból a húsba, / A húsból a bőrbe, / S a bőrből kivezetlek az erdőre, / S ott hagylak a mezőkön, / A szarvasok szarván..." (kelevény ellen; Lükő 1961, 122, román eredeti: de bubă; Gorovei 1931, 263).

[76] Pl. „Menj el, tisztátalan, nyilallás. / Mérges marásokkal, / A lábakból és kezekből, / A velőből és erekből, / A vérből, a húsból, / A bőrből, a sebből, / Tisztulj! Ne dagadozz, / Ne nyilallj és

Földből a fűbe,
Fűből a szőrbe,
Szőrből a bőrbe,
Bőrből a húsba,
Húsból az érbe,
Érből a csontba,
Csontból a velőbe... (...)
Velőből a csontba,
Csontból az érbe,
Érből a húsba,
Húsból a bőrbe,
Bőrből a fűbe,
Fűből a földbe.[77]

A gonoszok test belseje felé haladó mozgása tehát a rontást, a betegség világunkba jutását, létesülését, az onnan kifelé tartó, ellenkező irányú út pedig elmúlását, megsemmisülését, a nemlét sötét más-világába, eredeti lakhelyére való visszahúzódását jelképezi. A kígyómarás, a testbe hatoló „mérges villámcsapás" elmúlását, a megmart ember vagy állat gyógyulását, megtisztulását egyes román ráolvasók ugyancsak a villámlás képéhez kötik: úgy távozzanak – mondják – „a gonosz marások" („muşcăturile rele") a csontból, a húsból és a bőrből, s tisztuljon meg a beteg, ahogyan a felhők között megvillan „a ragyogó villám" („fulgerulŭ strălucitorŭ").[78]

A gonosz kígyó ráolvasóinkban a *föld alól*, vagy a *pokolból* bújik elő. A székelyek, csángók, de a románok is úgy hiszik, hogy a kígyók, békák a föld *gyomrában* telelnek.[79] A bukovinai székelyek szerint Pál fordulásakor (jan. 25.) vagy Gyertyaszentelőkor (febr. 2.), a moldvai románok azt tartják, *Sfânții patrusprezece* napján (Aprószentek, dec. 28.) „fordulnak meg" a földben.[80] Ezek a napok a vidék régi hagyományában egy évköri szakasz *felezőpontja*ként foghatóak fel, a kígyók, békák ugyanis – úgy tartják

mocskolj..." [„Du-te, spurcate, săgetate. / Cu muşcări înveninate, / Din picioare şi mîni, / Din măduă şi veni, / Din sînge, din carne, / Din piele, din rane, / Du-te! nu te îmfla, / Săgeta şi spurca..."] (Marienescu 1971, 738). A szöveget először 1870-ben közölték.

77 A szöveg eredetije: „Din pămînt în ĭarbî, / Din ĭarbî'n păr, / Din păr în cheli, / Din cheli'n carni, / Din carni'n vînî, / Din vînî'n os, / Din os în măduhî... [...] / Din măduhî'n os, / Din os în vînî, / Din vînî'n carni, / Din carni'n cheli, / Din cheli'n iarbî, / Din ĭarbî'n pămînt." (Candrea–Densusianu–Sperantia 1906–1908, I. 503–504). Vö. továbbá: Alecsandri 1864, 271; Teodorescu 1885, 394; Lupaşcu 1890, 34 (No. 36); Gaster 1891, II. 339.

78 Alecsandri 1864, 271; Teodorescu 1885, 394; Lupaşcu 1890, 34; Gaster 1891, II. 339.

79 A viharban, jégesővel járó *sárkánnyá* (rom. *bălaur*) váló kígyó is „elbujik a fődbe, belébúlik... (...) minél lejjebb húzódik, hogy a földnek a zsirjából élhessen ..." (Magyar 2003, 608 /1242. sz./)

80 Bosnyák 1977, 166 (1289, 1299. sz.); Halász 2005, 121 (467. sz.)

– Szent György napján (április 24.) bújnak elő a földből, a kígyók ekkor kezdenek marni,[81] és Szentkereszt napjáig (régen szept. 28.) járnak a földön,[82] vagyis Szentkereszt napjától az említett – téli napforduló közeli – ünnepekig befelé haladnak a földbe, az *alsó világ*ba, majd ekkortól Szent Györgyig – megfordulván – kifelé jönnek onnan, a *felső világ*ra. A Szent György napja előtt (és Szentkereszt után) a földön járó kígyó – amelynek bőrét a kígyómarás gyógyítására alkalmasnak tartják[83] – azonban nem tart a többiekkel. Azt a kígyót ugyanis, amelyik megmart egy embert – ahogyan a Gyimeseken és Hárompatakon mondják –, a föld többé nem fogadja be.[84] A moldvai csángók szerint, ha ilyenkor kígyót látsz, az bűnös, megmart valakit, valamit, ezért meg van átkozva, nem tarthat a többiekkel, Isten nem fogadja be a földbe, az állat pedig nem akar többé élni, az ilyet – mondják – agyon kell ütni.[85] A Szent György napja előtti kígyó különleges gyógyító erejébe vetett hit egyes 17–18. századi medikusi és orvosságos könyvekben is felbukkan.[86]

A kígyók előbújásakor hajdan ünnepet tartottak. A moldvai románok már a *Sfânții patrusprezece* ünnepén (dec. 28.) „az ográdákban izíket gyújtottak, s mindenfélét égettek, füstöltek, hogy a kígyók ne menjenek oda", mert „akkor sírülnek meg kígyók a fejükvel felfelé földben, addig lefelé mennek".[87] Tudunk a menaságiak régi, az állatokért, a kígyóknak tett engesztelő áldozatairól,[88] a gyergyói határszélen élő – többnyire román[89] – pásztornép hajdani, Szt. Elek napján (régen március 17.)

[81] Takács 2001, 472, 481; Halász 2005, 122–123 (469, 473, 479. sz.)

[82] Halász 2005, 123 (479, 484. sz.)

[83] A kígyó, illetve menyét által megmartak – elsősorban, egyesek szerint kizárólag, az állatok – gyógyítására a csángók, de a székelyek között is elterjedt a *kígyóbőr*, illetve *menyétbőr* használata. A kígyómarásra, a *szimpatikus mágia* ősrégi alapelve, a *similia similibus curantur* ('hasonlók hasonlókkal gyógyíttatnak') alapján *kígyóbőr*t, a menyétmarásra *menyétbőr*t használnak. A kígyót ehhez Szent György napja előtt kell „megütni", a menyétbőrnél nem ismerünk ilyen szabályt (Diószegi 1960, 92; Bosnyák 1977, 62 /551. sz./; Albert 1995, 38, 67; Takács 2001, 464, 472–473, 481–483; Daczó 2003, 280; Magyar 2003, 627, 641–642 /1290–1291, 1331–1333. sz./; Halász 2005, 126 /501–502. sz./). Mindkét eljárás használatos a románság körében is. (Pl. ŞEZ. I. 120; Pamfile 1911, 48; Candrea 1999, 304, 320) Minderről itt nincs mód bővebben írni.

[84] Pl. „Itt egy komaasszonyom es mondta, egy felsőloki, hogy ha megmarja az embert a kégyó, akkor a főd többet nem fogadja el. Kiveti. [...] A főd nem fogadja el a kégyót, ha az embert megmarja. Meg meri marni az embert. Még elgondóltam, hogy méges az embernek van akkora nagy értéke, hogy nem szabad megmarja a kégyó." (Magyarcsügés) „Beszéltek, s most es fenntartsák, hogy ha a kégyó megmarja az embert... a kégyót a főd nem fogadja be. Nem fogadja... Hallottam, de látni nem láttam." (Gyepece)

[85] Halász 2005, 122–123 (468, 470, 474–475, 479, 481–483. sz.).

[86] Hoffmann 1989, 468 (N159); Barla 1907, 225.

[87] Halász 2005, 121 (467. sz.).

[88] Bálint 1953, 58–59.

[89] Szőcs 1998, 84–90; 1999, 106, 108–123.

tartott kígyóünnepéről,[90] de olvashatunk arról is, hogy a románok ilyenkor a szentnek – többek között – azért áldoztak, hogy marháikat, juhaikat ne marják meg a kígyók és menyétek, ne szaggassák szét a vadak. Ha valaki ekkor vétett a kultikus előírások ellen (pl. kimondta a kígyó nevet), az állat marásának elkerülésére az itt szereplőkhöz hasonló ráolvasást használhatott.[91]

A régi kígyóünnepek és a velük kapcsolatosan használt, a csíkszéki – gyakran mondóka-szerű, magyarul értelmetlen – szövegekhez igen hasonló román ráolvasók is alátámasztják fentebbi felvetésünket. Úgy tűnik, a vizsgált ráolvasóink javát (62,7%) kitevő érthetetlen, mondóka- vagy mágikus formula-szerű változatok talán valóban romlott és értelmüket vesztett román deszkentálások töredékes zárvány-emlékei, amelyek az eredeti szövegekből a már nem anyanyelvi – hanem kétnyelvű – közegben való átörökítés révén jöttek létre. Mielőtt azonban bármiféle általánosabb feltételezést megfogalmaznánk, lássuk szövegeink további csoportjait.

Ezek közül az első voltaképpen a fenti szövegek – a kígyó útját leíró – belső magjának a mennydörgés és villámcsapás képe nélküli változatai. Lássunk egy gyimesfelsőloki magyar és egy lóvészi román változatot:

Kibutt a kégyó a földböl a fübe,
A füből a szőrbe,
Szőrböl a bőrbe,
Bőrböl a husba,
Husbol a csontba,
A csontbol ugy elmúljék,
Mind a füst s a pára.[92]

Ediță, pestriță,
Din pământ ieşită,
Din iarbă în piele,
Din piele în carne,
Din carne în oase,
Să rămână vaca, oaia respectivă
Curată, luminată,
Să rămâie curată, lămurată,

[90] Téglás 1913, 295–296.

[91] Marian 1898–1901, II. 194, 199: „Idiță, / Idiță, / Ține-se de pieliță, / Pieliță de carne, / Carnea de os, / Osul dă veninul jos. / Descântecul să fie de folos!" Nőstény kígyóra (şerpoică) pedig: „Iudiță, / Iudiță, / Prinsă de pieliță...". A két szöveg a továbbiakban megegyezik egymással.

[92] Gyimesfelsőlok, Görbe-pataka (saját gyűjtés).

Ca de la Maica Domnului dată,
Şi de la Isus Christos luată.[93]

Az előkerült variánsok nagy száma arra utal, hogy nem az előző két csoportba (I.A, B) sorolandó, töredékes változatokról, hanem különálló szövegcsoportról (II.) beszélhetünk, amelybe adatbázisunkból két csíki,[94] nyolc gyimesi,[95] hat hárompataki,[96] egy Úz menti,[97] valamint három moldvai[98] – összesen tehát húsz – ráolvasó, azaz a vizsgált kilencvenegy szöveg 22%-a tartozik. A ráolvasók közül tizet románul (50%), tizet pedig magyarul (50%) mondtak el. Utóbbiak Újtusnádról, Gyimesfelsőlokról és -középlokról, valamint Csinódról,[99] a románok pedig Lóvészről, a naggyimesi Áldomásról, Kostelekről, illetve Moldvából (Gajcsána, Magyarfalu, Pusztina)[100] ismeretesek. A magyar és a román változatok – a halotti másvilágról az élettel teli vérbe igyekvő kígyó útját leíró – szövegei sok esetben sorról sorra megegyeznek egymással.

A Moldván kívüli román nyelvű változatok olyan régi szálláshelyekről származnak, ahol a 18–19. században betelepült görög katolikus románság zártabb közösségeket alkotott, így Lóvészről, Kostelekről és Gyimesbükk térségéből. Lóvész a 18. század első felében települt „az ajnádi kápolnán fejel", ahol az „ép eleven erdőből... oda telepített oláhokkal" irtatták, tisztíttatták – kaszálónak, legelőnek – a helyeket. A többnyire moldvai származású lóvésziek[101] – akik között voltak csángó magyarok is[102] – a görög katolikusok 1750-es és az adófizetők 1754-es lajstromában már állandó lakosokként szerepelnek.[103]

A Csíkszék területén ekkoriban felbukkanó, moldvai származású görög katolikusok eredetével kapcsolatosan meg kell említeni, hogy Moldvában, ahol az 1400-as években többségbe kerültek a Havasalföldről és Máramarosból bevándorló vlachok,

[93] A ráolvasó magyar fordítása: „Tarkabarka, gonosz, / Kibújt a földből, / A fűből a bőrbe, / Bőrből a húsba, / Húsból a csontokba. / Maradjon az a tehén, az a juh / Tiszta, ragyogó, / Legyen megszabadult, világos, / Amint az Úr Anyja adta, / És Jézus Krisztus hagyta." (Lóvész, saját gyűjtés)

[94] Takács 2001, 468; Lóvész (saját gyűjtés).

[95] EA 5540, 35–37, Kallós Zoltán gyűjtése, 1959; Kallós 1966, 155 (1–2. sz.); Gyimesfelsőlok, Görbe- és Boros-pataka, Gyimesbükk, Áldomás (saját gyűjtés).

[96] Takács 2001, 464–465, 475–481.

[97] Takács 2001, 469–470; Magyar 2009, 440 (511. sz.).

[98] Diószegi 1960, 93; Halász 2005, 274–275 (1167–1168. sz.).

[99] EA 5540, 35–37, Kallós Zoltán gyűjtése, 1959; Kallós 1966, 155 (1–2. sz.); Takács 2001, 464–465, 468–470; Magyar 2009, 440 (511. sz.); Gyimesfelsőlok, Görbe- és Boros-pataka (saját gyűjtés).

[100] Diószegi 1960, 93; Takács 2001, 464, 475–481; Halász 2005, 274–275 (1167–1168. sz.); Lóvész és Áldomás (saját gyűjtés).

[101] Lóvész első, 1757-es, hiteles említésében ezt olvashatjuk: „Molduván Péter és János Lóvész nevű helységben elfogattattak" (Szőcs 1999, 125).

[102] Szőcs 1999, 125.

[103] Szőcs 1998, 91–92; 1999, 125–126.

a legszámottevőbb nem-román népesség továbbra is a magyar volt.[104] A 16. század közepétől azonban Moldva a háborúk és rablóhadjáratok által elnéptelenedett.[105] A század végétől számított száz esztendőn belül, a karlócai békéig (1699), a moldvai katolikusok létszáma – a székely bevándorlások dacára – nyolcadára (húszezerről szűk harmadfél-ezerre) csökkent,[106] s a magyarság lakta terület is összébb szorult.[107] A moldvai katolikus magyarság létszáma az áttérések által is fogyatkozott, hiszen míg korábban a 14–15. században létesített püspökségek és magyar alapítású rendházak[108] gondoskodtak a Moldvában élő római katolikusok lelki gondozásáról, addig a 16. század közepére a nagyrészt protestánssá lett Magyarországon nem volt több háromszáz katolikus papnál, időnként a somlyói kolostorban is csupán két-három barát élt, érthető hát, hogy Moldvába nem jutott belőlük.[109] A moldvai katolikusokat üldöző Nyúzó István vajda (1551–52) leromboltatta összes templomukat, a moldvabányai kivételével. Rettenetes János (1572–74) pedig elűzte a bákói ferenceseket.[110] 1648-ban Moldva területén – ahol egyezerhúsz katolikus családban ötezer-ötszázhetvenhét csángómagyar élt – mindössze tíz katolikus pap volt és tizenhárom diák.[111] Nem számított ritkának, ha egy lelki gondozás nélkül maradt, vegyes házasságot kötött katolikus görögkeletivé lett és beolvadt a moldvai magyarokkal régóta – a 16. század végén már vegyes lakosságú falvakban is – együtt élő románságba.[112] Jelentős lehetett az elvándorlás is,

[104] Domokos 1987, 46–48; Benda 1989, I. 10–11.

[105] Benda 1989, I. 20, 136, 138.

[106] Benda 1989, I. 31, 77–78; II. 707, 710.

[107] Benda 1989, I. 12.

[108] A szeretvásári (Siret) püspökséget 1370-ben, az argyesit (Argeş) 1381-ben, a moldvabányait (Baia) 1413 körül létesítették. A magyar ferencesek már a 16. század elején kolostort alapítottak Tergovistyén (Târgovişte), de Bákóban (Bacău) is állt a csíksomlyói ferences kolostor filiája, amelyből nyolc-tíz szerzetes nagy terület lelki gondozását látta el. Innen az 1531–61 közötti időszakból a házfőnökök – egytől egyig magyarok – neveit is ismerjük. 1377-ben létesült a domonkos rend szereti kolostora is (Mikecs 1989, 173; Benda 1989, I. 41).

[109] Benda 1989, I. 41–42. Egy 1591-es memoriale szerint Csíkban mindössze tizenhét templom állott, benne ugyanannyi pappal, akik közül azonban tizenkettő nős volt. 1584-ben a Székelyföldön is voltak olyan tíz-húsz éves fiatalok, akik nem részesültek a keresztségben (Endes 1994, 140–141).

[110] Bitay 1926, 7; Mikecs 1989, 193.

[111] Mikecs 1989, 243–245; Domokos 1987, 449; Benda 1989, I. 453. A papok közül csak öt magyar. A Bendánál szereplő „Summa diakorum universim 13" helyett Domokos Pál Péter fordításában 30 diák szerepel. A helybéliek által *deák*nak, *gyeak*nak, *gyiak*nak, *dzsiak*nak nevezett *diaconus*ok, *subdiaconus*ok tevékenysége a moldvai magyarság körében a 16. századtól a 20. század közepéig a nagymérvű paphiányt ellensúlyozta, illetve az idegenajkú (olasz, horvát, bosnyák) papság mellett a nép lelki igényeinek anyanyelvi kielégítését szolgálta (Benda 1989, I. 39, 40, 46, 204, 208, 293, 295, 347, 376, 378–380, 383, 423–446; II. 487–488, 514–517, 600–602; Tánczos 1996, 190, 192–193). A minorita Marcus Bandinus a Lukácsfalván élő katolikus csángó-magyarokról írja ekkor, arról, „hogy mi az a bérmálás, vagy van-e egyáltalán, ezek sem hallottak erről semmit se" (Benda 1989, I. 369: „...quid sit et an sit confirmatio, nec isti unquam audierunt..."; Domokos 1987, 373).

[112] Benda 1989, I. 25, 27, 31, 343, 345, 357, 361, 400, 402–403; II. 594–596, 613–614, 674–676, 709, 715, 749, 760–761. Mindebben szerepe volt az ortodox egyház – kivált a püspökségi székhelyek

onnan, ahol a katolikusok már nem tudtak életképes egyházközséget alkotni, oda, ahol még igen. Az így méginkább meggyérült, helyben maradt magyarság többnyire ugyancsak fölvette a görögkeleti vallást.[113]

A moldvai magyarság egy része a 17. század második felétől nyugati irányba, a Kárpátok keleti lejtőihez húzódott, talán azért, mert ez a vidék nagyobb biztonságot, oltalmat nyújtott a tatár betörések idején.[114] Egy 1696. évi összeírás Tatros és Lukácsfalva vidékén nyolc olyan, a katolikus települések korábbi lajstromaiban nem szereplő falut említ, amelyekben a kor viszonyaihoz képest kevés – famíliánként átlagosan kettő – gyermekkel rendelkező, tehát fiatal, római katolikus lakosok is élnek, s a feljegyzett családnevek között olyanok is vannak,[115] amelyekkel nem sokkal később, a Gyimes-völgye első telepesei között találkozhatunk.[116] A skizmatikussá váló moldvai katolikusokra és a nyugatabbra húzódván új telepeket alkotó magyarságra vonatkozó adatok együttesen – egyes, nem ritka, esetekben – nyilván azt is jelentik, hogy a 17–18. század fordulójától eredetileg katolikus csángómagyarok is már mint ortodox (1701-től mint görög katolikus) népesség, azaz – a kor felfogása szerint – mint „oláhok" bukkanhatnak föl Erdély és Moldva határterületein, így Csíkban is. Érdemes felfigyelnünk rá, hogy Moldvából – a megvizsgált, kisszámú szöveg alapján úgy tűnik – nem ismeretesek kígyó- és menyétmarás gyógyítására a régi Csíkszék területét jellemző, mondóka-szerű ráolvasók, ott ezek a szövegek magyarul vagy románul hangzottak el.

A szövegeink II. csoportjába tartozó ráolvasók román változatai – amint említettem – Lóvészen kívül tehát Kostelekről és Gyimesbükkről ismeretesek. A *Kóstelek* helynév már az 1769–73-ban készült Jeney-féle katonai térképen megjelenik. Kostelek első lakosairól, akik a Csíki-havasokból Moldva felé siető Szulca-vize és a belé ömlő patakok fölötti magaslatokon húzódtak meg, 1771-es, 1785-ös iratokból értesülhetünk. Az első telepes családok moldvai románok, csángók, csíki székelyek,[117] az 1940-es évekig – származástól függetlenül – csaknem mindenki görög katolikus, s nem csupán itt, de a szomszédos Gyepecén és Magyarcsügésen is.[118] A Gyimeseken megtelepedett,

(Szucsáva, Husz, Románvásár) környékén és a görögkeleti monostorok falvaiban – erőteljes térítési politikájának is.

[113] Benda 1989, I. 26–27.

[114] Benda 1989, I. 27–29.

[115] Benda 1989, I. 27; II. 733–748. A családnevek között előjön az *Antal*, a *Bartos*, a *Kosokár*, a *Simon*, a *Tankó* is.

[116] Szőcs 2002, 321.

[117] Szőcs 1998, 92; 1999, 126–127; Takács 2001, 28–78. A fentebb említett kosteleki ráolvasók többsége – bár némelyik, talán, lóvészi eredetű – a Vrencsán nemzetséghez kötődik, amelynek előd je a Vráncsa-hegységben fekvő Práláról (Pralea) a 18–19. század fordulóján költözött a későbbi falu területére (Takács 2001, 46).

[118] Takács 2001, 28–110.

lelki életüket egy 1750 előtt emelt kis fakápolna köré szerveződve élő[119] – többnyire román eredetű –, görög katolikusokról már 1750-es, 1766–67-es, 1785–86-os és 1799-es iratok is szólnak.[120] Egy 1760–62 közötti katonai összeírás Szépvízen és a Gyimesben tizenkilenc egyesült görög katolikus román családot említ, akiknek papjuk még nincs,[121] de többen is élhettek fenn a hegyekben, havasi tanyákon lakva, mert a – mintegy hetven lelket befogadni képes – fakápolna helyett a 19. század első évtizedeiben a görög katolikusok, 1802-ben kért guberniumi engedéllyel új, nagyobb templomot építettek.[122] Ebben az időszakban tartós, román többségű, görög katolikus kis közösségek jöttek létre a Tatros felső folyása térségében (Tatrosfeje, Tatárbükk), a középloki Barackosban és Jávárdi-patakán, a bükki Bálványos-patakán, Rakottyásban, a Budáka-oldalban és Tarhavason is.[123] Az első katonai felmérés 18. század végi térképén Bükklokán (Tatárbükk), Gyimesbükkön, Rakottyáson, a Palánkánál a Tatrosba ömlő Csügés-vize fejében, a mai Magyarcsügés területén is „oláh házak"-ként („walachische Häuser") megnevezett kisebb településcsoportok szerepelnek,[124] amelyek a későbbi görög katolikus sematizmusok[125] és egyházi anyakönyvek[126] alapján akkoriban jobbára valóban román lakosságúnak tűnnek. A gyimesi románok – másutt is – együtt éltek, keveredtek a csángómagyarokkal, székelyekkel.[127] Nem csoda, hogy eltanulták egymás szokásait, de – nem egyszer – még ráolvasásait is.

A románság – és gyakran a moldvai csángóság – behúzódásának egyik oka, hogy a 18. századtól a csíki kommunitások idegeneknek, köztük moldvaiaknak, esetenként románoknak adják bérbe havasaik „nyári hasznát".[128] A csíki havasokon, így a gyimesi területeken is legeltető, telente Moldvába visszahúzódó, kóbor pásztorokról („vagabundi pastores"), onnan – az adó elől – „feles marhákkal" kijött „feles oláhok"-ról, erőszakkal legelőt foglaló, a „havasokon tanyázó", a patakok „fejében" megtelepedő – többnyire

[119] Szőcs 2002, 322.

[120] Szőcs 1999, 125.

[121] Ciobanu 1926, 69.

[122] Csíki Állami Levéltár (a továbbiakban: CsÁLt.) Csíkszék iratai, 1787, 43 d/12; 1802, 4172; 4212/a. Idézi: Antal 1992, 34.

[123] Antal 1992, 33–34; Szőcs 1999, 124–125.

[124] OSZK Térképtár: TA 128.

[125] Siematismului veneratului cleru catholicu de ritulu orientale alu Archi-diecesei metropolitane a Albei-Julie. Blasiu 1865, 117; Siematismulu veneratului cleru alu Archidiecesei Metropolitane greco-catolice a Alba Julie şi Fagarasului pre anulu 1871, 111. Idézi: Ilyés 1998b, 294.

[126] Pl. CsÁLt, A csíkszépvízi görög katolikus parókia anyakönyvei (1841–); Felcsík iratai: 28/XIV/938/24. (1839, 1841); vö. Takács 2001, 27–107.

[127] Szőcs 1999, 125.

[128] Szőcs 1999, 124. Már egy a 17. század elején keletkezett csíkszéki irategyüttes a „juhok mellett gazda nélkül való vándorló oláhok"-ról ír (Kolosvári–Óvári 1885, 99–102: Csik-Gyergyo és Kászonszék Constitutioi, XVI, XVII, XIX. c.), 1689-ben egy, „Negyedfélmegye havasán" – vagyis a gyimesi részeken – tevékenykedő, moldvai származású, Péter Oláh nevű bácsot említenek. (CsÁLt. 27/21/1689/VII. 16. [Prot.]. Idézi: Szőcs 1999, 123.)

moldvai román, részben csángó – jövevény családokról 1703-as, 1709-es, 1721-es, 1725-ös adatok is szólnak.[129] Egy 1711-es összeírásban a gyimesközéploki Barackos és Jávárdi területén tizenöt „domus valachorum"-ot találhatunk, bennük százkilenc román ember él.[130] 1733-ban a csíkszenttamásiak szándéka ellen, hogy „Hosszúhavasba törvénytelenül molduvai emberek marháit akarják béhozni", még tiltakozik Delne, Szentdomokos, Szentmihály és Szentmiklós közössége, de „nemsokára majdnem minden községben gyakorlattá vált a havasok bérbeadása".[131] A pásztorok „a plájokon széltiben járnak ki s bé Moldovába", a felcsíkiak arról tudósítanak 1751-ben, hogy havasaikra Moldovából jött „oláhok" telepedtek le, a nemes hatfalu – Szentdomokos, Szenttamás, Jenőfalva, Karcfalva, Dánfalva és Madaras – havasán rakottyási románok legeltetnek, éves taxáért cserébe.[132] A háborúk és járványok következtében megfogyatkozott csíki székelység ugyanis ekkorra áttért a földművelésre, így betöltendő foglalkozási-életmódbeli űrt kínált a románság számára,[133] akik az ún. *penduláris (téli-nyári legelőváltó) pásztorkodás* mellett[134] – azt kiegészítendő – mint *telepítvényes zsellérek*, az erdők irtásával, tisztításával is foglalkoztak.[135] A havasi pásztorkodás férfimunka. A moldvai és gyimesi ráolvasások kapcsán Kallós Zoltán megjegyzi, „figyelemre méltó, hogy állatokra inkább férfiak, emberekre inkább nők olvasnak".[136] Nincs hát abban semmi különös, hogy a havasokon csobánkodó, bácsoskodó, nem egyszer több ezer állatra ügyelő románok kígyómarás elleni olvasásai idővel kiszorították a régi, magyar nyelvű szövegeket – hiszen ilyeneknek Csíkban azelőtt is lenniük kellett, bár ezt a rendelkezésre álló adatok alapján határozottan állítani aligha, inkább csak praktikusan feltételezni lehet.

[129] Szőcs 1999, 107, 124–125; 2004, 107; SZOkl VII. 144, 318–319; CsÁLt. Csíkszék iratai, 1748, VII,46, 47; 1751, IX/d.9; 5697/a. Idézi: Antal 1992, 33–34; Bárth 2006, 19. A *vagus* (kóbor) a korabeli iratokban szinte a *moldvai*, illetve az *oláh* szinonimája (Szőcs 1999, 107). Az 1721-es összeírás Alcsíkon hét, Felcsíkon húsz kóbor családról tud, közöttük moldvai románok és csángómagyarok egyaránt vannak. Az említett családoknak földje, vetése és gabonája alig, állata annál több van (Garda 1999, 156, 158). A kóbor családok száma ekkortájt Csíkszentmihályon és más községekben, a Gyimesen kb. negyvenhatra rúg (Nagyszebeni Állami Levéltár, Urbáriumok és konskripciók [Urbarii şi conscripţii] 1721/23, 24, 52. Idézi: Szőcs 1999, 125), ami több száz lelket jelent.

[130] CsÁLt. Csíkszék iratai, XIII /d. 43. Idézi: Antal 1992, 34.

[131] Szőcs 1999, 124.

[132] CsÁLt. Csíkszék iratai, 1748, VII,46, 47; 1751, IX/d.9; 5697/a. Közli: Antal 1992, 33–34.

[133] Venczel 1991, 137; Szőcs 1999, 123; Vámszer 1940, 78.

[134] Dunăre 1964, 247–270; Bucur 1978, 22–85; Földes 1982, 372. A korabeli feljegyzésekből kiderül, 1802-ben Gyimeslokán lakó zsellérek kaptak engedélyt arra, hogy Moldvában ezerkétszáz juhval, ötven ménessel és huszonöt tehénnel teleltessenek (CsÁLt, Csíkszék iratai, 1802, 4212/a. Idézi: Antal 1992, 34), s 1844-ben ugyancsak három gyimesi gazda kapott Moldvába szóló passzust, „juhaik legeltetése végett" (Szőcs 1983, 81).

[135] Erre már 1716-os, 1725-ös, 1747-es iratok is utalnak (Csíkszentmiklósi parókia levéltára, 1716/127. [Gyimes] Idézi: Szőcs 1999, 124; Bárth 2006, 19–20).

[136] Kallós 1966, 142.

Vizsgált szövegeink második nagy csoportjában (II.) bizonyos ritka kifejezések használatából egyes ráolvasók genetikus összefüggésére is következtethetünk. A már említett „tarka gyica" („ghiță pistriță") fordulat két kosteleki szöveg azonosságán túl a magyar változat román eredetét valószínűsíti.[137] Közös gyökerekre utal pár kosteleki ráolvasóban a kígyó útjának állomásaként megnevezett, máshonnan nem ismert, *bungeac* (vált. *pungea* 'moha'), de a szövegek szoros – hármuknál alighanem genetikus – kapcsolatára mutatnak egyéb jegyeik is.[138] Amint azt néhány invariáns sorváltozat, valamint a megegyező záróformulák bizonyítják, talán egyazon szövegből ered egy-egy magyarul elmondott, Csinódon, Újtusnádon és Gyimesközéplokon rögzített ráolvasó.[139] Feltehetőleg mindhárom szöveg Boros-patakáról veszi eredetét, arról a tájrészről, ahol a Gyimes térségébe Moldva felől érkező – oda, esetenként, néhány nemzedékkel azelőtt kibujdosott – római katolikus csángómagyarok egy része, Zöld Péter 1772-ben kelt iratai szerint, „több mint harminc esztendeje" kibérelte a csíkszentmiklósi egyházközségtől *Minyite-havasát*.[140]

A gyimesiek egy részének moldvai eredetéről már 18. század végi szerzők említést tesznek,[141] egy – feltehetőleg 1747-ben zajlott – egyházi visitatio jegyzőkönyve „Gyimes Lokon lakó moldovai magyarok"-at említ, tizenegy családban összesen hatvanhárom lelket.[142] Más források is a gyimesiek moldvai eredetére, kapcsolataira mutatnak.[143] A Gyimesekre húzódott „lakosság java részét az 1700-as években a Moldvából bevándorolt csángó-magyarok alkották", a forrásokból ugyanis „világosan levonható

[137] Takács 2001, 464–465.

[138] Takács 2001, 475–481. Közös eredetre utal a kezdősor egyezése, a *tenger habjá*nak említése a záróformulában, valamint a hím és a nőstény kígyó *(șarpe, șerpoaică)* – román ráolvasókra jellemző – elkülönítése (vö. Marian 1898–1901, II. 194, 199). A gonoszok mindkét nemének szerepeltetése, amely a románság ráolvasóinak más típusait is jellemzi (pl. Marian 1886, 207; Lupaşcu 1980, 18, 42; Papahagi 1925, 134–135, 139–140; Gorovei 1931, 242; Candrea 1999, 146, 149; Bîrlea 1968, II. 408, 410; Coatu 1998, 269), előjön a moldvai, gyimesi vidék magyar és román nyelvű gyógyító szövegeiben is.

[139] Takács 2001, 468–470; Gyimesközéplok, Boros-pataka (saját gyűjtés). A csinódi szöveget Boros-patakán, édesanyjától tanulta Fikó Béla (1913–1998), a másikat ugyancsak az édesanyjától – Fikó Imréné Antal Erzsébettől –, ugyanott, Póra Jánosné Fikó Gizella (sz. 1936), a harmadikat szintén édesanyjától örökölte az általam Újtusnádon megismert, oda Csinódról költözött Fodor Péterné Fikó Anna (sz. 1934). Az egyező szövegrész: „...Csontból a csontrepedésbe, / Csontrepedésből a piros vére kifolyásába. / A boldogságos Szüzmária ugy megvigasztalja, / Ahogy vót." (Gyimesközéplok, Boros-pataka). Vö. Takács 2001, 468–470.

[140] Említettek „sokan a Felcsik-székhez tartozandó havasokon laknak... (...) Mind római katolikusok. A szentségeket azoktól a plébániáktól [Csíkszentmiklós, Csíkszentmihály] veszik fel, akiknek szolgálatjukhoz tartozandók az említett havasok." (Szőcs 2002, 321–322, 332.) Minyite-havasa a jelenlegi Boros-pataka (régen Minyite-pataka) és Kápolna-pataka (régen Tankó-pataka) közötti térségben terül el.

[141] Teleki D. 1796, 82; Teleki J. 1937, 42.

[142] Bárth 2006, 20–21. A családok nevei: Antal, Dávid, Fábián, Fekete, Rab, Tankó, Turbuly.

[143] Erdélyi 1908, 259; Beke 1988, 124–125; Antal 1992, 28.

az a következtetés, hogy az első, közösséget alkotó családok moldvai eredetűek és római katolikusok voltak".[144] Ezek a családok a Gyimesekre is magukkal hozták azt az archaikus néphitet, amit elődeik, sok esetben, még a Székelyföldről vittek magukkal, s amely évszázados moldvai tartózkodásuk alatt nem csupán konzerválódott, de a románság népi vallásának egyes elemeivel keveredett, dúsult is. Gyimeslokon és később Hárompatak vidékén, nagyjából ugyanebben az időszakban – amint láthattuk – Moldvából és Erdélyből jövő román családok is megtelepedtek.[145] Leszármazottaiktól – magyar archaikus népi imádságok és ráolvasók mellett – néhány román népi imádságot, valamint csaknem száz, románul elmondott ráolvasót rögzítettem.[146]

Különös, hogy a más célra használt román ráolvasószövegek között – bár vannak romlott szövegűek –, sokkal kevesebb az érthetetlen, mondóka-szerűvé kopott ráolvasás. Jómagam alig találtam,[147] inkább csak mások gyűjtéséből ismerek ilyet.[148] A gyakoribb – közönségesebben használt – ráolvasókban nyilván több lehet a torzulás, a ritkább, nagyobb gonddal, esetleg írásban átörökítettekben kevesebb. Kígyómarásra – és más bajokra, így *veszettség*re – való, értelmetlen szövegeket, ún. *mágikus formulá*kat (formulă magică) a román folklórból ugyancsak ismerünk,[149] ezeket Artur Gorovei és nyomán Lükő Gábor is említi,[150] arányuk ugyanakkor a román ráolvasók között nem számottevő,[151] s ritka közöttük a teljes szöveg, jobbára csak egyes

[144] Ilyen az *Albert*, a *Baliga*, a *Bartos*, a *Bilibók*, a *Bodor*, a *Dávid*, a *Fábián*, a *Fekete*, a *Fikó*, a *Főcze*, a *Galaczi*, a *Jánó*, a *Kozsokár*, a *Mihók*, a *Nagy-Balánka*, a *Szentes*, a *Sztráti*, a *Tanászi*, a *Tankó*, vagy – legalább részben – az *Antal*, a *Petrucz*, a *Petrás*, a *Simó*, az *Ambrus*, a *Pál* nemzetség (Szőcs 2002, 321–322).

[145] Ilyenek a Gyimeseken a *Bársan*ok (Berszán), a *Braben*ek, a *Berceá*k, a *Bucur*ok (Bokor), a *Craciun*ok (Karácsony), a *Colcer*ok (Kulcsár), a *Florá*k (Virág), a *Neagu*k (Nyáguj), az *Olteano*k (Oltyán), a *Rus*ok (Rusz), a hárompataki Kosteleken pedig – többek között – a *Bezsán*ok (Bejan) és a *Vrencsán*ok (Vrâncean) (Szőcs 1999, 124–128, 137–140; 2002, 322; Takács 2001, 37–39, 46–48).

[146] Közöttük vannak vízvetések, fejelfúvások, önöntések, obrintyálásra, kelésre, dalákra, korsóra, hályogra, szépasszonyokra, boszorkányok tejelvételének megelőzésére és „visszacsinálására" való deszkentálások. Két régi ráolvasófüzetben csaknem tucatnyi, román nyelven – magyaros fonetikával – lejegyzett, ráolvasást találtam torokgyíktól, kígyómarástól, torokgyíktól pénteken, obrintyiktól, gonoszok ellen, orbánctól, lóorbánctól, valamint rontás visszafordítására, a megrontott lemosására. A szövegek egy részét, jobbára a hárompataki anyagot, már közöltem (Takács 2001, 353–354, 372–375, 434, 440, 463–465, 471–472, 475–481, 485–490, 493–494; 2004, 186–187), többségük azonban még kéziratban van.

[147] Takács 2003, 190.

[148] Így pl. EA 5540, 33, Kallós Zoltán gyűjtése. („Marin ellen való olvasás"): „Szopornite omárintér, kunkolon márintér, pintérgun aszeszes páris, marine asta kintérum szeszpárgata szeremua, osztá kurát luminát, aszuntá mákácseledák." A záradék eredetileg itt is „Să rămâie, asta curat luminat, ca Sfânta Maica ce l-a dat" [„Maradjon ez (az ember, állat) tiszta, fénylő, mint a Szent Szűz adta."] volt, de a romlott szöveg más részletei is értelmezhetőek románul.

[149] Így pl. Grigoriu-Rigo 1907, II. 14; Hodoş 1912, 72 (113. sz.); Costin 1925, 54; Gorovei 1931, 173, 403–404.

[150] Gorovei 1931, 172–175; Lükő 1961, 112.

[151] Gorovei 1931, 172–175.

részleteik értelmezhetetlenek. Amint láthattuk, s még látni is fogjuk, a csíkszéki, mondóka-szerű szövegek eredetileg – legalábbis többnyire – bizonyosan értelmesek, s nem értelmetlen formulák voltak.

Ráolvasóink harmadik nagy szövegcsoportját (III.) huszonkét ráolvasó – összes vizsgált szövegünk 24,1%-a – alkotja,[152] amelyek kivétel nélkül Csíkszentgyörgyről és annak környékéről – Menaság, Szentmárton, Csekefalva, Csinód – származnak.[153] Egy Újtusnádon rögzített változat kotormányi eredetű.[154] A csoporton belül két alcsoportot különböztethetünk meg, az elsőbe (III.A) tizennyolc, a másodikba (III.B) összesen négy variáns tartozik,[155] amelyek szorosan összefüggenek előbbiekkel, azonban szövegük – az őket kísérő vallomások alapján –, amint látni fogjuk, a kilenc, illetve tizenkét *kígyó, főkígyó* nevét tartalmazza. Utóbbi szövegek kivétel nélkül kígyómarásra használatosak, az első csoportban (III.A) vannak kígyó- és menyétmarásra,[156] illetve kifejezetten menyétmarásra[157] való ráolvasók is. Lássunk előbbire egy csíkszentgyörgyi, mondóka-szerű példát:

Ice, ice, etice,
Muszkature nivásztujka sárpékum,
Unflá zepfé leákum,
Katoleákum.[158]

A szövegek kezdete, a kopottabbnak érezhetőektől a teljesebbnek tűnő változatok felé haladván: „Ice, ice...", „Ince, ince",[159] „Ite, ite...", „Iti tite...",[160] „Ite, ite...", „Iti

[152] Az egyetlen szó (*şarpe* 'kígyó'; *nevăstuică* 'menyét') megváltoztatásával létesített különbségtől eltekintve megegyező variánsokat Birkás-Frendl Kata – tőlem eltérően – külön ráolvasókként értelmezte. Ha ezeket a változatokat egyazon szövegként vennénk számításba, úgy nyolcvanhat szövegen belüli tizenhét variánsról (19,8%) kellene beszélnünk, amely ebbe a csoportba tartozik. A két számításmód közötti különbség 4,3%, fenti esetben a ráolvasóknak szűk negyede, ez utóbbiban szinte ötöde alkotja a III. csoportot.

[153] Salamon 1943, 10; Takács 2001, 493, 494; Tánczos 2006, 149; Magyar 2009, 441 (513–514. sz.); Csinód, Egerszék (Birkás-Frendl Kata gyűjtése); Csíkszentgyörgy, Csíkmenaság, Csíkszentmárton, Csíkcsekefalva, Csinód (saját gyűjtés).

[154] Takács 2001, 494.

[155] Tánczos 2006, 149; Csíkszentgyörgy, Csíkmenaság (saját gyűjtés).

[156] Salamon 1943, 10; Csinód, Egerszék (Birkás-Frendl Kata gyűjtése); Csíkszentgyörgy, Csíkszentmárton, Csíkcsekefalva, Csinód (saját gyűjtés).

[157] Takács 2001, 493, 494; Magyar 2009, 441 (513–514. sz.).

[158] Csíkszentgyörgy (saját gyűjtés).

[159] Csinód (Birkás-Frendl Kata gyűjtése); Csíkszentmárton, Csíkcsekefalva, Csinód (saját gyűjtés).

[160] Takács 2001, 494; Magyar 2009, 441 (514. sz.).

itő...", „Ti-ti titő...",[161] „Ici, / Duke...",[162] „Ice, / Sárpice...",[163] „Ice, ice, etice",[164] „Iceice, Tréice",[165] „Iceice, dréice...",[166] „Ice, ice, / Traice...", „Ice, ice, / Tréice..."[167]. Az érthetetlen szövegfoszlányok közül az utolsó négy, legteljesebbnek tűnő változat *ițe, ițe, trei ițe* ('nyüstök, nyüstök, három nyüst') vagy *ață, ață, trei ațe* ('nyüst, nyüst, három nyüst') alakban románul értelmezhető. A szövegrész közeli variánsára bukkanhatunk Ion Bîrlea máramarosi gyűjtései között, ahol egy kígyó- és menyétmarásra való ráolvasóban az *ițe în trei ițe* szövegrész jön elő, amely 'nyüstök három nyüst közt', esetleg 'háromnyüstös nyüstök' formában – kissé nehézkesen – fordítható magyarra:

...Ițe în trei ițe,
La cea piatră îngurgușată
Şi de fată împeliță,
Apă aduce,
Ea o aduce,
Ea bea,
Şi gândacu încă creapă
Pagubă să nu facă.[168]

Az *ițe în trei ițe* másként talán *ițe între ițe* ('nyüstök nyüstök között'), *ață între ițe* ('nyüst a nyüstök között'), de akár *ață (ațe) între ițe* ('szál[ak] nyüstök között'), *ață (ațe) între ațe* ('szál[ak] szálak között') formában is hangozhatna, a szöveg minden változatban a szövéshez, fonáshoz – vagyis a *sors* alakításához – kötődik. A máramarosi párhuzam távolinak tűnhet, hiszen a III. szövegcsoportunkba tartozó, Csíkszentgyörgyön és környékén rögzített ráolvasók – amint hamarosan kiderül – minden bizonnyal moldvai eredetűek, láthattuk azonban, hogy a vlachok 14. századi tömeges bevándorlása

[161] Csinód, Egerszék (Birkás-Frendl Kata gyűjtése).
[162] Takács 2001, 493; Magyar 2009, 441 (513. sz.).
[163] Csíkmenaság (saját gyűjtés).
[164] Salamon 1943, 10; Csíkszentgyörgy (saját gyűjtés).
[165] Tánczos 2006, 149.
[166] Csíkmenaság (Tánczos Vilmos gyűjtése, 1980. július 28).
[167] Csíkszentgyörgy (saját gyűjtés).
[168] A szövegrész fordítása: „...Háromnyüstös nyüstök, / Ama csúcsos kőnél / Ül az ördögi leány, / Vizet hoz, / Ő maga hozza, / Ő issza meg, / S a kígyó igazán meghasad, / Hogy kárt ne tegyen." (Bîrlea 1968, II. 397/51. sz./, De muşcătură de şarpe sau neviscă) A *neviscă* szó *nevăstuică* ('menyét'), az *îngurgușată* pedig *țuguiată* ('hegyes, csúcsos'). (Bîrlea 1968, II. 491, 493.) A *gândac* jelentése 'bogár', az eufemisztikus tabunév a kígyóra vonatkozik. A „Şi de fată împeliță" szövegrészt „şede fată împeliță" ('ül az ördögi leány') formában értelmezi Artur Gorovei (Gorovei 1931, 398). A fordításnál ez utóbbit használtam.

Moldvába részben éppen Máramarosból történt, hiszen I. Bogdán, máramarosi vajda (1359–1365), majd fia, Lackó (1365–1373) moldvai vajda lett.[169]

Az idézett ráolvasóban a *nyüstök* (iţe) említésén túl más ugyan, expressis verbis, nem utal a szövésre, fonásra, az *ördögi leány* (fată împeliţată) – akivel, a szöveg alapján, a *három nyüst* (rom. *trei iţe*, szövegeinkben: *tréice, dréice, traice*) kapcsolatba hozható – sem ezzel foglalatoskodik, hanem vizet hoz, amelyet megiszik, hogy a kígyó meghasadjon. A nyüstök képzete ugyanakkor összefügghet a fonással és szövéssel, amely a kereszténység előtti mitológiákban a *Magna Mater*ként ('Nagy Anya') aposztrofált istennők mitikus tevékenysége volt. A balkáni – így a román – néphitben is mindmáig élő archaikus elképzelés szerint az élők testük finom szövetét az *Anyá*tól nyerik. Szövő-fonó munkájának köszönheti létrejöttét és állandó megújulását a látható természet (gör. *horatosz koszmosz*). A minden földi szervezet alapját képező szőttesbe a halál fonala is beleszövődik, ezen alapul a görögöknél a *prepómené*, a latinitásban a *fatum* ('végzet') eszméje.[170]

Az ógörög *ordeó* ('szőni kezdek'), *horidzó* ('elrendel, meghatároz') igékkel[171] szoros kapcsolatban álló latin *ordior* ('[szövést] elkezd, hozzáfog, vállal'),[172] *ordinatus* ('elrendeltetett'), *ordo* (tk. 'sorrend', pl. *ordo fatorum* 'a sors folyása'), *orior* ('keletkezik, születik, kezdődik'), *orsus* ('kezdet') szavak[173] szemantikai környezetéből származó román *ursi* ('[eleve] elrendel, jövendöl, megbűvöl, elvarázsol') tárgyas igéből képzett *ursită* (rég. *urzită*) főnév 'sors, balsors, végzet' jelentésekkel áll.[174] Az *urszita*, mint sorsképzet, illetve sorsfordító rontásfajta – amint láthatjuk – szorosan összefügg a szövés, fonás archaikus képével.[175] A románban a *fir* ('szál, fonal') és a *fire* ('természet, [kül]világ') kifejezések éppúgy összefüggeni látszanak, mint a magyarban az *ige* '(teremtő) szó' és 'három szál fonal (a motollán)' jelentései.[176] Egy régi román

[169] Domokos 1987, 47–48; Benda 1989, I. 11.

[170] A szövéssel találkozunk Aphroditénál, Pénelopénél, Kirkénél, Maia Proserpinánál, a munkáját szüntelenül végző három alvilági szövő öregasszonynál *(anus textrix)*, de fonással foglalkoznak a Párkák, Tanaquil, Gaia Caecilia, Eileithyia, Diana papnői és az orsóval ábrázolt Aphrodité Urania is (Bachofen 1978, 69–71).

[171] Walde 1954–1965, II. 221; Riemer 1819–1820, II. 283, 288; Puşcariu 1905, 172.

[172] Finály 1884, 1383; Burián–Édes 1941, 546.

[173] Burián–Édes 1941, 546; Calepinus 1912, 221; Pápai Páriz 1995, I. 398.

[174] LEX.BUD. 739, Barcianu 1886–1888, 678; Puşcariu 1905, 172; Şaineanu 1908, 778.

[175] Az *ursi* és *ursită* szóbokrába tartoznak a régies *urdiesc* ('kezdek, elkezdem'), *urdire* ('elkezdett, kezdet'), *urzesc(u), ursesc(u), urséz* ('kezdeni, hozzáfogni', 'sző, fon, kijelöl, meghatároz', 'rendelkezni, végezni', 'előre [eleve] elrendelni, dönteni, vkinek vmilyen sorsot, végzetet szánni'), *urzire* ('kezdete vminek', 'vetülék, fonal, végzet, sors'), *urzeală* ('vetülék, fonal, szándék, terv, elképzelés'), *ursit* ('[eleve] elrendel'), *urzit* ('szőtt, fonott, [el]tervezett; vetülék, fonal, útvonal, minta'), *urzitoare* ('párka, tündér'), *urzitură* ('vetülék, fonal'), *ursăciúne* ('sors, végzet'), *preurzire* ('előre elrendelés') kifejezések (Bobb 1822–1823, I. 504; Cihac 1870, 302; LEX.BUD. 740; Puşcariu 1905, 172; Şaineanu 1908, 778).

[176] Ballagi 1873, I. 608; Szinnyei 2003, 931.

énekben a vörösen virradó ég alatti, csúcsával a mennyekig, gyökereivel a tengerig nyúló, virágzó almafán ülő, *aranyszál*lal („fir de-aur") hímző Zînă Măgdălină[177] sorsát alakítja, férjhez menetelét készíti elő, mint egy *Sórele şi Luna* (A Nap és a Hold) című kolindában a szövőszékeiknél ülő kilenc szűzleány egyike, Ileană Simzeană, akit a háztűznézőbe menő Nap arra kér, szőjön számára inget, hogy eljegyezhesse őt.[178] A sorsfonal segítségével az emberi sorsot fonó, szövő – élet és halál fölött döntő – istenségek és sorsasszonyok Európa kereszténység előtti kultúráiból jól ismertek.[179] Az antik sorsasszonyok szerepköréhez kapcsolódó, az élet fonalának elkészítését, a „világ orsójának" pergetését szimbolizáló guzsallyal, orsóval megjelenő, az ember sorsát megállapító és közlő nőalakok *(ursoi, ursaie, ursitoare, ursită)* az antik hagyomány sorsasszonyainak (Moirai, Parcae)[180] továbbélő formái a román néphitben csakúgy, mint az egész Balkánon.[181] Alakjuk a gyimesi és Úz menti, de kivált a hárompataki csángóság körében jól ismert,[182] utóbbiaknál az *ursitoare*-t *javaslók*nak is hallottam nevezni, mert „megjovasolják, amikor születik, hogy mi általtól hal meg"[183]. A *szövés-fonás* és a *sors* szoros kapcsolatára vonatkozó hiedelmek, illetve azok emlékei a gyimesi csángóknál napjainkban is élnek.[184]

[177] Buhociu 1974, 28.

[178] Teodorescu 1885, 410.

[179] Pócs 2008, 182.

[180] A görög *moira* jelentése 'osztályrész, sors'. (Riemer 1819–1820, II. 141; Elischer–Fröhlich 1901, 197; A *moira* egy *fonal*, amelybe az isteni szolgálólányok *(klóthesz)* beleszövik mindazt, ami az egyes ember életére-halálára hatással van. Az olümposzi mitológia fejlődésével alakul ki a három *Moira*: *Klothó* (a szövő), *Lakheszisz* (a sorsosztó) és *Atroposz* (az elkerülhetetlen) alakja. Ők, Platón szerint, Ananké leányai, akik a *világ orsóját* pergetik. A *Moirák*hoz hasonlóan a *pars* ('rész, osztályrész'), *partior* ('megosztani, felosztani') kifejezésekből származik a római *Párkák* (Parcae) – Nona, Decima és Morta – közös neve (Pecz 1984, III. 104–105; Tokarev 1988, I. 720; II. 174).

[181] Európa keleti részének hasonló „eredetű" és szerepkörű sorsmeghatározó lényei a bolgár *urisnici, orosnici*, a szerb és horvát *usude, sudnice, suenice, sujenice*, az albán *fati, fatite, fatije, ora*, a balti *laume, laime* (Pócs 2002, 78, 81).

[182] Magyar 2003, 709–711 (1477–1478, 1480. sz.); 2009, 292–293 (184–185. sz.); Takács 2004, 77–80, 361–362.

[183] Takács 2004, 362, 76–83.

[184] A gyimesbükki Tarhavas-patakán hallottam egy régi tudományosról: „Ő megtéritette a fermekákot. (...) Hallottam, hogy mennek, me megvan fermekálva, fekete urszitát vettek, mentek... hogy ódja el. Osztá hogy hogy ódta el. Aszondták, mikor a szövőt tették, akkor, ugy történt, hogy ha kilenc szál megjáró maradott, azt a kilenc szál megjárót feltekerte, s mikor valaki meg vót fermekálva, akkor mentek, s azt, olvasott rá, s kötte a derekára, s hordozta a kilenc szál megjárót. (...) Azt osztá feltekerték, azt a kilenc szál megjárót, s osztá azt hordozták addig, akinek baja vót, azt kötték a derekára...". A román *fermeca, farmec, fermecat* (rég. *farmăcă, farmecă, foarmec*) kifejezés jelentése – a székely–csángó tájnyelvben is – 'megbűvöl, elbájol, megigéz, elvarázsol' (Bobb 1822–1823, I. 410–411; LEX.BUD. 212; Cihac 1870, 88; Barcianu 1886–1888, 223; Puşcariu 1905, 50; Şaineanu 1908, 279–280; DEX 367, 375; Márton 1972, 282–283, 285; Márton–Péntek–Vöő 1977, 135–136; Salamon 1987, 259; Takács 2001, 531; Magyar 2003, 815). Itt 'rontás' értelemben szerepel.

A máramarosi ráolvasóban említett, kiugró kőszirtnél (piatră îngurguțată) ülő leány[185] alakjához köthető, a ráolvasóknál megszokott számosságú – a megbetegedés–betegség–gyógyulás hármasát idéző – *nyüstök* (ițe în trei țe), ezek szerint, talán a kígyó által megmart ember sorsának fonalát szövik. Úgy tűnik, ennek az igen archaikus képnek kései, megkopott, romlott emlékét őrzik a Csíkszentgyörgyön és környékén használatos, kígyómarásra való, mondóka-szerűen ható szövegek. A szövés-fonás képzetköre a gyimesi, hárompataki, Úz menti csángók körében kiemelt szerepet kap az állatok *menyétmarás* – illetve az ahhoz, sok szálon, szorosan kötődő *szépasszonyok* – elleni védelmében is.[186] A máramarosi szöveg szerint a megmart ember életben maradhat, mert a sorsát irányító leány vizet hoz, megissza, s a kígyó ettől meghasad. A *vizet* ivó ember (gyógyító) és a *mérget* ivó, meghasadó kígyó – apokrif fogantatású – képe, ráolvasóink egy másik csoportját (IV.) is jellemzi majd.

A fentebb említett első alcsoportba (III.A) tartozó tizennyolc ráolvasó[187] egymással gyakorlatilag szóról szóra megegyezik. Többségük mindkét állat – a kígyó és a menyét – marására utal. Gyakran megegyező szövegeket használnak a *kígyómarás*on (muşcătură de şarpe) kívül a *menyétmarás*ra (muşcătură de nevăstuică), s ugyanígy a *gyík* (şopârlă, şopârliță) – általában, ahogyan mondják, a *dihănie* ('fenevadak'), azaz a mérges, csípős, marós állatok – által megmartak gyógyítására is a románok.[188] Hasonló gyökerű, megegyező gyakorlatra utalnak egyes hárompataki csángó szövegek is.[189] Egy 1943-ban kiadott – fentebb, lábjegyzetben közölt – csíkszentgyörgyi szöveg a kívánt hatást az állatok román nevének („nyivasztulyka / sárpékum") cseréjével éri el, ugyanúgy egy vele szóról szóra megegyező – ugyanonnan való – variáns („Muszkature

[185] „Egy nagy sziklán" („pe-o stîncă mare"), „egy nagy kősziklán" („pe-o stâncă mare de piatră") ülő, hasonló nőalakok, így egy „nagy", azaz *eladósorban lévő leány* („fată mare"), illetve egy különös – már a közlő, Marian által is értelmezhetetlennek mondott – jelzővel ellátott *leány*alak („fată drogolată") más, kígyómarás elleni román szövegekben is felbukkannak. Ők *hamukenyer*et („pită de cenuşă"), *hamupogácsá*t („turtă de cenuşă"), valamint – ha jól gondolom – *kullancstej*et („lapte de căpuşă", romlott változatban: „lapte de cătuşă") készítenek, esznek-isznak, hogy a kígyó, azokat megkóstolván, meghasadjon. Ezekben a szövegekben nem jön elő az *ițe în trei ițe* fordulat. A Marian-féle változat a Szucsáva (Suceava) melletti Pătrăuți-ról származik (ŞEZ. VII. 19; Marian 1886, 228–229), ahol Ştefan cel Mare 1487-ben monostort létesített és templomot építtetett.

[186] Bosnyák 1982, 81, 100 (101, 241, 243–244. sz.); Magyar 2003, 486–189, 642 (907–908, 911, 917–918, 1332. sz.); Takács 2004, 41–44, 187–196. Román hiedelem szerint a menyét egy pópa leánya volt, s lustasága miatt lett állattá (ŞEZ. V. 45).

[187] Salamon 1943, 10; Takács 2001, 493–494; Magyar 2009, 441 (514. sz.); Csinód, Egerszék (Birkás-Frendl Kata gyűjtés); Csíkszentgyörgy, Csíkszentmárton, Csíkcsekefalva, Csinód (saját gyűjtés)

[188] Gorovei 1931, 395–401; Bîrlea 1968, II. 397. Egyes ráolvasókban együtt említik a kígyót és a gyíkot („Şerpe din rîu pietros. / Şopîrlă din cîmp tufos...", azaz „Kígyó a köves folyóból. / Gyík a szálas mezőről...") (Marienescu 1971, 737), a csípős, marós, mérges állatokat, hüllőket időnként – általánosságban – *dih(ulu)*-nak, *dihănie*-nek ('vadállat, dúvad, fenevad, behemót') is nevezik, a ráolvasásokban is (Teodorescu 1885, 394; Marian 1886, 226).

[189] Takács 2001, 462–463, 464–465.

nivásztujka sárpékum").[190] Három további változatban a kígyó-, illetve menyétmarásra használatos ráolvasó külön-külön került lejegyzésre,[191] bár – amint egy csíkszentmártoni kéziratoson olvasható – a különböző marások orvosolására alkalmas szövegeket csak „egy szó vallóztatja", azaz változtatja, különbözteti meg. A kéziratos lapon olvasható felirat és magyarázat:

> Kígyó marás ellen ólvasás és menyed marás ellen a mihejt meg tudód hogy olvasni kel a hejedről nem mozdúlsz el és három szál zablevelű füvet hózac óljant hogy a hegye ép legyen akár amit vizet hoznak aban bele teszed és elmóndód a ólvasást a míg egyszer el mondód adig a háromszál szablevelű fűvel – hármat kerited az edényben és napmentire hármat kiprícólsz – eszt elmóndód 3 rómszór és csak ugy kel csinálni a háromszóri el ólvasásra kilenc pricólás lesz nap mentire. Ez lesz az ólvasás alúl.
> ice ice Músketúré béskarpekó infóró se fier veákuj
> kataveakúj.
> ez lesz menyed marás ellen úgyan ugy csak egy zsó vallóztatja.
>
> ice ice Musketóré Nevesztujka infóró se – fier veákúj kata veákúj."

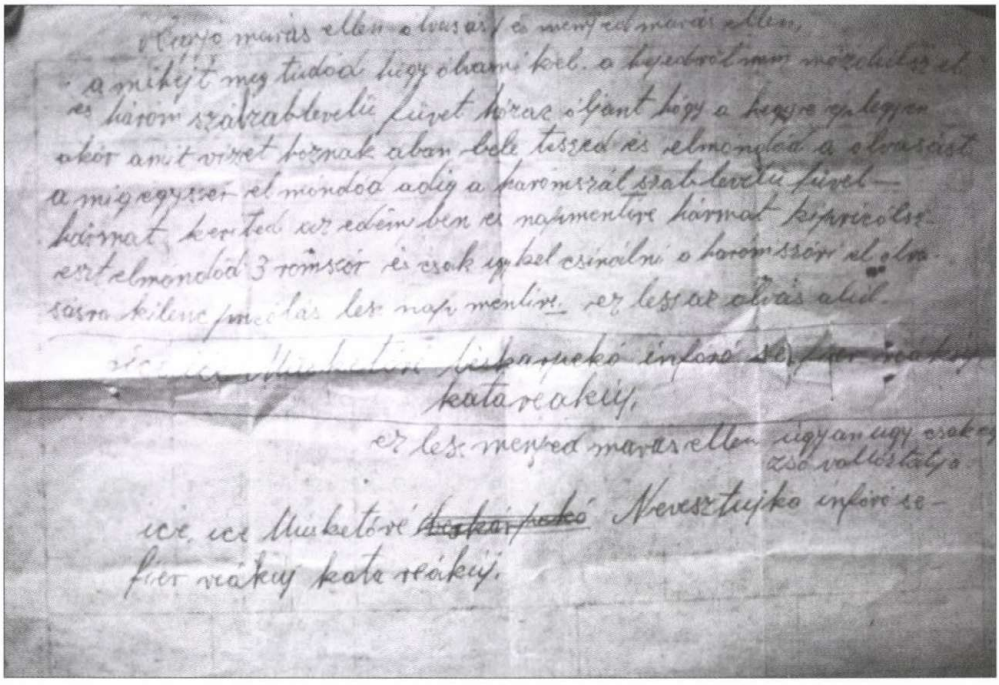
A lap hátoldalán:

> ha te nagjóbat tanítasz mind te a tied nem lesz érvényes.

Egy csekefalvi, „kígyó s menyed ellen való olvasás" kapcsán is úgy hallottam, a két szöveg megegyezik, „csak annyi a különbség, hogy a kigyónál muskadóre, s a menyednél nevasztujka. Ennyi a különbség. De a szavak csak egyformák. A többi szavak." A rövid fejtegetésből is nyilvánvaló, hogy a fenti ráolvasók magyar nyelvi közegben való örökítődése során a szöveg torzulását annak értelmetlen szóhalmazként való átadása okozhatta, hiszen a különböző változatokat a *kígyó*hoz kapcsolt, valójában 'harapás, marás' jelentésű *muskadóre* (rom. *muşcătură*) és a valóban 'menyét' jelentésű

[190] Salamon 1943, 10; Csíkszentgyörgy (saját gy.; rom. *nevăstuică* 'menyét'; *şarpe* 'kígyó'). Az eredeti román szöveg mindkét állat marásának gyógyítására szolgálhatott, erre utal a benne használt nyelvtani szerkezet is.

[191] „Ince ince muskadóre dézs kárpe..." és „Ice ice nevasztójka dézs kárpe..." (Csíkcsekefalva), „Ice ice musketára dézs kárpe..." és „Ice ice nevesz tujka dézs kárpe..." (Csinód), valamint „ice ice Músketúré béskarpekó..." és „ice ice Musketóré Nevesztujka..." (Csíkszentmárton, mindhárom saját gyűjtés.)



„Kigyó marás ellen ólvasás..." A III.A szövegcsoporthoz tartozó kéziratos szöveg Csíkszentmártonról (saját gyűjtés)

nevasztójka (rom. *nevăstuică*) szavak szembeállításával különíti el az idős asszony.[192] Hasonlót tapasztalhatunk néhány csinódi ráolvasónál is.[193]

A mágikus formulaként használt szöveg, úgy tartják, mégis gyógyító erejű; a *keresztes vipera* (Vipera berus) – általában egyébként sem halálos, a biblikus és apokrif elemektől szaturált néphit szerint azonban *ördögi*, tehát betegséggel, rosszulléttel járó, *megszállottság*ot, *tisztátalanság*ot okozó – marását elszenvedett, esetleg más, nem is mérges kígyók által megharapott emberek és állatok „megjöttét", állapotuk (gyakran természetes) javulását a megtisztító ráolvasásnak tulajdonítják.[194] Miután a

[192] A román *şarpe* ('kígyó') torzult alakja ugyanakkor mindkét – a kígyó- és a menyétmarásra való – szövegben fellelhető, az elsőben a *muskadőre dézs kárpe* (rom. *muşcătură de şarpe* 'kígyómarás'), a másodikban a fenti szócseréből fakadó, értelmetlen *nevasztójka dézs kárpe* (rom. *nevăstuică de şarpe* 'kígyómenyét') összetételben.

[193] Egy kéziratos változat a „miske tare des kampe" ('kígyómarás') és a „nevesz tujha" ('menyét') betétek használatával helyesen különíti el a két szöveget, egy idős asszonynál azonban a kígyómarásra mondott szövegben szerepel a „nevesz tujká" ('menyét'), a menyétmarásra használatosban pedig a „muske táre desz kénpe" ('kígyómarás') rész (Birkás-Frendl Kata gyűjtése).

[194] „De legtöbbször ez a izé... az a tarka kégyó marja olyan erőst, melyiknek a háta... Hogy es híjják? [Cserehéjú kígyó?] Az, az. Azok marnak. Met a sékkégyó, az nem veszélyesen mar. [...] Ezek veszélyesek, ezek a... Vipera. Vipera. [...] Akkor ez má nem hatós, amit ő bényomott, ha tudnak olvasni." (Csíkszentgyörgy). „Ca să-i treacă, că aia se umflă când o muşcă un şarpe sau o viperă, ceva, aia se umflă. [...] Şi acolo se descântă, se spune de câteva ori, se spală animalul respectiv, iarăşi

„pokolból jött" kígyótól elszenvedett marást hagyományosan – mint a betegségeket, bajokat általában – a lélekrabló ördögtől való megszállottság egyik formájaként értelmezik, az embert, állatot megmaró, -harapó kígyónak talán nem is kell feltétlenül mérgesnek – viperának – lennie,[195] hiszen, ahogyan Kosteleken hallottam: „Az a gonosz, mind a gonosz, a kégyó olyan, a marós kégyó, mind a gonosz. Attól félni kell, attól őrözkedni kell."[196] Aligha véletlen, hogy a régi ráolvasások szinte kivétel nélkül egyszerűen *kígyó*ról (rom. *şarpe*) beszélnek, igen ritka – s talán nem is pontosan elmondott, vagy lejegyzett – az olyan szöveg, ahol kimondottan *viperá*ról esik szó.[197] A székelység–csángóság egyedül a *sékkégyó*t (erdei sikló) tartja ártalmatlannak, ezt agyon sem ütik, kaszával sem vágják szét,[198] de már a – viperához megjelenésében igen hasonló – *rézsiklót*ól is óvakodnak, a *keresztes viperá*tól pedig „erőst őrizkednek". Ez utóbbiakat gyakran össze is keverik, hol egyiket, hol másikat – tapasztalataim szerint inkább a rézsiklót – nevezik *cserehéju kégyó*nak. A keresztes vipera fekete-szürkés mintázatú hím- és barnás árnyalatú nőivarú egyedeit sokan külön fajtának hiszik.

A III.A csoportba tartozó ráolvasóink végén szereplő, érthetetlennek tűnő – bár egymással jól láthatóan megegyező – szövegrész (így pl. „unfla zefic[e], kató leákum"; „Unflá zepfé leákum, / Katoleákum"; „Ku unforo sefire leákum katoleákum")[199] szintén a románság ráolvasói alapján értelmezhető. Egy kígyómarásra használatos – gyimesi, hárompataki, moldvai csángó párhuzamokkal bíró[200] – szucsávai szöveg, magyarra fordítva, a következő:

tot aşa până îi trece." [„Mert az felpuffad, ha egy kígyó vagy vipera megmarja, az megdagad. [...] S akkor ott ráolvasnak, elmondják néhányszor, megmossák azt az állatot, újra meg újra ugyanúgy, míg csak el nem múlik."] (Lóvész, saját gyűjtés.)

[195] „Kigyómarásra is tudnék sok esetet mondani. Abba bele is lehet halni. Akárminek. Akárminek. [Melyik kígyó marásába?] Az nincs... feltüntetve, hogy melyik. Ha egyszer kígyó. A' mérges kígyó mindegyik. Hogy mondjam. Az egy síkkígyó... a síkkígyó nem mar, de a más kígyók, ami egyszer másfajta kígyó, az mindegyik mar. Mindegyik veszélyes." (Csíkcsekefalva, saját gyűjtés.)

[196] Takács 2001, 476.

[197] ŞEZ. X. 91. (De Şarpe): „A plecat (cutare) pe cale, pe cărare / s'a întâlnit cu vipera 'n cale, / el pe vipera a călcat / vipera s'a înveniat / şi pe el l-a muşcat...". [„Elindult (a megmart személy) az úton, ösvényen, / megtalálkozott a viperával az úton, / rálépett a viperára, / a vipera megdühödött / s megmarta őt..."] vö. Tocilescu–Ţapu 1981, III. 299.

[198] „Mü meg sem üssük a sikkégyót, met azt nem szabad megütni." (Gyimesbükk, Tarhavas-pataka)

[199] Salamon 1943, 10; Csíkszentgyörgy, Csíkcsekefalva (saját gyűjtés). További változatok: „unflor szcifile, / reáku kacareáku" (Csíkmenaság, Tánczos Vilmos gy. 1980); „hun a um / funu kefeala leá kúni / kánte lea kun"; „kun un furu / Szelile leá kun kánté kum"; hun á um funu sefile / fio hun, kánte leá kun"; kun á / um funu Lefile / fid kun kánte leá kum"; „kunk á um funu szefile / Já kun kánté leá kun"; „hun un funu / Szefile lea kun. Kante kun" (Csinód, Birkás-Frendl Kata gyűjtése); „Unflá zepfé leákum, / Katoleákum"; „Ku unforo sefire leákum katoleákum"; „se fier veákúj kata veákúj"; „kur unt furu szefile / lejákur kánte lejákur" (Csíkszentmárton, Csinód, saját gyűjtés).

[200] EA 5606, 27, Kallós Zoltán gyűjtése, 1962; Kallós 1966, 155; Takács 2001, 485; Diószegi 1960, 93; Halász 2005, 275 (1168. sz.).

Tarka gonosz
A kert között,
Aki híredet hozta,
Igya meg a vized,
A kígyót meg
Vigye el az ördög,
S a daganat
Gyógyuljon meg.[201]

A lábjegyzetben közölt eredeti alapján láthatjuk, a román szöveg utolsó szavai („*şi umflăturii / să-i fie leacul*", azaz „s a daganat / gyógyuljon meg") a magyar nyelvi közegben gyűjtött, torzult változatok (pl. Unflá zepfé leákum; unforo sefire leákum; unfla zefic[e] leákum) pontos megfelelői, azaz utóbbiak – minden bizonnyal – egy hasonló záródású román ráolvasó félrehallott, romlott variánsai. Ugyanez a záróformula szerepel a magyarul, illetve részben románul „értelmezett" három csinódi szöveg végén: „Lányka, lányka, Kata lányka", „lányka Kata lányka", illetve „Lányka, fata, lányka".[202] A három ráolvasó közül kettő – ameddig követhető – kotormányi eredetű,[203] egy pedig gyimesközéploki.[204] Néhány hasonló variáns talán belső rímképzés, szójáték eredménye,[205] esetleg a román ráolvasókban gyakori „Descântecul dela mine / şi leacul dela Dumnezeu"; „Descântecul dela mine, / leacul dela Dumnezeu"; „Dela mine descântecul, / dela Dumnezeu leacul"; „Dela mine descântecul, / iară dela Dumnezeu, leac"; „Descântecu-i al meu, / leacu-i la Dumnezeu" („A ráolvasás tőlem, / a gyógyír [pedig] Istentől való") záróformula[206] torzult alakjából erednek. Egy, több változatban is rögzített, csinódi szöveg az idézettektől is töredékesebb, romlottabb.[207]

Az említett, huszonkét variánsból álló nagy szövegcsoporton (III.) belül néhány ráolvasó (III.B) másként is összefügg. Egyiküket Csíkszentgyörgyön hallotta Tánczos Vilmos, ebben a *kilenc főkígyó* neve szerepel, amelyet a „hiedelmek szerint a kígyótól megmart testrészre... kell egyházi imádságok (Miatyánk, Üdvözlégy, Hiszekegy)

[201] Az eredeti román szöveg: „Iediță pestriță / de printre garduri, / cine ți-a vestea / să-ți beie apa, / iar pe gândacul / să-l ieie dracul, / şi umflăturii / să-i fie leacul." (Voronca 1903, 845; Gorovei 1931, 398.)

[202] Takács 2001, 494; Magyar 2009, 441 (514. sz.); Csinód (Birkás-Frendl Kata gyűjtése). A román *fată* jelentése: 'leány'.

[203] Takács 2001, 494; Csinód (Birkás-Frendl Kata gyűjtése; ez a változat előbbiből ered).

[204] Magyar 2009, 441 (514. sz.); Csinód (Birkás-Frendl Kata gyűjtése).

[205] „...leákum, kató leákum" (Salamon 1943, 10); „...leákum, / katoleákum"; „...leákum, katoleákum"; „... veákúj kata veákúj"; „...lejákur kánte lejá kur" (Csíkszentgyörgy, Csíkcsekefalva, Csíkszentmárton, Csinód, saját gyűjtés).

[206] ŞEZ. I. 83; Papahagi 1925, 141; Marian 1886, 61, 252; Lupaşcu 1890, 35; Gorovei 1931, 398.

[207] „Szafile, / Lévi kur..." (Takács 2001, 493); „Sza file lévi, lévi..." (Magyar 2009, 441 /513. sz./).

kíséretében reámondani".[208] Jómagam ugyanott hallottam, hogy „tizenkét kégyó van a világon... mind az év, hogy van tizenkét hónap, annak megvannak a nevei", s ezt a – voltaképpen magát a ráolvasót alkotó – tizenkét kígyónevet kell három szál, keresztesen tartott „névtelen fü"-vel kavart, tiszta vízre rámondani, mert akkor „minden kégyónak benne van a neve", s a ráolvasás hatásos lesz:

Ice, ice,
Traice,
Muskutere,
Sáspio,
Kujon,
Sika,
Kaszerikö,
Reáku,
Sine,
Floreszne,
Vászka,
Kurkö.[209]

Megegyező hagyományt tár elénk két, eredetében szorosan összefüggő ráolvasótöredék,[210] amelyek eredeti, teljesebb változatát menaságújfalusi édesanyjától tanulta az idős testvérpár. A lábjegyzetben közöltekből látható, mennyit torzul egyetlen nemzedékváltásnál is az oralitás tehetetlensége által még továbbgörgetett, a nyelvváltás, illetve az ismeretlen nyelvből való átvétel következtében azonban már értelmezhetetlenné vált szöveg. Ezekben a ráolvasókban is a *kígyók neveit* sorolják fel, amint mondták, „kilenc nyelven", kilencszer. A szöveg töredékességét egyikük úgy értelmezi, a kilenc nyelvből már csak hármat-négyet tud. Hasonló ráolvasót használt a rég elhunyt csíkszentmártoni szentember, Gergely Mihály[211] is, akitől a fenti szövegek közeli párhuzamát hallhatta, az 1950–60-as években a menye.[212] Látni fogjuk, hogy a

[208] Tánczos 2006, 149: „Iceice, Tréice, Muskutere, Sáspió, Kujosika, Kaszarikarëaku, Kaszarëáku, Silleforësz, Mërászkulk!" Egy igen hasonló, „Iceice dréice..." kezdetű ráolvasót, amely ugyancsak a *kilenc főkígyó* nevét tartalmazza, 1980. július 28-án, Menaságon rögzített Tánczos Vilmos.

[209] Csíkszentgyörgy (saját gyűjtés). Az *összes* kígyó nevének fölsorolása a baj *egészét*, annak *minden* lehetséges fajtáját kívánja legyőzni. A *betegséget okozók felsorolása* ismert a magyar, de a román ráolvasók körében is (Pócs 1985–1986, I. 256–301; Gorovei 1931, 111–113). Kígyómarás gyógyítására esetenként más népeknél – így a litvánoknál – is a kígyók különböző fajtáit kell felsorolni (Mansikka 1929, 72 /38. sz./).

[210] „Ice, ice, / Tréice, / Sárpekule, / Muskotáre..."; „Ice, / Sárpice, / Sárkitrice..." (Csíkszentgyörgy, Menaság, mindkettő saját gyűjtés).

[211] Daczó 2003, 80–83, 141–142, 149–151, 344.

[212] „Hát én apósomtól csak annyit tanúltam meg... [...] hogy mondta, hogy tanuljam meg a kégyómarást,

Csíkszentgyörgyön és Bánkfalván élő Gergelyek a csíkszentgyörgyi plébánia 1857-es feljegyzései szerint görög katolikusok, feltehetőleg Moldvából jöttek a vidékre.[213] Az idézett, a fentebbiekkel szorosan összefüggő változatok – miután a kígyók, főkígyók neveit felsoroló magyar vagy román ráolvasókról nincs tudomásom – talán a torzult szövegek értelmezésére tett kísérletként foghatóak fel.

Fenti ráolvasóink (III.A, B) Csíkszentgyörgyről és környékéről származnak, mondóka-szerű szövegük eredetileg – láthattuk – bizonyosan románul hangzott. A vidék korabeli népmozgásait figyelembe véve feltételezhető, hogy az említett ráolvasók eredeti szövegeit a 17–18. században az említett falvakba – jobbára zsellérként – került románok hozták magukkal a Székelyföldre. Míg ugyanis Csíkszentgyörgyön a Bethlen-féle lustra (1614) idején csak a családfők 2,89%-a (6 személy) román,[214] alig száz esztendővel később, 1717-ben már az össznépesség mintegy 16,88%-a az (harminckét családban százötvenhárom lélek), vagyis a románság létszámának növekedése ebben az időszakban – miközben a lakosság összlétszáma fogyott – csaknem hatszoros volt.[215] A forrásokban új, a vidéken eladdig ismeretlen, román családnevek bukkannak fel,[216] a székely faluban tehát ez idő alatt kialakult egy kis román közösség. A 18. században, különösen 1726-ban, volt román visszaköltözés is Csíkból Moldvába,[217] ekkor részben talán a korai – tehát 17. századi, 18. század eleji – csíkszentgyörgyi görög katolikusok is eltávoztak,[218] s helyettük mások jöttek, mert az 1857-ben feljegyzett görög katolikus családok (Szentgyörgyön harminchárom, Bánkfalván tizenegy, Menaságon huszonöt) nevei[219] nem egyeznek meg a korábbiakkal. Csíkszentgyörgyön, az ún.

mert a kégyómarás nagyon hatásos. Igy erdőn, mikor valaki erdőn van... [...] ahol megharapott a kégyó, s akkor olvasol reja. Elmondod aztat, hogy: Sárika, Juliska, Katika, s mind így a kégyókat megnevezte, hogy melyik kégyót minek... S hogy melyik milyen. [...] ...hogy akkor: Ciciri... s mind a menyetre, hogy menyét megmart, vagy Ciciri s Sárika... S ott olyan neveket mondott, hogy én kellett kacagjam. Nem tudtam felfogni, met fiatal vótam. [...] Ő má' fejböl úgy tudta, hogy! Fűszállal. Igen. Fűszállal. Mondta, hogy keresztesen tegyem így a kégyómarásra, s akkor mondjam igy a neveket... [...] *Mondta, hogy ezt hányszor kell ráolvasni?* Kilenczer." (Csíkszentmárton, saját gyűjtés.)

213 Csíkszentgyörgyi róm. kat. plébánia irattára. Görögkatolikusok összeírásai, 1857. Idézi: Bárth 2007, 135.

214 SZOT, IV. 494–496; Szőcs 1998, 95.

215 Szőcs 1998, 94–95; 1999, 132–133.

216 Ilyen pl. az *Arbonás*, a *Barbuly*, a *Besán*, a *Bunik*, a *Györgyicze*, az *Oláh*, a *Pentele*, a *Porinta*, a *Posztulácz*, a *Posztuly*, a *Sován* (*Iovan*?), a *Száva* (Szőcs 1998, 95; 1999, 133).

217 Szőcs 1998, 96.

218 A *Besán*ok és a *Györgyiczé*k nevével később Hárompatakon találkozunk (Takács 2001, 38–39, 52–56).

219 Ilyenek Csíkszentgyörgyön a *Szőcs*, a *Szennyes*, az *Urus*, a *Halmágyi*, a *György*, a *Gergely*, a *Romány*, az *Olá*, a *Poszti*, a *Farkas*, a *Pintyi*, a *Tődor*, a *Rövid*; Bánkfalván a *Sztojka*, a *Grántsa*, a *Gergely*, az *Urus*, a *Sándor*, a *Tódor*, a *Tála*; Menaságon a *Karácsony*, a *Vántsa*, a *Rövid*, a *Farkas*, a *Szőts*, a *Szennyes*, az *Olá*, a *Halmágyi*, az *Opra*, a *György*, a *Sztojka* és a *Tofán* családnevek (Csíkszentgyörgyi római katolikus plébánia irattára. Görögkatolikusok összeírásai, 1857. Idézi: Bárth 2007, 135).

*Háromtízes*ben – ahol a legtöbb görög katolikus élt[220] – 1717–50 között háromszáz lelket befogadó „román" fatemplom épült, parókia létesült (itt 1762-ben már két pap szolgált), amelyhez a többi alcsíki faluba betelepült görög katolikus is tartozott, akik egy 1787-es felmérés szerint tizenhat faluban, ötvennyolc családban összesen mintegy ötszáznégyen voltak.[221]

A 18. század eleji görög katolikus zsellérek közül számosan Kománfalváról, Tázlóról költöztek a vidékre,[222] s a később bejöttek között is sok lehetett a moldvai születésű, így a Csíkszentgyörgyről és környékéről származó, érthetetlennek tűnő, mondóka-szerű ráolvasók is moldvai eredetűek lehetnek. Egy csekefalvi szöveget elmondó idős székely asszony maga is úgy gondolja nagymamájától örökölt, precízen le is jegyzett olvasásáról – amely tehát már a 19. század utolsó harmadában is így hangzott –, hogy „egy szó sincs benne magyar". 1750-ben Csekefalván tíz görög katolikus lélek, 1762-ben hét görög katolikus – tehát feltehetőleg román – család volt; Szentmártonban, ahonnan ugyancsak maradt ránk a fenti csoportba tartozó ráolvasás, 1750-ben negyvennyolc görög katolikus lélek, 1762-ben pedig nyolc görög katolikus család élt.[223] Miután egyes kígyómarásra való szövegek – amint láthattuk – görög és szláv egyházi tradícióra nyúlnak vissza, s az említett időszakban Csíkszentgyörgy az alcsíki görög katolikusság vallási központja volt, alighanem érdemes lenne megvizsgálni e szövegek kapcsolatát az ortodox tradíció exorcisztikus rítusaival. Az egymással szoros kapcsolatban álló változatok – évszázados távlatban – felvetik az írott eredet kérdését is.

A vidékről ránk maradt, kígyó- és menyétmarásra szolgáló ráolvasók gyökereit – láthatjuk majd – egyes esetekben az 1860–70-es évekig tudjuk nyomon követni. A székelység még ekkor is „eléggé zárt, erős nemzetiségi hagyományokkal bíró [...] ... társadalmat képezett", így az „idegennek, betelepültnek [...] ... erős motiváltsága támadt arra, hogy a székelységhez, mint privilégiumokkal többé-kevésbé felruházott réteghez, csoporthoz hasonlóvá váljon, hozzáidomuljon."[224] Egy-másfél évszázad ehhez bízvást elegendő. Erre utal az is, hogy 1900-ban Csíkszentgyörgyön és Bánkfalván együttesen – szemben az 1717-ben számlált 16,88%-kal – már csupán 7,86% a görög katolikusok lakosságon belüli számaránya, aminek csak kisebb részben az elvándorlás, inkább az asszimiláció lehet az oka, amelynek része – az érthetetlen, mondóka-szerű ráolvasókat is eredményező – kétnyelvűség, majd a nyelvváltás.

[220] Bárth 2007, 135.

[221] Szőcs 1998, 94–95; 1999, 133, 137. Alcsíkon 1750-ben a görög katolikusok lélekszáma 604 fő, 1762-ben ugyanott 144 görög katolikus családról tudunk (Szőcs 1999, 137). 1835-ben még a csíkszentgyörgyi görög katolikus egyházhoz tartoznak filiaként Kozmás, Lázárfalva, Menaság, Szentsimon, Szentimre, Szentmárton, Szentkirály, Tusnád és Zsögöd görög katolikus közösségei is (Bárth 2007, 135).

[222] Szőcs 1998, 95; 1999, 132–133.

[223] Szőcs 1999, 137.

[224] Szőcs 1999, 100.

A fentebbieken kívül van néhány kisebb, csupán néhány szövegből álló ráolvasócsoport is, így azok a változatok, amelyekben a mérget ivó és meghasadó kígyó,[225] valamint az általa megmart, a víztől megtisztuló ember és állat képe idézi a hajdani hiedelmeket. Egy ilyen, igen egyszerű, gyimesközéploki szöveget már Kallós Zoltán gyűjtésében találhatunk.[226] A ráolvasóként használt egyszerű kijelentő mondat más gyimesi, magyar nyelvű változatokban csupán a teljes szöveg egyik részegysége,[227] éppúgy, mint egy hárompataki kéziratos variánsban,[228] vagy két, románul elmondott moldvai deszkentálásban.[229] Lássunk most egy gyimesfelsőloki változatot, Kallós Zoltán gyűjtéséből:

Görget az égen, vilámlik a fődön.
Kégyó megmarta Gyöngyös nevű tehenünknek a tőgyit.
A tehen igyék tiszta vizet, s a kégyó tiszta mérget.
Úgy tisztújjon meg, mind az ezüst és az arany.
A kégyó hújjon el a méregtől.[230]

Az archaikus képet hordozó, összesen öt ráolvasóból álló kis csoport (IV.) összes szövegünknek mindössze 5,49%-át teszi ki. A hit, hogy a marás után a kígyó azonnal a vízhez siet inni, a megmartnak, illetve a marásra ráolvasó tudományosnak pedig – a gyógyulás érdekében – meg kell előznie őt, a csángók és székelyek, de a románság körében is általánosan elterjedt volt.[231] Erre vonatkozó adatokat Hárompatakon és a Gyimeseken kívül Csíkpálfalván, Csíkszentgyörgyön és Csekefalván is hallottam; a

[225] A marása gyógyításakor *meghasadó* kígyó képzetének egyik előképe a 2. században keletkezett, ógörög, szír, örmény, etióp, arab, grúz és latin fordításokban fennmaradt apokrif *Tamás evangélium* egyik görög változatának (Evangelium Thomae Graece A) XVI. fejezetében lévő történetben lelhető fel: „József egyszer kiküldte Jakab fiát, hogy szedjen fát és hozza haza. A gyermek Jézus is vele ment. Mikor Jakab a rőzsét gyűjtötte, egy vipera harapta meg a kezét. A mikor dagadni kezdett és halódott, hozzá ment Jézus és ráfújt a harapásra s azonnal megszünt a fájdalom; az állat pedig szétpattant és attól fogva Jakab egészséges maradt." (Raffay 1905, 83; vö. Tischendorf 1853, 147; 1876, XXVI–XLVIII, 154–155; Adamik 1996, 23, 145.) A görög szövegben szereplő „kai to thérion erragé" jelentése 'és az állat meghasadt', 'a vadállat pedig szétszakadt'. A vipera marása a hajótörést szenvedett Szent Pálnak sem árt, akit ezért a helybeliek istennek tartanak (ApCsel 28,1–6).

[226] „Ember igyék tiszta vizet, kégyó igyék tiszta mérget." (EA 5606, 27, Kallós Zoltán gyűjtése, 1962).

[227] „...A tehen igyék tiszta vizet, s a kégyó tiszta mérget..." (Kallós 1966, 155).

[228] „...csine ászpusz veszteá / si povesztiá / sző biei ápő / serpile sze krepe..." [„...ki mondta a hírt / és a mesét, / hogy vizet igyál. / Hasadjanak meg a kígyók..."] (Takács 2001, 485).

[229] „...cine ti-o adus vestea / să be apă / şarpele veninul" [„...ki hozta a hírt / igyék vizet / a kígyó mérget"] (Diószegi 1960, 93); „...Cine a adus vestea apa să beie, şerpele să crepe." [„...Aki hozta a hírt, igya meg a vizet, repedjen el a kígyó."] (Halász 2005, 275 /1168. sz./).

[230] Kallós 1966, 155. (Gyimesfelsőlok, Ugra-pataka)

[231] Diószegi 1960, 92–93; Kallós 1966, 155; Erdész 1984, 42; EA 23003, 8, Zólyomi Ágnes gyűjtése, 1986; Takács 2001, 486; Halász 2005, 275 (1168. sz.); ŞEZ. VI. 58; Candrea 1999, 108.

képzet Csíkszentmihályról ugyancsak ismert.[232] Az elképzelés a gyimesi magyar és a távolabbi vidékek román szövegeiben[233] egyaránt megjelenik, vagyis a ráolvasásokban is hagyományozódó tudás a mindenkori cselekedetekkel – itt is, ott is – tökéletes összhangban van. Fentebb láthattuk, az „Ice, ice, / Tréice..." és hasonló kezdetű, Csíkszentgyörgy környékén gyűjtött ráolvasó-csoport (III.A, B) párhuzamául felhozott máramarosi román szövegben szereplő ördögi leányalak is vizet hoz, megissza, s „a kígyó valóban meghasad, / hogy kárt ne tegyen".[234]

Egy újabb, mindössze hét ráolvasó alkotta – azaz vizsgált szövegeinknek csupán 7,69%-át kitevő –, szorosan összetartozó szövegcsoport (V.)[235] eredetében Gyimesfelsőlokhoz kötődhet, a hét változatból ugyanis hármat ott rögzítettem (Ugra-pataka, Komját, Görbe-pataka), egy menasági szintén onnan (Ugra-patakáról) származik, további kettőről[236] pedig nagy biztonsággal állítható ugyanez. Lássunk egy gyimesi eredetű, Csíkmenaságon rögzített változatot:

Megmarta a muszke,
Szepe minte,
Szepe váke,
Ezerice,
Périncere,
Gurá tá,
Lumnyeá tá,
Májká csine dá.[237]

Szövegeink, egyetlen kivétellel,[238] kígyómarás orvosolására valók. Egyikük talán a felsőloki Pórák ráolvasásai közül származik,[239] márpedig ezt a nemzetséget a Ciherek-patakára (régen Rána-pataka) – a „pogány" Ránák kihalása után – a román többségű, Szeben megyei Felekről (Avrig), pásztorkodva behúzódott, ezer-ezerötszáz juhát

[232] Szőcs–Szőcs 2008, 219.

[233] Teodorescu 1885, 394–395; Marian 1886, 224, 226, 227, 228; ŞEZ. I. 118; II. 89, 164; XIII. 12; XIX. 152; Tocilescu 1900, I. 594; Candrea–Densusianu–Sperantia 1906–1908, I. 417; Gorovei 1931, 397–398; Tocilescu–Ţapu 1981, III. 302.

[234] Bîrlea 1968, II. 397 (51. sz.) A hasonló leányalakok ugyancsak esznek és isznak, *hamukenyer*et, *hamupogácsá*t („pită de cenuşă", „turtă de cenuşă"), valamint – talán – *kullancstej*et („lapte de căpuşă", „lapte de cătuşă"), hogy a kígyó, azokat megkóstolván, meghasadjon (ŞEZ. VII. 19; Marian 1886, 228–229).

[235] Takács 2001, 471–473, 488–490; Gyimesfelsőlok (Komját, Görbe-pataka), Csíkmenaság (utóbbi a felsőloki Ugráról származik, mind saját gyűjtés).

[236] Takács 2001, 472–473, és 489–490. Az első szöveg eredetéről: Takács 2001, 222.

[237] Csíkmenaság (saját gyűjtés). A szöveg gyimesfelsőloki (Ugra-pataka) eredetű.

[238] Takács 2001, 471. A szöveg kígyó- és menyétmarásra egyaránt használatos.

[239] Takács 2001, 472–473, 222.

telente a Duna-deltába hajtó Póra-ős leszármazottai alkotják.[240] A Gyimesekre jött románság eredetét tekintve ugyan – amint láthattuk – többnyire moldvai, de még Fogaras vidékéről, Felső-Fehér vármegyéből is érkeztek betelepülők.[241] Ráolvasóink közül egy még – igaz, már helytelenül – románul hangzott el,[242] egy súlyos helyesírási hibáktól hemzsegő, helyenként már fonetikusan átírt felsőloki kéziratost románul jegyeztek le,[243] a többi szöveg pedig a már jól ismert, nehezen érthető, mondóka-szerű szövegállományt gyarapítja.[244] Egyetlen kivétellel[245] mindegyik említett ráolvasó a kígyómarás tényét – négy szövegben magyarul – megállapító kijelentéssel kezdődik.[246] A marós állatot két román és egy mondóka-szerű változatban *kígyó*nak (şarpe, sárpe), három másikban „muszke"-nak, „muszka"-nak, „mustyi"-nak nevezik. Utóbbi a román *muscă* (tsz. *muşte*, 'légy, méh') megfelelője. Rontó, ördögi lényként inkább a *légy*ről lehet szó.[247] A kígyómarást a szövegek tehát a kevésbé veszélyes légy csípéséhez hasonlítják, azaz kicsinyítik (deminutio), ezáltal is könnyíteni próbálván a gyógyulást. Hasonló megoldások jellemeznek gyimesi és román ráolvasókat is.[248]

A szövegek egyes elemeinek eredeti változatai feltárhatóak, így jelentésük is megragadható. A bennük „azeriță pistriță", „azerica peszterica", „ezeriki periture", „zélicen pélicen", illetve „ezerice périncere", „ezerincin périnciri", „azerice peszterice"[249]

[240] Magyar 2003, 253 (346. sz.); A Pórák családjának köréből három olyan ritka, „Őz nyalja fiát a szeplőtől..." kezdetű, szemverés elleni ráolvasót is gyűjtöttem, amelyek – a kígyómarásra való szövegekhez hasonlóan – csak a Gyimeseken, Moldvában és a románság körében ismeretesek, az egyetlen, Felcsíkon gyűjtött változat is gyimesi eredetű (Takács 2010, 350–351, 367–368).

[241] Antal 1992, 33; CsÁLt. Protocolu matriculare dein parochia Gr. Catolica a Szépvízului. Mortii 1866–1889; Ilyés 1998b, 294; CsÁLt. 28/4/1762/154. [Prot.], idézi: Szőcs 1999, 125.

[242] Takács 2001, 472–473.

[243] Takács 2001, 471.

[244] Takács 2001, 488–489, 489–490; Csíkmenaság; Gyimesfelsőlok, Komját és Görbe-pataka (saját gyűjtés).

[245] Gyimesfelsőlok, Görbe-pataka (saját gyűjtés). A szöveg még a többihez képest is töredékesnek mondható.

[246] „A muşcat şarpe vacă..."; „...muscát vácá..."; „Megmarta a sárpe..."; „Megmarta a mustyi..." (Takács 2001, 472–473, 471, 488–489, 489–490); „Megmarta a muszke..."; „Megmarta a muszka..." (Csíkmenaság; Gyimesfelsőlok, Komját, mindkettő saját gyűjtés).

[247] A méh az isteni erők képviselője, a gyimesi, moldvai csángók szerint őket „áldottnak veszi a katolikus vallás", *szentek*, akik nem megdöglenek, hanem *meghalnak*, mint az ember (Salamon 1987, 143; Bosnyák 1980, 45 /371. sz./; Halász 2005, 159 /722–723. sz./). Magyarcsügésen hallottam, hogy „a méhek a Szüzanya könnycseppjeiből lettek. S a méheknek nem es ugy mondják, hogy megdöglött, hanem hogy meghalt... [...]. A darázs, az má nem. A darázs az ördög."

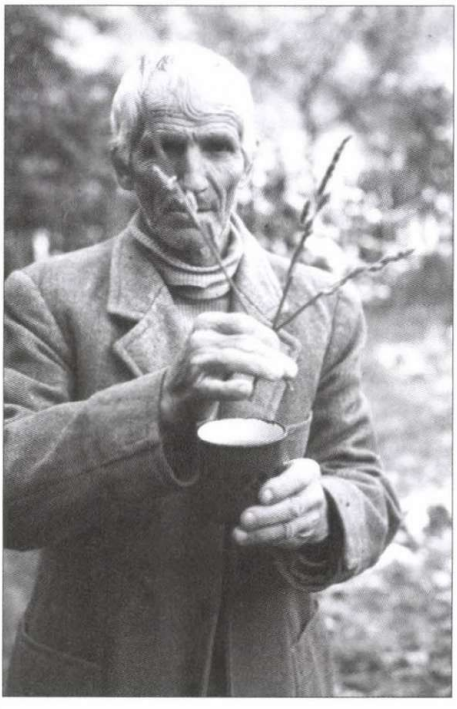
[248] „Ezt a szenes csutakot megmarta az uszturuc madár szép tiszta fojó víz mosd el." (Kallós 1966, 155); „Megmarta a szúnyog / az anyajuhot, / a szőrbe, a szőrből, / a bőrbe, a bőrből, / bőrből a bendőbe, / bendőből a vesébe, / veséből a szívbe, / szívből a tüdőbe... " [„A muşcat ţânţare / pe mânzare, / în păr, din păr, / în piele, din piele, / din piele în bârdahan, / din bârdahan în răr unchi, / din răr unchi în inimă, / din inimă în plămâi..."] (Gorovei 1931, 396). Ide sorolható talán a már említett *tarka fürj* (prepeliță pestriță) képzete is (Tocilescu 1900, I. 594; Gorovei 1931, 397).

[249] Takács 2001, 472–473, 488–489, 489–490, 471; Csíkmenaság, Gyimesfelsőlok (Komját, Görbe-pataka, saját gyűjtés).









„Kibujik egy kégyo a füből…" („O ieşit un pistureț în iarbă...").
Olvasás kígyómarásra. Tarhavas-pataka, Gyimesbükk, Takács György felvétele

alakokban szereplő rész változatai másutt is előkerülnek.[250] Az idézett szóösszetétel első eleme olyan romlott szóalakok közé tartozhat, amilyenek a román ráolvasásokban – amint már láthattuk – sokszor szerepelnek hasonló módon, csak egyszer-egyszer fordulnak elő értelmes változatban: például *estriță, ediță, ingliță, iederiță* stb. Ezek talán hajdani, egyházi iratokban szereplő kifejezésekre (gör. *sztéthi* 'megállj') nyúlnak vissza, s esetleg a kígyó pikkelyes bőrére utalnak (gör. *endü[n]ó* 'betakarok, felöltöztetek').[251] Ez utóbbit erősíti meg az összetétel második tagja, a már ugyancsak említett *pistriță* (másutt: *pistureț, pisteriț, pistreț*, illetve *peszterica, peszterice, périnciri, tyisztriczó* stb.), amely a románban 'tarka, pettyes, foltos', átvitt értelemben 'hamis, álnok',[252] a székely tájnyelvben 'tarka, pettyes, iromba'[253] jelentéssel áll. A pettyesség, a „kétszínű"-ség és az álnokság, gonoszság képzete a hárompataki csángók román nyelvű, kígyómarás elleni ráolvasóiban,[254] de egyes igizet, igyizet – azaz szemverés – elleni, fejelfúvó szövegekben is összekapcsolódik.[255]

Az *„azeriță pistiriță"* tehát 'tarka (bőrű) kígyó'-t – átvitt értelemben 'álnok kígyó'-t – jelenthet, amint egy hidegségi szövegben valóban „tarka kégyó" is szerepel.[256] Egy kosteleki román ráolvasó „ghiță pistriță" összetételét „tarka gyica"-ként fordították magyarra, másutt ugyanazt a szöveget – benne a *tarka gyica* tabunévvel – már magyarul mondták.[257] Egy lóvészi változatban említett *„ediță, pestriță"* éppúgy a földből jön elő,[258] mint a kosteleki variánsokban emlegetett, pokolból induló kígyók.[259] A román

[250] EA 5540, 3, Kallós Zoltán gyűjtése, 1959; Diószegi 1960, 93; Bosnyák 1982, 123 (427. sz.); Salamon 1987, 197–198; Takács 2001, 464–465, 475–476, 477–478, 480–481, 485, 488; Halász 2005, 274 (1167. sz.); „ediță pestriță"; „isze, pisze, pélice", „ezerice pisztirice" (Lóvész; Gyimesközéplok, Fő út, Jávárdi-pataka, saját gyűjtés).

[251] Teodorescu 1885, 395; Candrea 1999, 339–340. Egyes vélemények szerint az *ingliță* egyszerűen „egyfajta kígyó" („un fel de şerpe" – ŞEZ. XIV. 119).

[252] DEX 785; Bakos 1991, 540.

[253] Márton 1972, 466; Márton–Péntek–Vöő 1977, 304.

[254] Takács 2001, 477, 480.

[255] Ezért nyalogatja borjai homlokát a *szeplő*től – vagyis a rontásból eredő tisztátalanságtól – tucatnyi, moldvai és gyimesi csángó, fejelfúvó szövegben, valamint román párhuzamaikban az *őzsuta*, a *szarvasünő* (ciuta, ciunta, șuta), illetve *a züsző* is, hogy *szépecskék* – az isteni erőktől telítettek – legyenek (Kallós 1966, 148–150; Bosnyák 1973, 292; 1980, 164, 167, 169 /1357, 1386, 1393. sz./; Seres–Szabó 1989, 505; Harangozó 1998, 192; Csoma 2000, 28; Oláh 2003, 83; Vidák 2001, 118; Csörge 2008, 242; illetve Lükő 1961, 117; Candrea–Densusianu–Sperantia 1906–1908, I. 296–297; Pamfile 1911, 31; ŞEZ. XXXV. 95; Gorovei 1931, 305–306; vö. Takács 2010, 350, 366–371, 381–386).

[256] „Kibúlt a tarka kégyó a fűbe..." (Kallós 1966, 155).

[257] Takács 2001, 463–464.

[258] „Ediță, pestriță, / Din pământ ieşită..." („Tarkabarka, gonosz, / Kibújt a földből..." [Lóvész, saját gyűjtés]).

[259] Takács 2001, 475–478. Egyes, ide vágó szójátékok (pl. *iad* 'pokol' és *ied* 'kecskegida', *iediță* 'gidácska') a románon kívül nem is értelmezhetőek: „Iediță az, hogy gonosz. Az es, s a kecske es az. Több minden hasonlít essze, több szó." (Takács 2001, 478). Amint láthattuk, a kosteleki szövegek egy része lóvészi eredetű lehet.

ráolvasójában szereplő *„pistureț"* kifejezést magyarra 'kígyó' jelentéssel fordította tarhavasi ismerősöm.[260] Ez utóbbi, tehát az, hogy a – „nem Isten hírivel való" – tarkaság (álnokság) képzetét a biblikus és apokrif alapokon nyugvó kígyó-kép – már csak a keresztes vipera és a hozzá igen hasonló rézsikló mintázatánál fogva is – magához vonzotta, felszívta, azt is jelentheti, hogy ugyanebbe a körbe tartoznak azok a szövegek is, amelyekben nem „tarka kígyó"-ról, hanem egyszerűen csak „kígyó"-ról esik szó.[261] Láthattuk, a kígyómarás az archaikus tradícióban ördögi eredetű *rontás*ként, *megszállottság*ként tételeződik, nem véletlen, hogy a ráolvasván gyógyítók – átvéve a bajt – betegnek érzik magukat.[262]

A fenti csoportban (V.) néhány további sor is szövegeink román ráolvasókkal való kapcsolatára utalhat. Ilyen például a két, gyimesfelsőloki eredetű, változatban előjövő „Gurá tá, / Lumnyeá tá...", „...gurá / Tá lumnea tá" szövegrész. Ez nyilvánvalóan a fentebb már említett – más céllal használt ráolvasók záróformuláiban is gyakorta előjövő – *„curat(ă), luminat(ă)"* ('tiszta, fénylő') fordulat (pl. „Să rămâie curat, luminat, ca Sfânta Maica ce l-a dat" / „Hogy maradjon tiszta, fénylő, mint a Szent Szűz adta") romlott változata. A *curat(ă)* ('tiszta, bűntelen, szeplőtelen') és *luminat(ă)* ('fényteli, sugárzó, ragyogó') kifejezéseket itt vallási értelemben használják, előbbi az isteni erők általi megtisztulásra utal,[263] arra vonatkozik, akire nem nehezedik átok vagy rontás, aki nincs az ördög befolyása alatt; illetve arra, aki ennélfogva valósággal sugározza a hálát, az örömöt.[264] A betegség ugyanis *makula*ként, mintegy *bűn*ként él ebben az archaikus hagyományban, a *megszállott* beteg *tisztátalan*, akit a gonosz kiűzésére, a test és a lélek megtisztítására, isteni erőkkel való újbóli feltöltekezésére szolgáló gyógyító – ráolvasó – cselekedettel kell visszavezetni a „tiszták" eukharisztikus közösségébe, a megkeresztelt üdvözülésre váró seregébe. Az említettekhez hasonlónak tűnő, „Tátá lumnya" összetétel egy – Felsőlokról származó – csinódi olvasásban is felbukkan.[265] A „Tátá lumnya" talán a romlott *Tată[l] Lumea* ('Világ[osság] Atyja') is lehetne,[266] valószínűbb azonban a *toată lumea* ('az egész világ', 'mindenki') változat,

[260] „O ieşit un pistureț în iarbă..." [„Kibujik egy kégyo a füből..."] (Gyimesbükk, Tarhavas-pataka, saját gyűjtés).

[261] EA 5540, 35, 37, Kallós Zoltán gyűjtése, 1959; Kallós 1966, 155; Takács 2001, 468, 469–470; Magyar 2009, 440 (511. sz.); „Kígyó kibujik a fődből..."; „Kibutt a kégyó a földből..." (Gyimesközéplok, Boros-pataka; Gyimesfelsőlok, Görbe-pataka, saját gyűjtés).

[262] Takács 2001, 476: „De igaz, hogyha máma olvastam a kígyótól, én éjjel olyan beteg vótam, annyit forgolóztam, hogy meg nem tudom mondani. Reggelig. [...] ...én beteg vagyok, hogyha olvasok ez ellen..." (Kostelek).

[263] Bakos 1991, 176–177. (Vö. *curăța* 'megtisztít vmitől, eltávolít vkit, vmit', [vallási értelemben] 'megtisztul'.)

[264] DEX, 251, 585.

[265] Csíkmenaság; Gyimesfelsőlok, Komját (saját gy. Előbbi Ugra-pataki eredetű); Takács 2001, 488, 491.

[266] Takács 2001, 491.

amely jobbára rontás elleni szövegekben bukkan föl a román ráolvasókincsben.[267] Egy gyimesközéploki – kígyómarás elleni – variánsban a „tute lum nye szere / munye szerkútat" (talán „toată lumea să / rămâie cel curat", azaz „[hogy] az egész világ / maradjon olyan tiszta") változatra bukkanhatunk.[268] Az idézett részeket követő „Máká csinedá", „Májká csine dá" sor jelentését ('akit a Szűzanya adott') már láthattuk. Ez a záróformula gyakran szerepel a kígyómarás elleni ráolvasókban, a legkülönbözőbb módon torzult változatokban,[269] amelyek némelyike – így a lábjegyzetben utolsóként közölt variáns is – még egészen közel van az eredetiként feltételezhető román formához („Sfânta Maică cine-o dat", azaz 'kit a Szűzanya adott').

*

A fenti öt nagy szövegcsoport (I.A,B, II, III.A,B, IV, V.) a régi Csíkszék kígyó- és menyétmarásra használatos ráolvasó-állományát – a vizsgált adattárban – szinte teljes egészében lefedi.[270] Néhány szövegrészlet, romlottsága miatt – talán csak átmenetileg – értelmezhetetlennek tűnik.[271] A csíki, gyimesi, hárompataki, Úz menti, moldvai, kígyó- és menyétmarásra használatos ráolvasók nagy mintavétellel vizsgált csoportjából – összesen kilencvenegy szövegből – tehát mindössze húsz változat (22%) hangzott el magyarul, tizennégy variáns (15,4%) románul, ötvenhét pedig (62,6%) a sokszor említett, érthetetlennek tűnő, mondóka-szerű nyelvezeten. Utóbbiakról azonban bebizonyosult, hogy – néhány alapvető szövegcsoportba sorolható – román ráolvasók nyelvváltás, illetve magyar nyelvi közegben való átörökítés során értelmetlenné vált,

[267] Egyes, rontástól megtisztító szövegekben az *Úr Anyja* (Maica Domnului) kürtöt ad a beteg kezébe, s azt megfújván, miután hangja a világ mind a négy sarkában visszhangzik, „az egész világ" (rom. *toată lumea*) csak őrá figyel, a világ és a népek köré gyülekeznek (Pamfile 1910, 45; Păsculescu 1910, 126, 133; Filimon 1913, 168; Bîrlea 1968, II. 410; Moldován 1888, 102–103).

[268] Bakay–Harangozó 2007, 102.

[269] Például „fumtá májká cseludá" (Bosnyák 1982, 123 /427. sz./ Ugra-pataka); „szinta makacele dát" (Salamon 1987, 197. Gyimesközéplok, Hidegség-pataka); „szfünta majka csinodátö", „majká tyine da", „Maică-ta-ne-o cine-o dat" (Takács 2001, 488, 489, 472. Kostelek, Magyarcsügés).

[270] Egy-két, egyedi előfordulású szövegváltozattól (pl. „Ezt a szenes csutakot megmarta az uszturuc madár szép tiszta fojó víz mosd el." – Kallós 1966, 155) eltekintve.

[271] Bár szinte mindegyikük az öt nagy csoport valamelyikébe sorolható változatokban szerepel, néhányat idézek közülük: „...musketure deggendár, csalancserencsie, ferecsejleje." (EA 5540, 38, Kallós Zoltán gyűjtése, 1959); „...trilice, / do le csolán rácecé, / detu lume, / szé tule, / nuskát, / gevekát!" (Bosnyák 1982, 122 /425. sz./); „Muske kekendáj dulá lencsuleste."; „...anszencie, rankszencie, tine, penenecerulume..." (Salamon 1987, 197–198); „...Járzse túr ile csalán de zsu vicsecezele / Domnuli sus erpe prácse sincse / Nul saidzse tur." (Magyar 2009, 440 /512. sz./); „...jégendate, jégedáge..."; „Jégendáte jégendáge..."; „...Jégendáge, jégendáge..." (Takács 2001, 471, 490–491. Gyimesfelsőlok, Ugra-pataka, saját gyűjtés); „...Isze, pisze dzsojáne, / Izmurgárde gerendáte / Domne hirisztójszon, / Hirisztójszon federjáne."; „Frunzele furzselem muske keken dáre / pízdele pélizd den csorenst." (Gyimesközéplok, Fő út és Csinód, saját gyűjtés).

mágikus formulaként használt, túlélő emlékei. A vizsgált csíkszéki szövegeknek ezek szerint szinte a háromnegyede mondható közvetlen forrását tekintve – nagy valószínűséggel – román eredetűnek. A székelység és csángóság hagyományában fellelhető, más vidékeinkhez képest szokatlanul nagyszámú, kígyó- és menyétmarásra használt ráolvasás tehát – amint láthatjuk – valóban a románsággal való interetnikus kapcsolat hozadéka. Újra hangsúlyozni szeretném, semmit nem tudunk arról, milyen ráolvasásokat használtak – egyáltalán használtak-e – a csíki székelyek a 19. század második fele, vagyis az itt tárgyalt szövegek feltételezhető megismerése előtt. Pedig a pásztorkodás körülményei régebben sem voltak mások, a kígyó sem lehetett kevesebb, a régi ráolvasóknak mégsincs semmi nyoma, azok vagy eltűntek az időben, vagy nem is voltak soha – s helyettük más, fizikális gyógyító eljárásokat használtak –, mert az elmúlt másfél évszázad magyar nyelvű változatai a románokkal szinte tökéletesen megegyeznek, s utóbbiak, miután a románság körében széltében, Csíktól igen távol eső vidékeken is elterjedtek, aligha származtathatóak ezekből; párhuzamaik a magyarságnál másutt sehol sem ismertek.

A román eredetet a szövegeket elmondó helybeliek időnként a mondóka-szerű, „fonetikus" románságú változatok esetében is megerősítik,[272] bár magából az „olvasás" érthetetlenné torzult szövegéből legtöbben már nem következtetnek erre. Így, noha tudják, hogy „egy szó sincs benne magyar [...] ... nem magyarul van",[273] állítják idegen eredetét, hiszen – amint mondják – „olyan latin, latin szavak vannak" benne, „a románéhoz es hasonlit",[274] nem tudják kitalálni, miféle nyelven hangozhat: „De az milyen nyelven van, nem tudom..."[275] Mégis úgy tartják: „Ez nem román. Nem román. Nem. Ez mindenféle nyelv..."[276] A szövegek – helyenként jól kihallható – román értelmét, noha legtöbben beszélik a nyelvet, nem ismerik fel, illetve határozottan tagadják:

Ez milyen nyelven van?
Nem tudom én se megmondani. Nem tudom.
Nem is magyar, nem is román?
Nem. Nem, nem, nem.

Ez milyen nyelven van?
Én nem tudom, milyen.
Olyan, mintha román lenne.

[272] Salamon 1987, 197.
[273] Csíkcsekefalva
[274] Egerszék
[275] Újtusnád; Takács 2001, 494.
[276] Csíkszentmiklós. A „Tune incse furdzse pepement" („Tună în cer, / Fulger' pe pământ...") kezdetű ráolvasó szövege pedig – helyenként – egészen jól érthető románul.

> Nem román. Nem román. Valamilyen, én nem tudom. Nem tudom, hogy milyen nyelven.[277]

Egyesek szerint – amint láthattuk – „kilenc nyelven" kell elmondani a kígyómarás elleni ráolvasót. Hasonló elgondolással szembesültem annak idején Kosteleken is:

> Csak ez hány nyelven mejen!? [...] Ebbe nem csak román szó van. „Megmarta a sárpe, Ineture szipuminte, Azericö...", ez nem román szó. Kérem szépen, ezt ha lefogatta maga, bárhol a világon, ha megmarta a ... kégyó a testet... [...] Ezt elmondta, kéremszépen, holnap reggel meg van lazulva minden.[278]

Tánczos Vilmos egyik – 1895-ben, vagy 1896-ban született – adatközlője is úgy vallott olvasásáról: „Ez a kilenc főkígyó neve, nem tudom, milyen nyelven van."[279] Egy kígyómarásra való, mondóka-szerű gyimesközéploki ráolvasó kapcsán Harangozó Imre is megjegyzi: „Általános kutatói tapasztalat a gyimesi csángók és a moldvai magyarok körében, hogy különböző... [...] gyógyító eljárások alkalmával, ezen belül is különösen a kígyómarás gyógyításánál – mintegy a cél szerinti szakrális nyelvként – román nyelvű ráolvasó szövegeket alkalmaznak. Ezek a szövegek gyakran rontott variánsok, hiszen ezek a használók... [...] sokszor még annak sincsenek tudatában, hogy a mondott szöveg román."[280]

Az orális átörökítésben fellépő automatizmusok, ahogyan az archaikus népi imádságoknál, itt is rögzítik a romlott változatokat, miáltal azok a szöveg-elődtől – és egymástól is – egyre távolabb kerülnek. A ráolvasóknál a szöveg megváltoztatásának tilalma – úgy tűnik, a már mondóka-szerű variánsoknál is –, ha lehet, még erősebb, mint az imádságok esetében. Az érthetetlen, idegen nyelvű szövegek használatának oka lehet ugyanakkor talán az ún. *rituális inverzió* is, amint arról Tánczos Vilmos ír: „A mitikus lényekkel idegen nyelvű szavakkal vagy fordítva mondott szavakkal lehet kommunikálni (a rituális inverzió elve). A székely mondákban gyakran mitikus lényként megjelenő medvéről például azt tartják, hogy csak románul ért, ezért a vele való találkozáskor, ha románul szólnak hozzá, akkor morogva válaszol."[281] A magyar

[277] Az Egerszéken és Csinódon élő fivérektől rögzített, felosztásunk szerint az I.B csoportba tartozó („Tunincsi / Májká szprecs...", illetve „Tunincsí / Majkász precs..." kezdetű) ráolvasók egyazon forrásból, a gyimesfelsőloki Gáborok-patakán született édesanyjuk tudományából származik. Részben mindkettő érthető románul.

[278] Takács 2001, 488.

[279] Csíkmenaság (Tánczos Vilmos gyűjtése 1980. július 28). A gyűjtő levélbeni közlése alapján.

[280] Bakay–Harangozó 2007, 102.

[281] Tánczos 2006, 149.

néphit sárkányához hasonlóan a román hagyományban élő egyik sárkányfajta, a kígyóból növekedő *bălaur* is tud beszélni.[282]

Figyelemre méltó az is – amint már utaltam rá –, hogy azokon a területeken (például Hárompatak, Gyimesbükk), ahol a csángóságot ért román hatás emlékei elevenebben élnek, azaz a területre az elmúlt két-háromszáz év alatt beköltözött, jelentősebb számú, zárt kis közösségeket alkotó görög katolikus románság jobban megőrizte eredeti különállását és kevésbé szervült a székelyes eredetű csángóságba, több a románul elmondott, és kevesebb a mondóka-szerűen átöröklődött kígyó- és menyétmarás elleni ráolvasó, míg ott, ahol az eredetileg is kisebb számarányú románság jobban asszimilálódott, megszaporodnak (Gyimesfelsőlok, Gyimesközéplok, Úz mente), illetve szinte kizárólagossá válnak (Csík) az ilyen, mágikus formulaként használatos szövegek. A nyelvváltáson és az – abból is fakadó – idegen nyelvből való átvételen túl mindez alighanem összefügg az elemi iskolai, illetve az anyanyelvi oktatás kérdésével is.

Éppen ezért, miután a vizsgált adatbázisunkat alkotó ráolvasók túlnyomó része – csaknem kétharmada (39,56% gyimesi és 25,27% Úz menti, összesen tehát 64,83%) – a Gyimesekről származik (ide érthetőek továbbá, amint láthattuk, egyes csíki és hárompataki szövegek is), vizsgáljuk meg röviden a Gyimes-völgyi magyar és román nyelvű elemi oktatás történetének fentiekre vonatkozó tanulságait. A Gyimes-völgyén 1825-ben – az első telepes családok megjelenése után jó száz esztendővel –, Kápolnapataka szádában létesülő első elemi iskola csaknem az egész 19. században az egyedüli tanintézmény a völgyben.[283] Az 1878–79-es iskolaévben a gyimesloki iskolát a tankötelesek mindössze 40,26%-a látogatta rendszeresen; 1900-ban a felső- és középloki iskoláskorúak 71%-a, illetve 77,2%-a maradt távol az elemi iskolától.[284] Nem csoda, hogy 1880-ban a felsőlokiak mindössze 1,7%-a (ezerháromszázkilencven lélekből csupán huszonnégy), a középlokiak 5,7%-a, de a bükkieknek is csupán 12,2%-a tudott írni-olvasni, azt is inkább csak iskolás korában.[285] A gyimesiekről Orbán Balázs is megemlíti, milyen csekély közöttük az írástudók száma.[286] A korabeli Felsőlokon nem számított szokatlannak, ha maga a bíró sem tudott írni.[287]

[282] Moldován 1897, 904–905.

[283] A felsőloki iskola csak a század utolsó negyedében kezdett működni, a középloki, „megállói" iskolát pedig 1900-ban adták át (Szőcs 2002, 323, 327–328; Bárth 2003, 21).

[284] Endes 1994, 461; Szőcs 2002, 325, 328. Az iskola ugyanakkor csak december elejétől március végéig működött.

[285] Szőcs 2002, 328. Az írástudók aránya 1910-ben 32,15%, 30,71% és 38,25%, vagyis még ekkor is csak minden harmadik ember konyít az ábécéhez. Az elemi osztályokat elvégző fiatalok ugyanakkor – Ferenczi Károly csíkszentkirályi plébános (1875–82) megfigyelése szerint –, miután a gazdálkodásban nem volt szükségük rá, egy évtizeden belül gyakorlatilag újra csaknem teljesen analfabétákká váltak.

[286] Orbán 1991, I. 2. köt. (Csík-szék), 78–79.

[287] Bárth 2003, 12.

Mindez egyúttal azt is jelenti, a Gyimesekre húzódott románság, miután körükben az iskoláztatás iránti igény és az arra való lehetőség általában egyébként is szerényebb volt,[288] a 19. században jobbára írástudatlan és így – különösen említett, zártabb kis közösségeiben – nyelvileg kevésbé asszimilálódott. Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy az alfabetizmus hiánya jobbára – mind a magyar, mind a román nyelvű ráolvasásoknál – kizárja az átörökítés lehetőségei közül a kéziratos formát, s csak az oralitás marad, ami a titkolt, kizárólag szükség esetén, akkor is inkább „kicsikén", berbetélve elmondott ráolvasók esetében növeli a szövegromlás lehetőségét. A román nyelvű elemi oktatás a Gyimes-völgyében jobbára csak a kiegyezést követően indult meg, s a régebbi iskolák nívójához a 19. század végére zárkózott föl.[289] A 19–20. század fordulójára ugyanakkor már Gyimes vidékén is csak az elszigeteltebb havasi telepeken és völgyekben (például Gyimesbükk tekintetében Rakottyáson, illetve Bálványos-pataka, Budáka-oldal, Tarhavas-pataka falurészekben, vagy a még félreesőbb hárompataki telepeken, Kosteleken, Gyepecén és Magyarcsügésen) maradt meg az eredeti román nyelvtudás, s ott is inkább kétnyelvűségről beszélhetünk.[290]

1910-ben a közigazgatásilag Csíkszépvízhez tartozó telepek (Kostelek, Magyarcsügés, Gyepece, Lóvész) görög katolikus – és csekély számú ortodox – lakosságának csak mintegy 14,2%-a vallotta magát román anyanyelvűnek.[291] Kostelek, a gyimesiekkel, menaságiakkal, csíkszentdomokosiakkal, kápolnás-oláhfalusiakkal, csomortániakkal kötött exogám házasságok, a századfordulón megszervezett magyar tannyelvű állami iskola és néhány egyéb ok miatt 1910-re – a hivatalos népszámlálás szerint – teljesen magyar anyanyelvűvé vált. Mindez nyilván „nem jelenti azt, hogy a családokban, főleg az öregek alkalmanként ne használták volna a román nyelvet, vagy annak magyar szintaktikai, lexikai elemekkel kevert sajátos változatát".[292] Bükklokán például 1910-ben a román anyanyelvűek mind tudtak magyarul, de a vaslábiakkal, gyimesbükkiekkel, háromkútiakkal, bükklokiakkal, rakottyásiakkal, kostelekiekkel kötött azonos rítusú exogám házasságok és az izoláció miatt Lóvészen a lakosság még ekkor is jobbára román anyanyelvű maradt, igaz, a kétnyelvűség 80,9%-os.[293] A századforduló népszámlálásaikor a gyimesbükki román anyanyelvűeknek is közel háromnegyede tudott magyarul.[294] Nagyjából ez az időszak – a 19. század utolsó és a 20. század első harmada – lehet az, amikor a kígyó- és menyétmarásra használt

[288] Endes 1994, 461.

[289] Egy 1892-ben lefolytatott ellenőrzés Gyimesbükkön megfelelően felszerelt görög katolikus iskolaházat, szakképzett tanítót talált (Boar 2004, 322–326; Szőcs 2007, 62).

[290] Ilyés 2002, 264.

[291] Ilyés 1998c, 288.

[292] Ilyés 1998c, 287.

[293] Ilyés 1998c, 288.

[294] Ilyés 1998a, 97.

ráolvasók túlnyomó része, két-három generációközi átörökítés folytán, az eredeti románból mondóka-szerűvé válik.

A vizsgált, kígyó- és menyétmarás elleni ráolvasókat kísérő vallomások alapján elmondható, e szövegek eredetét általában legfeljebb három generációra, nagyjából az 1860–70-es és az 1950–60-as évek határolta szűk évszázadra vonatkozóan tudjuk meghatározni, mélyebbre ható vizsgálathoz az adatok általában nem elégségesek, illetve azokat levéltári kutatással ki kellene egészíteni. Nehezíti a dolgot az is, hogy sok gyűjtésben nem rögzítették – vagy éppen csak nem tüntették fel – az átörökítésre vonatkozó adatokat, nem tudni, a szöveget közlő kitől tanulhatta a ráolvasót, így gyakran az egymással nyilvánvaló – genetikus – kapcsolatban álló szövegek viszonya sem tisztázható megnyugtatóan. A rendelkezésre álló adatok alapján azonban – röviden összefoglalva – az mondható, minél mélyebbre megyünk időben, illetve a 17–19. század folyamán a régi Csíkszék területére költözött románság minél zártabb közösségeit vizsgáljuk, annál nagyobb a kígyó- és menyétmarásra használt román nyelvű, s kisebb a mondóka-szerű változatok száma, utóbbiak tehát, ahogyan a tegnaptól a ma felé közelítünk, előbbiek rovására gyarapodnak – úgy tűnik, belőlük jönnek létre. Ezek a szövegek tehát minden bizonnyal a Csíkban a 17–19., Gyimeslokon és Hárompatak vidékén pedig a 18–19. században megtelepedett, Moldva és Erdély felől jött, pásztorkodó, erdőlő – többnyire görög katolikus, román – népesség hagyományához kötődnek. 1762-ben a csíki falvakban összesen csaknem háromszáz görög katolikus román család élt. Az 1614-es Bethlen-féle lustrában szereplő adatokhoz képest ekkorra a csíkszéki románság száma több mint tizennyolcszorosára nőtt. 1850-re ugyanitt a román etnikum a 17. század eleji létszámának több mint hetvenszeresére növekedett.[295]

A gyökereikben a 19. század utolsó harmadáig követhető román nyelvű változatok között lehet említeni három, Kosteleken rögzített ráolvasót, amelyek közül az első kettő – feltehetőleg – lóvészi eredetű.[296] Ugyanott a 19. század utolsó negyedéig vizsgálható, román eredetű szövegek közül az elsőt románul és magyarul is elmondta Oláh János „Zseni" (sz. 1937), aki nagyanyjától, Oláh Ilonától, románul tanulta azt, később – valamikor a 20. század közepe táján – édesapjával fordították magyarra.[297] Ekkortájt tanulhatta édesanyjától jócskán romlott, román nyelvű – talán a felsőloki Ciherek-patakáról származó – olvasását az ugyancsak kosteleki Tankó Mihály (1939–1997) is.[298] Egy 1916–33 között keletkezett magyarcsügési ráolvasófüzetben szereplő, magyaros fonetikával lejegyzett szöveg ugyancsak román – tarhavasi, vagy bükkloki

[295] Szőcs 1999, 137, 145. A Buccow-féle, 1762-es összeírásban kettőszázhatvanegy Csíkban (tehát Al- és Felcsíkon, nem Kászon, vagy Gyergyó főszékeken) élő, egyesült görög katolikus román család szerepel, két templommal (Csíkszentgyörgyön és Csíkszentdomokoson), s azokban két-két pópával (Ciobanu 1926, 69–70).

[296] Takács 2001, 475, 477, 480.

[297] Takács 2001, 463–464.

[298] Takács 2001, 472–473, 222.

– eredetű.[299] Tarhavas-patakán, feltehetőleg az 1950-es években tanulta édesapjától régi ismerősöm azt a román nyelvű, „Tună în cer, / Fulgeră-n pământ..." („Dörget az égben, / Villámlik a földön...") kezdetű – fentebb közölt –, kígyómarásra és az emberi testbe került kígyócsont eltávolítására használt ráolvasót, amelyet sebtiben magyarra fordítva is elmondott.[300] A tökéletes épségű szöveg apai nagyanyjától származik, vagyis bizonyosan változatlan formában – románul – él a vidéken, legalább már a 19. század végétől. Hasonló régiségű egy-egy áldomási és lóvészi, kígyómarás elleni, román nyelvű változat, amelyet az őket elmondó asszonyok az 1930–40-es, illetve az 1950–60-as években tanultak idős nőrokonaiktól.[301] Egy generációra átlagosan 25 évet számolva ezek a szövegek is visszavezetnek bennünket legalább a 19–20. század fordulójáig, éppúgy, mint az a budáka-oldali variáns, amelyet az 1950-es években, még fiatalasszonyként tanult rég elhunyt ismerősöm egy helybeli, akkor már igen idős asszonytól.[302] A román ráolvasók használata nem kötődik vallásfelekezethez, amire számtalan példát lehetne hozni. A szöveg „hasznossága", „ereje" ugyanis felülírja a vallási hovatartozást, nemzeti érzületet, ráadásul – éppen ezen a vidéken – a vizsgált időszakban már egyfajta *kevert* vagy *kettős identitás*ról, illetve nem feltétlenül etnikumhoz kötődő *lokális identitás*ról (pl. *csángó* etnonim) beszélhetünk.[303] A magyar anyanyelvűek azonkívül a titkos értelmű – vagy éppen már romlott voltuk miatt mondóka-szerűen ható, érthetetlen – román ráolvasóknak manapság nem egyszer éppúgy nagyobb hatást tulajdonítanak, mint a román papok imájának, miséjének. Régen sem lehetett ez másként.

A mondóka-szerű változatok közül is elvezetnek egyesek a 19. század utolsó harmadáig, a 20. század elejéig, így egy Kallós Zoltán által közölt gyimesfelsőloki (Gáborok-pataka) szöveg,[304] vagy néhány saját gyűjtésű variáns. Utóbbiak közül az egyik kostelekit[305] 1885-ben született apjától tanulta az ortodox Gergely Demeter (1920–2001), az pedig – amint mondta – az ő apjától, a ráolvasó belátható eredete így a gyimesi származású Gergelyek családjában[306] nagyjából az 1860-as évekig – amikor a nagyapa kisfiú volt – követhető. Akkor még – talán – nem volt mondóka-szerűen érthetetlen. Egy csekefalvi változat, amelynek gyökereit hasonló mélységben lehet feltárni, azonban – úgy tűnik – már igen. Az „Ince ince muskadóre dézs kárpe..." kezdetű szöveget nagymamájától tanulta – sok más, igen precízen átadott, le is írt –

[299] Takács 2001, 485.
[300] Gyimesbükk, Tarhavas-pataka (saját gyűjtés).
[301] Gyimesbükk, Áldomás; Lóvész (saját gyűjtés).
[302] Takács 2001, 465–466.
[303] Ilyés 1998c, 289.
[304] EA 5540, 39, Kallós Zoltán gyűjtése, 1959.
[305] Takács 2001, 488.
[306] Takács 2001, 68–69.

ráolvasással együtt az idős, katolikus asszony.[307] Nagyjából a 20. század elejéig repít vissza az időben két romlott menaságújfalui, egy csíkszentgyörgyi, valamint egy csíkszentmártoni eredetű – már csak memorátban élő – variáns.[308] Előbbit édesanyjától örökölte egy testvérpár, a csíkszentgyörgyi változatot édesapjától hallotta az 1926-ban született férfi, de anyósa is ugyanúgy olvasott kígyó- és menyétmarásra. A szentmártoni szövegvariáns a rég elhunyt, híres szentember, a már említett Gergely Mihály alakjához kapcsolódik, tőle hallotta a menye.

Láthatjuk, egyes csíki vidékeken (Kostelek, Magyarcsügés, Tarhavas-pataka, Áldomás, Lóvész, Budáka-oldal) nem hogy a 19. század végén – amikorra a gyimesi, hárompataki románság körében is általánossá vált a kétnyelvűség –, de még napjainkban is élnek szövegeink román nyelvű változatai, másutt (így Csekefalván, Menaságújfalun, Csíkszentgyörgyön és Csíkszentmártonon) – jobbára tehát olyan vidéken, ahol a székelység közé költözött románság számaránya kisebb, így az asszimilációs késztetés nagyobb volt –, már ebben az időszakban felbukkannak a mondóka-szerű, értelem nélküli mágikus formulaként ismételgetett, romlott változatok. A rendelkezésre álló adatok szerint ilyeneket használhattak már a 20. század elején, első harmadában a Gyimeseken, elsősorban Felső- és Középlokon – így Ugra-patakán, Boros-patakán – is.[309] A gyimesi kéziratos változatok némelyike jól illusztrálja, hogyan veszítették el – részben talán az alfabétizmus hiányosságai miatt is – a szövegek eredeti értelmüket.[310] Minden jel arra mutat, a régi Csíkszék területén felgyűjtött, kígyó- és menyétmarásra használatos, érthetetlen, mondóka-szerű formában továbbélő változatokat román eredetűeknek kell tartanunk.

Mindez, amint láthattuk, azért is valószínű, mert népünk körében másutt, mint a moldvai csángómagyarok, valamint a Kárpátokon lassan áthúzódó románsággal az elmúlt háromszáz esztendőben egyre szorosabb viszonyba kerülő székelyek, gyimesi, hárompataki és Úz menti csángók között, hasonló típusú, kígyó- és menyétmarásra való szövegek nincsenek,[311] a románoknál azonban a legkülönbözőbb területeken, így Erdélyben, Moldvában, a Havasalföldön, Bukovinában, Dobrudzsában, Besszarábiában egyaránt ismeretesek a kígyó, a gyík és menyét marására használatos (muşcătură de şarpe, muşcătură de şopârlă şi de nevăstuică), valamint a kígyó „megkötésére" és „feloldozására" (legătura şarpelui, deslegare) alkalmazott, egymáshoz, de a székelyek és csángók által ismert román nyelvű vagy mondóka-szerű – pontosabban egyfajta „fonetikus" románsággal elmondott – szövegekhez is igen hasonló ráolvasások.[312]

[307] Csíkcsekefalva (saját gyűjtés).

[308] Csíkmenaság, Csíkszentgyörgy, Csíkszentmárton (saját gyűjtés).

[309] Takács 2001, 468–470, 489, 490.

[310] Takács 2001, 471, 485.

[311] Amint már említettem, a kisszámú belső-erdélyi adatot itt nem vizsgálom, kijelentésem ennek fényében értelmezendő.

[312] Gorovei 1931, 395–406.

A székelyek és csángók által e célra használt ráolvasók – amint láthattuk – szinte kivétel nélkül a románoknál széltében elterjedt néhány alaptípusba tartoznak. Úgy tűnik tehát – a hazai folklórgyűjtések esetenként szórványos, hiányos voltának tudatában is –, hogy a csíkszéki székely és csángó kígyómarás elleni ráolvasók szokatlan bőségének legjelentősebb okaként a székelység lakta területekre nagyobb arányban a 17–19. századtól betelepülő románsággal való érintkezés jelölhető meg. Más kérdés, hogy milyen kapcsolatokkal rendelkeznek, honnan származhatnak az említett román ráolvasók. Ennek megválaszolásához azonban egyes román népcsoportok és más balkáni népek, így elsősorban a Macedónia, Görögország, Albánia, Bulgária és a romániai Dobrudzsa területén élő arománok (karavlachok), a dalmáciai, elszlávosodott morlákok, a görög-macedón határvidéken, Moglena környékén élő megleno-románok, azon kívül az albánok, szerbek, görögök recens és történeti folklórjának, valamint a Kárpát-medencébe több mint ezer éven át meg-megújuló hullámokban húzódó türk és iráni népelemek vonatkozó hagyományának részletes vizsgálata lenne szükséges, amire itt nincs mód, bár utóbbi irányban folytatva a kutatást, bizonyára a magyar és román ráolvasók közös gyökereinek némelyikére is rábukkanhatnánk.

BIBLIOGRÁFIA

ADAMIK Tamás (szerk.)

1996 *Apokrif iratok. Csodás evangéliumok.* Telosz Kiadó, Budapest.

ALBERT Ernő

1995 *Boszorkányos dógok. Gyimesi csángó hiedelemmondák, hiedelmek.* Sepsiszentgyörgy, Bon Ami.

ALECSANDRI, Vasile

1864 *Poesii populare ale românilor adunate şi întocmite de Vasile Alecsandri* [Román népi költemények Vasile Alecsandrii gyűjtésében és szerkesztésében]. Tipografia Lucrătorilor. Bucureşti, Asociaţĭ.

ANTAL Imre

1992 *Gyimesi krónika.* Budapest – Bukarest, Európa Kiadó – Kriterion Kiadó.

BACHOFEN, Johann Jakob

1978 *A mítosz és az ősi társadalom.* Budapest, Gondolat Kiadó.

BAKAY Péter – HARANGOZÓ Imre

2007 *Vajon miért beszélt nékem annyi sok mindent nagyapó? Tankó Mónus Berta csángó pásztor emlékezései.* Újkígyós, Ipolyi Arnold Népfőiskola.

BAKOS Ferenc

1991 *Román–magyar kéziszótár.* Budapest, Akadémiai Kiadó.

BALLAGI Mór

1873 *A magyar nyelv teljes szótára* I–II. Budapest, Franklin Társulat.

BARCIANU, D. P. (szerk.)

1886–1888 *Dicţionar român-german şi german-român* [Román–német és német–román szótár]. (2. ed.) Sibiu, Inst. Tipogr.

BARLA Sz. Jenő

1907 Régi babonás gyógymódok. *Ethnographia* XVIII: 221–227.

BÁLINT József

1953 *A lármafák népe. (Csíkmenaság – székely falu élete).* Párizs, „Ahogy Lehet" kiadása.

BÁRTH János

2003 *Gyimesfelsőloki emléklapok: a templom építésének 100. évfordulójára.* Kecskemét – Szeged, Bárth Társadalomtudományi Bt. – Agapé Kiadó.

2004 *Úz-völgyi magyarok. Településnéprajzi és népesedéstörténeti tanulmány.* Kecskemét, Bárth Társadalomtudományi Bt.

2006 A csíkszentmiklósi havashasználat és a Tatros-völgy korai népessége. In Murányi János (főszerk.): *Társadalom- és humántudományok* I. /A Csíki Székely Múzeum Évkönyve 2005./ Csíkszereda, Csíki Székely Múzeum, 17–36.

2007 *Az eleven székely tizes. A csíkszentgyörgyi és a csíkbánkfalvi tizesek működése a XVII–XX. században.* Kecskemét, Bárth Bt. – Bács-Kiskun megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezete.

BEKE György

1988 *Csángó passió.* Budapest, Európa Kiadó.

BENDA Kálmán (szerk.)

1989 *Moldvai csángó–magyar okmánytár* I–II. Budapest, Magyarságkutató Intézet.

BITAY Árpád

1926 *A moldvai magyarság. Történeti áttekintés.* /Erdélyi Tudományos Füzetek 4./ Kolozsvár, Erdélyi Irodalmi Szemle.

BÎRLEA, Ion
1968 *Literatură populară din Maramureş* I–II [Máramarosi népköltészet I–II]. Bucureşti, Editura pentru Literatură.
BOAR, Liviu
2004 *Românii din scaunele Ciuc, Giurgeu şi Casin în secolul al XIX-lea* [Románok a XIX. századi Csík-, Gyergyó- és Kászonszékből]. Târgu Mureş, Editura „Petru Maior".
BOBB, Ioan
1822–1823 *Dictionariu rumanesc, lateinesc si unguresc* I–II [Román, latin és magyar szótár I–II]. Clus, Cu typariul Typografii Collegiumului Reformatilor prin Stephan Török.
BOSNYÁK Sándor
1973 Adalékok a moldvai csángók népi orvoslásához. *Orvostörténeti Közlemények* 69–70: 279–298.
1977 *A bukovinai magyarok hitvilága* I. /Folklór Archívum 6./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport.
1980 *A moldvai magyarok hitvilága.* /Folklór Archívum 12./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport.
1982 A gyimesvölgyi magyarok hitvilága. *Folklór Archívum* 14. Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport, 68–157.
BUCUR, Corneliu
1978 Direcţii ale demografiei istorice româneşti: Transhumanţa pastorale [A román történeti demográfia irányai: A legelőváltó pásztorkodás]. *Revista de istorie* 12: 22–85.
BUHOCIU, Octavian
1974 *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie.* Wiesbaden, Harrasowitz.
BURIÁN János – ÉDES Jenő
1941 *Latin–magyar szótár.* Budapest, Franklin Társulat.
CALEPINUS
1912 *Calepinus latin–magyar szótára 1585-ből.* (Sajtó alá rendezte: Melich János), Budapest, MTA.
CANDREA, I. Aurel
1999 *Foklorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică* [Összehasonlító román népi gyógyászat. Általános áttekintés. Mágikus gyógyászat]. Iaşi, Polirom.
CANDREA, I. A. – DENSUSIANU, O. – SPERANTIA, Th. D. (szerk.)
1906–1908 *Graiul nostru* I–II. *Texte din toate părţile locuite de Români* [A mi nyelvünk I–II. Szövegek a románok lakta minden vidékről]. Bucureşti, Atelielere Grafice & Co. – Societate Anonimă.
CIHAC, A. de
1870 *Dictionnaire d'étymologie daco-romane. Éléments latins.* St-Goar, s/M., Ludolphe.
CIOBANU, Virgil
1926 *Statistica românilor din Ardeal* [Az erdélyi románok statisztikája]. Cluj, Ardealul.
COATU, Nicoleta
1998 *Structuri magice tradiţionale* [A hagyományos mágia struktúrái]. Bucureşti, Editura BIC ALL.
COSTIN, Lucian
1925 *Mărgăritarele banatului* [Bánát ékkövei]. /Mare colecţie de folklor [Nagy folklórgyűjtemény]/ Timişoara, Tipografia Cartea Românească.
CSOMA Gergely
2000 *Varázslások és gyógyítások a moldvai csángómagyaroknál.* Pomáz, Kráter Kiadó.

CSÖRGE Barnabás
2008 Az igézet hiedelemrendszere Gyimesközéplokon. In Pócs Éva (szerk.): *„Vannak még 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, 223–253.
DACZÓ Árpád
2003 *Hosszú utak megszomorodának... Archaikus népi imádságok, ráolvasók, szentes énekek Erdélyből és Moldvából.* (Sajtó alá rendezte, utószóval és jegyzetekkel ellátta: Takács György.) Budapest, Magyar Napló.
DEX
1998 *Dicţionarul explicativ al limbii române* [A román nyelv értelmező szótára]. (Conducătorri lucrării: COTEANU, I.–SECHE, L.–SECHE, M.) Bucureşti, Academia Română Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan".
DIÓSZEGI Vilmos
1960 Embergyógyítás a moldvai székelyeknél. *Néprajzi Közlemények* V. 1. sz.: 35–124.
DOMOKOS Pál Péter
1987 *A moldvai magyarság.* Budapest, Magvető Kiadó.
DUNĂRE, Nicolae
1964 A juhtartás, illetve pásztorkodás hagyományos típusai a románoknál. *Ethnographia* LXXV: 247–270.
ELISCHER József – FRÖHLICH Róbert
1901 *Elischer – Fröhlich szótára Homeros két eposához.* (Sajtó alá bocsátotta: Elischer József. Harmadik, javított kiadás.) Budapest, Lauffer Vilmos-féle Könyvkiadóhivatal.
ENDES Miklós dr.
1994 *Csík-, Gyergyó-, Kászon-Székek (Csík megye) földjének és népének története 1918-ig.* Budapest, Akadémiai Kiadó.
ERDÉLYI Lajos
1908 A gyimesi, moldvai és bukovinai csángók eredete. 1. A gyimesi csángók. *Magyar Nyelv* IV: 257–261.
ERDÉSZ Sándor
1984 *Kígyókultusz a magyar néphagyományban.* /Studia fokloristica et ethnographica 12./ Debrecen, KLTE Néprajzi Tanszéke.
FERENCZI János
1874 Babonák. *Magyar Nyelvőr* III: 226–227, 277–278, 320–322, 368, 424–425.
FILIMON Aurél
1913 Beszterczevidéki oláh ráolvasások és rontások. *Ethnographia* XXIV: 95–103, 167–169, 227–234, 284–291, 348–357.
FINÁLY Henrik
1884 *A latin nyelv szótára.* Budapest, Franklin Társulat.
FÖLDES László
1982 „A vándorló Erdély". Történeti-néprajzi vizsgálatok az Erdély–Havasalföld közötti transhumance-ról. *Ethnographia* XCIII: 353–389.
GARDA Dezső
1999 *Főnépek, lófők, gyalogkatonák Csíkban és Gyergyóban. Csík és Gyergyó gazdasági fejlődése és népességének alakulása 1750-ig.* Csíkszereda, Státus Kiadó.

GASTER, Moses
1891 *Chrestomathie roumanie* I–II [Román szöveggyűjtemény I–II]. Leipzig – Bucureščī, F. A. Brockhaus – Socecī & Co.
GOROVEI, Artur
1931 *Descântecele românilor* [A románság ráolvasói]. /Academia Română – Din vieaţa poporului român culegeri şi studii XL [Román Akadémia – Gyűjtemények és tanulmányok a román népélet köréből XL]/. Bucureşti, Regia M. O. – Imprimeria Naţională.
GRIGORIU-RIGO, Gr.
1907 *Medicina poporului* I–II. *I. Boalele oamenilor, II. Boalele vitelor* [Népi gyógyászat I–II. I. Az emberi betegségek, II. Az állatbetegségek]. Bucureşti, Inst. de Arte Grafice „Carol Göbl".
GUNDA Béla
1989 *A rostaforgató asszony.* Budapest, Múzsák Kiadó.
HALÁSZ Péter
2005 *A moldvai csángó magyarok hiedelmei.* Budapest, General Press Kiadó.
HARANGOZÓ Imre
1998 *„Krisztusz háze arangyosz...". Archaikus imák, ráolvasások, kántálók a gyimesi és moldvai magyarok hagyományából.* Újkígyós, Ipolyi Arnold Népfőiskola kiadása.
HEGEDŰS Lajos
1952 *Moldvai csángó népmesék és beszélgetések.* Budapest, Közoktatásügyi Kiadóvállalat.
HODOŞ, Enea
1912 *Descântece adunate de E. Hodoş* [Ráolvasók E. Hodoş gyűjtésében]. /Poezii poporale din Banat III. [Bánáti népköltészet III.]/ Sibiu, Editura Asociaţiunii.
HOFFMANN Gizella (szerk.)
1989 *Medicusi és borbélyi mesterség. Régi magyar ember- és állatorvosló könyvek Radvánszky Béla gyűjtéséből.* Budapest, MTA Irodalomtudományi Intézete.
ILLYÉS Endre
1931 *A magyar református földművelő nép lelki élete, különös tekintettel vallásos világára.* Szeged, Hírlapkiadó Nyomda.
ILYÉS Zoltán
1998a A görög katolikusok identitásváltásának különböző útjai az egykori Csík megyében (19. század közepe–1948). *Néprajzi Látóhatár* VII: 91–101.
1998b A multietnikus gyimesi kultúrtáj. (Életmód és természeti környezet). In Eperjessy Ernő – Grin Igor – Krupa András (szerk.): *Az együttélés évezrede a Kárpát-medencében.* Békéscsaba – Debrecen, Magyar Néprajzi Társaság, 294–299.
1998c Az exogámia hatása három román eredetű Csík-megyei havasi telep anyanyelvi állapotára és etnikus identitására (1841–1930). *Demográfia* 2–3: 285–298.
2002 A szakrális térszerkezet változásai a Keleti-Kárpátok egy vallási kontaktzónájában. In Füleky György (szerk.): *A táj változásai a Kárpát-medencében. Az épített környezet változása.* Gödöllő, Szent István Egyetem, 261–273.
KALLÓS Zoltán
1966 Ráolvasás a moldvai és a gyimesi csángóknál. *Műveltség és hagyomány* VIII. Debrecen, KLTE, 137–156.
KOLOSVÁRI Sándor – ÓVÁRI Kelemen
1885 *A magyar törvényhatóságok jogszabályainak gyűjteménye I. Az erdélyi Törvényhatóságok jogszabályai.* Budapest, MTA.

LEX.BUD.
1825 *Lesicon Romànescu–Làtinescu–Ungurescu–Nemțescu... seu Lexicon valahico–latino–hungarico–germanicu* [Román–latin–magyar–német... avagy oláh–latin–magyar–német lexikon]. Budae, Typis et Sumtibus Typographiae Regiae Universitatis Hungaricae.
LUBY Margit
1983 *Bábalelte babona.* Budapest, Helikon Kiadó.
LUPAŞCU, Dimitrie
1890 *Medicina babelorŭ. Adunare de descântece, rețete de doftorii și vrăjitorii băbesci* [A bábák gyógytudománya. Javasasszonyok ráolvasóinak, gyógyító receptjeinek és varázslásainak gyűjteménye]. Bucuresci, Tipografia Carol Göbl.
LÜKŐ Gábor
1961 Samanisztikus eredetű ráolvasások a románoknál. *Ethnographia* XCII: 112–132.
MAGYAR Zoltán
2003 *A csángók mondavilága. Gyimesi csángó népmondák.* Budapest, Balassi Kiadó.
2009 *Csinódi népköltészet. Az Úz-völgyi csángók folklórhagyománya.* Budapest, Balassi Kiadó.
MANSIKKA, V. J.
1929 *Litauische Zaubersprüche.* Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
MARIAN, Simion Florea
1886 *Descântece poporane române* [A román nép ráolvasói]. Suceava, Tipografia lui R. Eckhardt în Cernăuți.
1898–1901 *Sărbătorile la Români* I–III [A románság ünnepei I–III]. Bucureşti, Editura Academiei Române.
MARIENESCU, Atanasie Marian
1971 *Poezii populare din Transilvania* [Erdélyi népköltészet]. Bucureşti, Minerva Kiadó.
MÁRTON Gyula
1972 *A moldvai csángó nyelvjárás román kölcsönszavai.* Bukarest, Kriterion Kiadó.
MÁRTON Gyula – PÉNTEK János – VÖŐ István
1977 *A magyar nyelvjárások román kölcsönszavai.* Bukarest, Kriterion Kiadó.
MIKECS László
1989 *Csángók.* Budapest, Optimum. [Reprint; Budapest, Bolyai Akadémia, 1941.]
MOLDOVÁN Gergely
1888 A román nép varázsköltészete. *Az Erdélyi Muzeum-Egylet Bölcselet-, Nyelv- és Történettudományi Szakosztályának kiadványai* V: 1–23, 81–114.
1897 Alsófehér vármegye román népe. In Lázár István (szerk.): *Alsófehér vármegye monografiája* I–IV. Nagy-Enyed, Nagyenyedi Könyvnyomda, I. 2. rész: 725–1048.
NYÁRY Albert
1915 XVII. századi ráolvasások és kuruzsló szokások. *Ethnographia* XXVI: 40–44.
OLÁH Ilona
2003 *Mezei bokréta. Madéfalvi és csángó népszokások.* Szatmárnémeti, Profundis Kiadó.
ORBÁN Balázs
1991 *A Székelyföld leírása* I–II. Budapest, Helikon Kiadó. [Budapest, Ráth Mór, 1868.]
PAMFILE, Tudor
1910 *Sărbătorile de vară la români* [A nyári ünnepek a románoknál]. /Din vieață poporului român culegeri şi studii XI [Gyűjtemények és tanulmányok a román népélet köréből XI]/. Bucureşti, Librăriile Socec & Comp.

1911 *Boli şi leacuri la oameni, vite şi păsări după datinile şi credinţele poporului român* [Az emberek, marhák és szárnyas jószágok betegségei és gyógyírjai a román nép szertartásai és hitvilága alapján]. Bucureşti, Librăriile Socec & Comp. – C. Sfetea şi Librăria Naţională.

1916 *Mitologie românească I. Duşmani şi prieteni ai omului* [Román mitológia. I. Az ember ellenségei és jótevői]. Bucureşti, Librăriile Socec & Comp.

PAPAHAGI, Tache

1925 *Graiul şi folklorul Maramureşului* [A máramarosi nyelv és folklór]. /Din vieaţa poporului Român culegeri şi studii XXXIII [Gyűjtemények és tanulmányok a román népélet köréből XXXIII]/. Bucureşti, Cultura Naţională.

PÁPAI PÁRIZ Ferenc

1995 *Dictionarium Latino–Hungaricum et Hungarico–Latino–Germanicum.* Budapest, Universitas Kiadó. [Nagyszeben, 1767].

PĂSCULESCU, Nicolae

1910 *Literatură populară românească* [Román népköltészet]. /Din vieaţă poporului român culegeri şi studii V [Gyűjtemények és tanulmányok a román népélet köréből V]/. Bucureşti, Sosec.

PECZ Vilmos dr. (szerk.)

1984 *Ókori lexikon* I–IV. Budapest, Könyvértékesítő Vállalat.

PÓCS Éva

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

2002 *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán. Válogatott tanulmányok* I. Budapest, L'Harmattan Kiadó.

2008 Ing, palást és meztelenség: adatok az öltözködés szimbolikus vonatkozásaihoz. In Pócs Éva (szerk.): *Tárgy, jel, jelentés.* /Studia Ethnologica Hungarica IX./ Budapest, L'Harmattan Kiadó – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, 170–206.

PÓCS Éva (szerk.)

2001 *Két csíki falu néphite a századvégen.* Budapest, Európai Folklór Intézet – Osiris Kiadó.

2008 *„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.

PUŞCARIU, Sextil

1905 *Etymologisches Wörterbuch der rumänischen Sprache I. Lateinisches Element.* Heidelberg, Winter.

RAFFAY Sándor

1905 *Újszövetségi apokrifusok.* Pozsony, Wigand Kiadó.

RIEMER, Friedrich Wilhelm

1819–1820 *Griechisch-deutsches Hand-Wörterbuch für Anfänger und Freunde der griechischen Sprache* I–II. Jena – Leipzig, Fr. Fromann.

SALAMON András

1943 Adatok a székelység néprajzához. A tehénrontás szokásai és babonái. Csíkszentgyörgy. (Gy.: Salamon András III. o. tanuló) Csíkszereda, *Határőr* II: 9–10.

SALAMON Anikó

1987 *Gyimesi csángó mondák, ráolvasások, imák.* Budapest, Helikon Kiadó.

SERES András – SZABÓ Csaba

1989 *Csángómagyar daloskönyv. Moldva 1972–1988.* Budapest, Héttorony Könyvkiadó.

ŞAINEANU, Lazăr
1908 *Dicţionar universal al limbei române* [A román nyelv egyetemes szótára]. Craiova, „Samitca".
ŞEZ
1893–1930 *Şezatoarea, revistă de folklor* [Guzsalyas, népköltészeti szemle]. Folticeni.
SZINNYEI József
2003 *Magyar Tájszótár.* Budapest, Nap Kiadó. [Budapest, Hornyánszky, 1873].
SZOkl
1872–1934 *Székely Oklevéltár* I–VIII. Szabó Károly – Szádeczky Lajos – Barabás Samu (szerk.), Kolozsvár – Budapest.
SZOT
1983–98 *Székely Oklevéltár (Új Sorozat)* I–IV. köt. (I–II. kötet: Demény Lajos – Pataki József (szerk.), Bukarest, Kriterion Kiadó, 1983, 1985; III. kötet: Demény Lajos – Pataki József – Tüdős S. Kinga (szerk.) Európa Kiadó –Kriterion Kiadó, 1994; IV. kötet: Demény Lajos (szerk.) Kolozsvár, Erdélyi Múzeum Egyesület, 1998).
SZŐCS János
1983 „Bé Moldvába és vissza..." *Hargita Kalendárium* VI: 81–83.
1998 Románok megtelepedése, román falvak kialakulása Csíkszékben (1614–1850). *Székelyföld* II. 4. sz.: 79–101.
1999 A románok megtelepedése, román falvak kialakulása Csík-, Gyergyó-, Kászonszékekben (1614–1850). In Bárdi Nándor (sorozatszerk.): *A többség kisebbsége. Tanulmányok a székelyföldi románság történetéről.* Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó, 98–156.
2002 A gyimesközéploki iskola alapítása, története (1825–1948). *ACTA–2001* /Acta Hargitensia VIII./ Sepsiszentgyörgy, Csíki Székely Múzeum, 321–334.
2004 Három csíki falutörvény. In *A Csíki Székely Múzeum Évkönyve 2004.* Sepsiszentgyörgy, Csíki Székely Múzeum, 73–121.
2007 Csíkszék XIX. századi román lakossága. In *Hargita Kalendárium.* Csíkszereda, 62–66.
SZŐCS Vince – SZŐCS András
2008 *Lármafák öröksége – Csíkszentmihály.* Csíkszereda, Pallas-Akadémia.
TAKÁCS György
2001 *Aranykertbe' aranyfa. Gyimesi, hárompataki, úz-völgyi csángó imák és ráolvasók.* Budapest, Szent István Társulat.
2002 „Bódogságos Szűz Mária kiméne egy nagy hegyre..." A hegyen végzett lóáldozat emlékei egy különös ráolvasócsoportban. In Buka László (szerk.): *Válogatott írások természetről, térről, teremtésről.* /Élő táj 2./ Debrecen, Dél-Nyírség Bihari Tájvédelmi és Kulturális Értékőrző Egyesület, 116–125.
2003 „Ragyogo csillagok a földre huljatok." Hárompataki archaikus népi imádságok, ráolvasók, szentes énekek. In Tomisa Ilona (szerk.): *Hárompatak. Egy ismeretlen néprajzi kistáj Erdély és Moldva határán.* Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete, 141–210.
2004 *Kantéros, lüdérc, rekegő. Hárompataki csángó hiedelemmondák.* Budapest, Magyar Napló Kiadó.
2010 „Őz nyalja fiát a szeplőtől..." Egy igézet elleni csángó ráolvasócsoportról. In Molnár Zoltán – Németh Zsolt – Vass Csaba (szerk.): *Nyolcvan év Isten tenyerén. Megtartó szeretettel Molnár V. Józsefnek.* Budapest, Ős-Kép Kiadó, 350–396.
TÁNCZOS Vilmos
1991 Archaikus imák Csíkmenaságról. In Halász Péter (szerk.): *A Duna menti népek hagyományos műveltsége* Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 719–726.

1996 „Deákok" moldvai magyar falvakban. In uő: *Keletnek megnyílt kapuja. Néprajzi esszék.* Kolozsvár, KOM-PRESS – Korunk Baráti Társaság, 190–222.
2005 Hol lakik az ördög? *Korunk* XVI. 5. sz.: 62–70.
2006 *Foklórszimbólumok.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság – Babeş-Bolyai Tudományegyetem Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék.

TELEKI Domokos
1796 *Egynehány Hazai Utazások Le-Irása.* Béts.

TELEKI József Gr.
1937 *Úti jegyzések.* (Közli: Domokos Pál Péter.) Cluj, Gloria.

TEODORESCU, G. Dem.
1885 *Poesii populare române* [Román népköltészet]. Bucuresci, „Tipografia Modernă".

TÉGLÁS Gábor
1913 Pásztorszokások Csíkgyergyó határszéli községeiben. *Néprajzi Értesítő* XIV: 294–296.

TISCHENDORF, Constantin
1853 *Evangelia apocrypha.* Lipsiae, Avenarius et Mendelssohn.
1876 *Evangelia apocrypha.* (2. kiadás) Lipsiae, Hermann Mendelssohn.

TOCILESCU, Grigore G. – ŢAPU, Christea N.
1981 *Materialuri folcloristice* I–III. [Népköltészeti adattár I–III.] Bucureşti, Minerva.

TOKAREV, Sz. A. (szerk.)
1988 *Mitológiai Enciklopédia* I–II [Mifü narodov mira I-II. Moszkva 1980–82 alapján szerk. Hoppál Mihály]. Budapest, Gondolat Kiadó.

VÁMSZER Géza
1940 A gyimesi csángók eredete, települési és gazdasági viszonyai. *Láthatár* VIII: 73–79.

VENCZEL József
1991 Csík népe és népesedési viszonyai. In Záhonyi Éva (szerk.): *Hitel – Kolozsvár 1935–1944.* II. Budapest, Bethlen Gábor Könyvkiadó, 132–144. [In Hitel 1939, 3. sz.: 229–241.]

VIDÁK Tünde
2001 A születés. In Pócs Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen.* Budapest, Európai Folklór Intézet – Osiris Kiadó, 81–136.

VORONCA, Elena N.
1903 *Datinele şi credinţele poporului român* I–II [A román nép szokásai és hitvilága I–II]. Cernăuţi, Tipografia Isidor Wiegler.

WALDE, Alois
1954–65 *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch* I–II. Heidelberg, Winter.

A Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattárából (EA) származó gyűjtések

KALLÓS Zoltán (1959): Csángó bájoló imádságok. EA 5540.
KALLÓS Zoltán (1962): Ráolvasások, hiedelmek Gyimesből, Moldvából és a Mezőségről. EA 5606.
ZÓLYOMI Ágnes (1986): A gyimesi csángók hiedelemvilágából. EA 23003.

Iancu Laura

NYELVPOLITIKAI VISZÁLYOK ÖSSZEFÜGGÉSEI A VALLÁSI MŰVELTSÉGGEL ÉS A VALLÁSOS TUDATTAL A MOLDVAI MAGYAR KATOLIKUSOKNÁL

NYELVHASZNÁLATI VITÁK, FELEKEZETI KONFLIKTUSOK

A nyelvcserekutatás tapasztalatai szerint a nyelvmegőrzésben és a nyelvcserében jelentős szerepe lehet a *vallás*nak.[1] Identifikációs szerep esetén, azaz ha egy adott csoportot elkülönít a többséget alkotó közösségtől (annak nyelvi, vallási adottságaitól) a vallás megtartó erejű, ha pedig része a többségi kultúrának, a nyelvcsere folyamatát erősíti.[2] A csángókról szóló etnográfiai, nyelvészeti szakirodalom megosztottságot mutat abban a kérdésben, hogy milyen összefüggés van a moldvai magyar katolikusok (csángók) vallása és nyelv(cseréj)e között.[3] Egyes történészi vélekedések szerint a moldvai magyar csoport etnikai megmaradását a katolikus vallás biztosította azáltal, hogy az egyházi törvények szigorú alkalmazása révén meggátolta az etnikai (és vallási) keveredést.[4] Más álláspont szerint azonban a nyelvváltás leghathatósabb eszközeinek a római katolikus egyház helyi politikai érdektörekvései tekinthetőek.[5] E dilemma nem új keletű és nem is specifikusan csángó. A nyelvnek a szakralitással kapcsolatos antinómiája végigkíséri az egyházak, a vallások és a nyelvek történetét. Az egyház, hol az egyetemességre törekvő integrációt szorgalmazza, hol pedig – a pluralizmus jegyében – a regionális, nemzeti, etnikai közösségek tradícióját, nyelvét támogatja.[6]

Az utóbbi években közreadott levéltári források elemzésén alapuló történeti munkák[7] egyöntetű megállapításai szerint a jászvásári római katolikus püspökség megalakulását (1884) övező események sorába illeszthető annak a tendenciának a

[1] Tanulmányom a moldvai állami levéltárakban folytatott, nagyobb tematikát felölelő kutatás egyetlen kérdésével: a *nyelv*vel foglalkozik. A levéltári forrásfeltárást a 2011-ben elnyert *Klebelsberg Kunó-ösztöndíj* tette lehetővé.

[2] Dressler 1988, 1556.

[3] Sándor 1998, 1136. Vö. Boross 2004.

[4] Pl. Benda 1993, 44.

[5] Lásd Jakab 2006, 26; Mikecs 1941, 191; Tánczos 1995c, 67. Lásd még Hegyeli 2004, 120.

[6] Az integrációt szorgalmazta például a tridenti zsinat Rituale Romanum című dokumentuma azáltal, hogy az egyház szakrális nyelveként erősítette meg a latin nyelvet; a második vatikáni zsinat pedig az anyanyelvet helyezte előtérbe (lásd a Sacrosanctum Concilium dokumentumban foglaltakat). (Péntek 1998, 1123.)

[7] Lásd pl. Seres 2003b.

felerősödése, és annak a szándéknak a nyílt deklarálása, amely a Moldvában élő, különböző etnikumú (magyar, német, lengyel, orosz[8]) lakosság vallásának nyelvi homogenizációját, és a román nyelv egyházi nyelvi rangra emelését célozta meg. Ez a folyamat bonyolult, sajátos (vallás)kultúra kialakulásához vezetett, és bizonyos szempontból a vallási életben napjainkban is tapasztalható többnyelvűség fennmaradásához járult hozzá.

A levéltári források szerint, valamint a moldvai magyar etnikumú katolikusok vallásosságára irányuló recens vizsgálatok tanulságai alapján indokoltnak tűnik annak feltételezése, hogy a mai moldvai népi katolicizmus sajátosságait leginkább meghatározó tényezők egyike a *nyelv*. Ahogyan azt a következő rövid áttekintésben látni fogjuk, egészen a 19. század végéig nyomon követhető egyfajta, az egyház (a misszió) nyelvére és a vallás nyelveire vonatkozó bizonytalanság, aminek több oka lehet. A legjelentősebb okok egyike a Vatikán Kelet-Európával kapcsolatos bizonytalansága, még pontosabban a korabeli politikai folyamatokban tanúsított várakozó pozíciója. Seres Attila történész úgy fogalmaz, hogy a nyugati kereszténység keleti perifériáján fekvő, ortodox többségbe ágyazott, hitéhez makacsul ragaszkodó moldvai katolikus közösség a Vatikán szemében „erőd-helyzet" látszatát keltette, aminél fogva elviekben elősegíthette a katolicizmus pozícióinak keleti irányba történő megerősítését, az esetleges egyházi uniót. Seres nézete szerint a román nyelv latin rokonsága lehetőséget adott a Moldvában tevékenykedő olasz szerzeteseknek arra, hogy a csángók romanizálása által hidat építsenek az ortodox román többség felé, aminek az egyesült román nemzetállam létrejöttéig (1859) – a korra jellemző zavaros hatalmi viszonyok miatt – lehetett is némi realitása, ám az államalakulást követően államvallássá emelkedett ortodox egyház erős és stabil státusa meghiúsította az ortodox hívők tömeges áttérítésének a tervét.[9] Idézzünk fel röviden egy részletet Giuseppe Tamasi írásából, amit A. Barnabi kardinális moldvai vizitációja és beszámolója alapján írt a 19. század közepén:

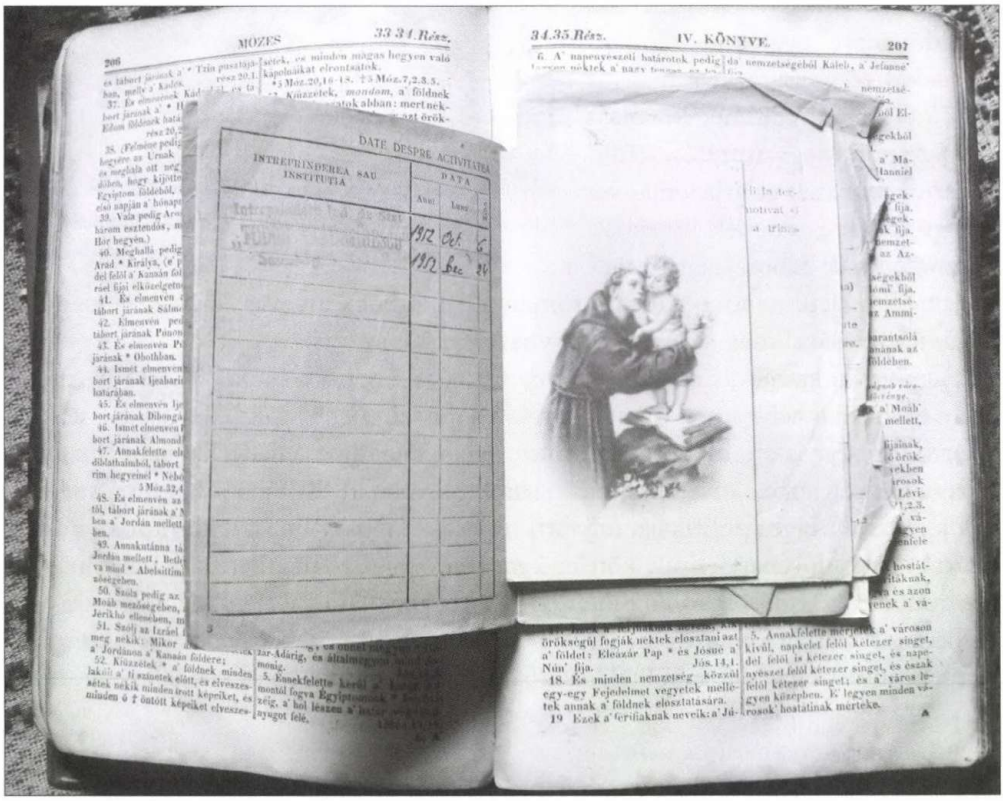
> E Misszió első nyelve a román; véleményem semmit sem változik abban, hogy e nyelv Missziónk legfontosabb és legszükségesebb nyelve. Hittérítői hivatásunk nemcsak a Katolikusok őrzése, hanem a Skizma útjáról ennek szerencsétlen áldozatainak a visszatérése is [...] De hogy tudjuk [...] azt elérni, ha a szakadárok nyelvét nem tudjuk? [...] [Az ortodoxok] kíváncsiságból ostromolják templomainkat, hogy hallgassák a szertartásainkat, amelyeket az ő papjaik nem tartanak. Így, ha a mise magyarul van, ezek [az ortodoxok] elhagyják a templomot, mert semmit sem értenek belőle [...]. Könnyű dolgunk lenne tehát az összes elvesztett bárányt összegyűjteni és Atyánk Házába az

[8] Barszczewska 2009, 105.
[9] Seres 2003b, 324–325.

összes [...] testvérünket visszavezetni, de azt nem tehetjük másként, csak a román nyelv használatával.[10]

Az egyházpolitikai stratégiák mellett a román nyelv egyházi propagálását meghatározó további okok a Moldvában tevékenykedő misszionáriusok nyelvismeretével van összefüggésben. Agnieszka Barszczewska a Vatikán Titkos Levéltárában fellelhető források alapján kimutatta, hogy a 19. századi lengyel, olasz papok „a dallamos, mind az olaszra, mind a szláv nyelvekre hasonlító románt sokkal könnyebben sajátították el, mint a magyart, a Szentszéknél ezért [...] a románt javasolták a moldvai misszió »hivatalos« nyelvének, mert a magyar egyszerűen túl nehéznek bizonyult számukra".[11] A kérdésre a későbbiekben még visszatérek.

Az egyház és a vallás hivatalos nyelve, valamint a helyben élő katolikus népcsoportok nyelve közötti konfliktus a 19. század elejére nyúlik vissza, legalábbis ebben az időszakban ölt szélsőséges formát. Moldva prefektusa, Dominico Brocani 1804-

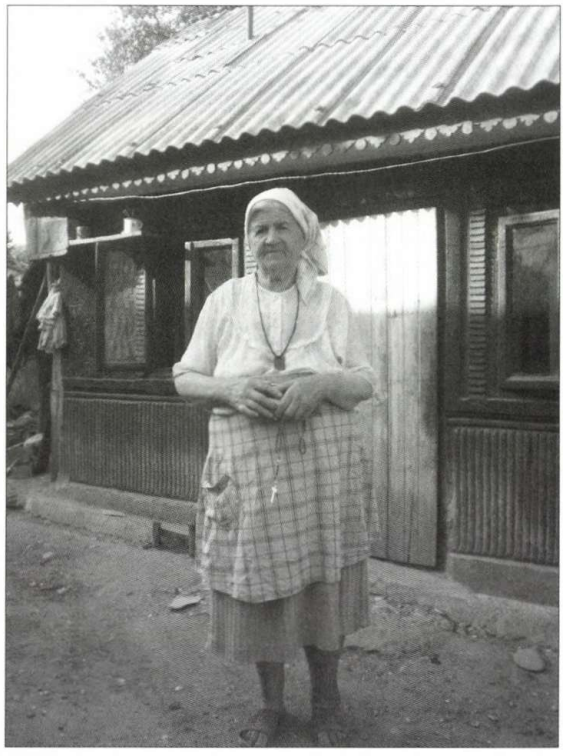


Munkakönyv és szentkép tárolásához használt biblia. Magyarfalu, 2008, Iancu Laura felvétele

[10] Idézi Barszczewska 2009, 113.

[11] Barszczewska 2009, 111.

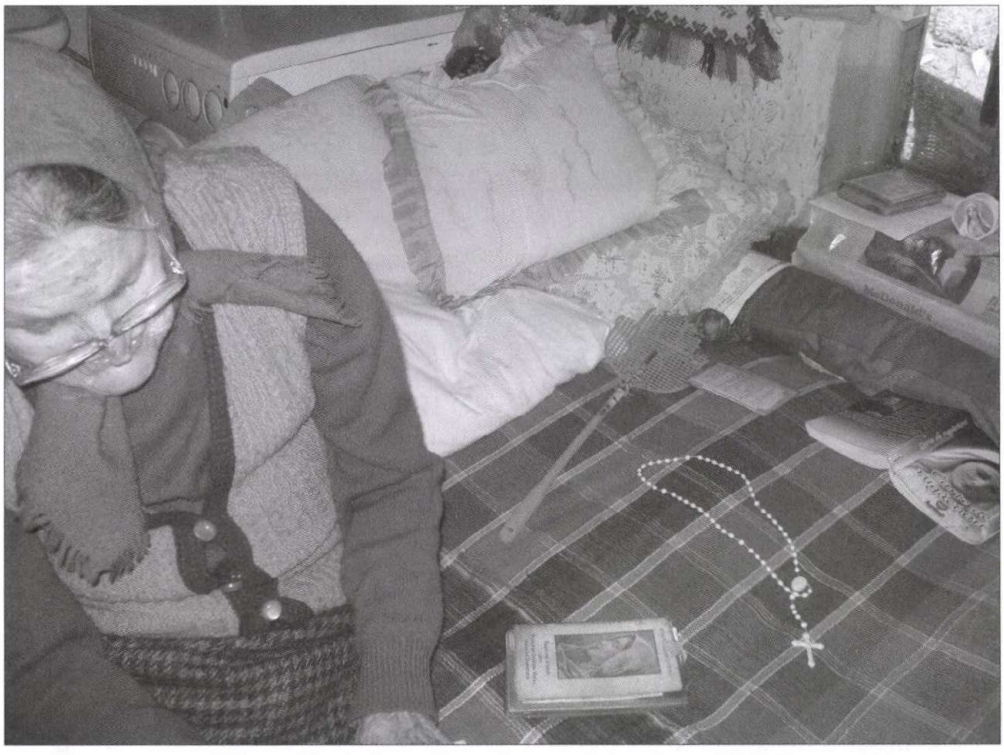
ben több plébánián is elrendelte, hogy az egyházi ájtatosságokat, a hittani alapismereteket a papok két nyelven, *román* és *magyar* nyelven tanítsák.[12] Három évtizeddel később, 1835-ben Carol Magni (1835–1838) helynök dekrétuma alapján a moldvai katolikus misszió hivatalos nyelve a *„limba moldovenească"* lesz.[13] Amikor Magni utóda, Petru-Rafail Arduini (1838–1843) 1838-ban meglátogatja a katolikus településeket, és azt tapasztalja, hogy a magyar falvak (például Forrófalva, Klézse) lakói nem ismerik a „moldovenesc" nyelvet, határozott lépéseket tesz egyrészt a magyar papok ellen irányuló negatív olasz propaganda megszüntetése érdekében,[14] másrészt előírja a magyar nyelvű imák és énekek hivatalos használatának kánon szerinti formáját.[15] Ezen túlmenően 1000 db román (cirill betűs), magyar, latin és német *ábécéskönyv*et vásárol meg a tervezett egyházi iskolák számára.[16]



Magyarfalusi nő skapuláréval, imakönyvvel és rózsafüzérrel. 2011, Iancu Laura felvétele

A moldvai katolikus misszió vezetői számára a helyi katolikusok *többnyelvűség*e olyan problémás helyzetnek számított, amely a misszió életében újabb és újabb – részben az ortodox egyház által szított – konfliktusokat generált, és amelyek megoldása során az apostoli helynökök következetlenül jártak el. Anton De Stefano (1848–1849) például elődje, Carol Magni politikáját folytatta, az olasz többségű misszionáriusok számára előírta a „moldovenesc" nyelv kötelező megtanulását, román nyelvű katekizmust és imakönyvet adott ki.[17] Utóda, Fidelis Dehm (1878–1880) apostoli helynök – aki nem mellesleg I. Károly román király rokona – a *német* nyelvet propagálta, nemcsak a vallási életben, hanem az egyházi oktatásban is,[18] amivel mind a katolikus lakosság, mind

[12] Lásd Seres 2003b, 325. Vö. Domokos 2001, 100.
[13] Bişoc é. n., 45.
[14] Erről lásd pl. Barszczewska 2009, 114.
[15] Bişoc é. n., 46.
[16] Bişoc é. n., 53. Lásd még Domokos 2001, 105; Seres 2003b, 325.
[17] Bişoc é. n., 72, 74.
[18] Bişoc é. n., 116–117.



Magyarfalusi nő imakönyvvel. 2009, Iancu Laura felvétele

pedig a Vatikán ellenzését és ellenszenvét magára vonta. Az 1880-as évektől kezdődően, de főként Dominic Jaquet (1895–1903) püspöksége idején, Magyarországról is érkezik támogatás a jászvásári püspökségre, melynek fejében a támogatottól kéretik, tegye lehetővé a moldvai katolikusok és a papnövendékek *anyanyelvű* (ti. magyar) oktatását. A kérdésre vonatkozó rendelkezésünkre álló források meglehetősen ellenmondásos feljegyzéseket tartalmaznak. Azt tudjuk, hogy a magyarországi támogatás célba jutott, ám annak igen kicsi a valószínűsége, hogy a magyar nyelv oktatására ténylegesen sor került.[19]

A vázoltak tükrében talán megkockáztatható az a felvetés, hogy a nyelvi viszályok mögött – ebben a korszakban legalábbis – valójában vallási „háborúk" és viszályok húzódnak meg. A vallás olyan elemnek vagy tényezőnek számított, aminek az identitás-meghatározó szerepét – vagy egyszerűen: a fontosságát – nemcsak az olasz misszionáriusok és egyházvezetők, hanem az ekkor Moldvában tevékenykedő magyar misszionáriusok is propagáltak, más-más célból. Mai ismereteink szerint, úgy

[19] 1895-ben Magyarország akkori miniszterelnöke, Bánffy Dezső, levélben kérte a hazai katolikus püspököket, támogassák a jászvásári papneveldébe került csángók magyar nyelvű oktatását. A támogatók között szerepel a Szent László Társulat is. A Társulat moldvai tevékenységét Seres Attila vizsgálta meg mélyrehatóan (Seres 2003b, 329–330).

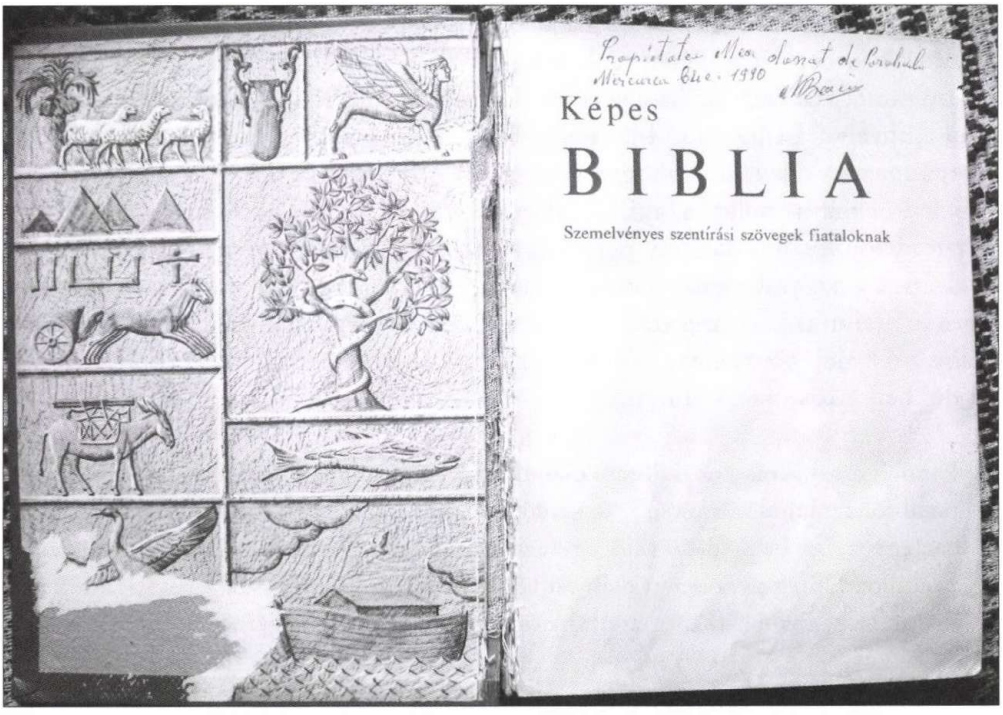
tűnik, a vallási elem túlhangsúlyozásával az olaszok a nyelvi különbségek és határok felszámolása révén a *rekatolizációs* körülményeket kívánták megteremteni. A magyar katolikus szerzetesek ugyanerről a kérdésről éppen ellenkezőleg gondolkodtak, egyszerre tartották szem előtt az egyház és a magyar kisebbség érdekeit. A román nyelv elterjedését azért tartották veszélyesnek, mert úgy látták, a nyelvi különbségek felszámolásával megnyílik az út az ortodox egyház/vallás felé. Minthogy a magyar papok jelenlétét Moldvában nem látták biztosítva, nemcsak a katolicizmus összezsugorodását, hanem az etnikai (és persze a nyelvi) *asszimiláció* kezdetét is felismerték.

A MODERNIZÁCIÓ JEGYÉBEN: A VALLÁSI IGNORANCIA FELSZÁMOLÁSA

A nyelvi problémák mellett a misszió működését egyéb – a vallási élet működése szempontjából szintén meghatározó – anomáliák is terhelték. 1858-ban a Vatikán Moldvába küldi Iosif Tommasi-t azzal a megbízással, hogy ellenőrizze a misszió állapotát. Tommasi 1858-ban keletkezett beszámolója szerint a Moldvában állomásozó apostoli helynökök semmiféle szakmai ellenőrzést nem folytatnak a misszionárius papok körében, az itt szolgáló papok nincsenek kapcsolatban egymással; mind a papok, mind pedig a kántorok szabadon és önkényesen tevékenykednek.[20] Mindeme körülmények megszűntetése céljából, az intézményesülő egyház és a modernizálódó katolicizmus szellemében előbb Szabófalván (1832–1838), majd Jászvásáron (1843; 1886), végül pedig Halasfalván (1897–1948) és Lujzikalagorban (1932) különféle *oktatási intézményeket* (szeminárium, kántorképző majd gimnázium) hoztak létre, amelyeknek a kifejezett célja – a források szerint – a *bennszülött klérus* valamint a román nyelvű *egyházi valláskultúra* kialakítása, majd terjesztése.[21] Ugyanebből a célból rendezte a

[20] Bişoc é. n., 84. Vö. Seres 2003b, 326.

[21] Az önálló szeminárium létesítésének a gondolatát Carol Magni fogalmazza meg elsőként 1832-ben. 1832–1838 között Szabófalván egyházi iskolát, kántorképzőt működtet. Paul Sardi 1843-ban a jászvásári püspöki rezidencia mellett egy, a szemináriumi képzésre is alkalmas termet rendez be, ahol 6, 9 és 13 éves gyermekek oktatása folyik. Antonio De Stefano 1858-ban a Klézsén rendezett tanácskozáson megvitatja a misszionáriusokkal a szeminárium tervét, a helynök elgondolásai vegyes fogadtatásban részesülnek. Néhány évvel később, 1863–1867 között a magyarországi Szent László Társulat felveszi a kapcsolatot a moldvai misszió vezetőségével egy Bákóban tervezett magyar szeminárium létesítése céljából, ami végül meghiúsul. 1873-ban Iosif Salandari püspök újból felveti a papi szeminárium alapításának a gondolatát, amit utóda, Iosif Camilli püspök nyit meg 1886-ban Jászvásáron *(Szent József Szeminárium)*. 1897-ben Halasfalván megnyílik a *ferences szeminárium*, ami 1948-ig működik. 1923-ban ugyanitt megalakul a ferences Serafica *kiadó* és *nyomda*. Alig tíz évvel később, 1932-ben Lujzikalagorban megnyílik a Szent Bonaventúra Teológiai Szeminárium (lásd Bişoc é. n., 63, 101, 107; Doboş 2002, 93–94, 98, 100, 201; 2004a, 191, 198–199; 2004b, 217–254; Seres 2004, 85–118; 2003a, 129–152; 2003b, 321–349; 2002, 17–47; lásd még Domokos 2001, 120).



Magyar Biblia Magyarfaluból. Felirata: „Tulajdonom. Csíkszeredai plébános ajándéka 1990" [aláírás] 2006, Iancu Laura felvétele

Vatikán a romániai katolikus egyház hierarchiáját, mely során 1883-ban megszüntette a „Vicariatul Apostolic al Valahiei" egyházi intézményt, és megalapította az autonóm bukaresti *érsekség*et, 1884-ben pedig a *jászvásári püspökség*et.[22]

A román kormány és a jászvásári római katolikus püspökség közös szándékából létrehozott intézményhálózat megszilárdulását komoly tényezők hátráltatták. A moldvai ortodox egyház például a romániai és a nemzetközi sajtóban, továbbá a moszkvai metropolitánál tiltakozott az autonóm moldvai katolikus püspökség és intézményei megalakulása ellen.[23] Nemcsak az ortodox egyház, a románság egésze

[22] A jászvásári püspökség kiadójában megjelent egyháztörténeti kiadványok álláspontja szerint a jászvásári püspökség megalapítására vonatkozó, a Vatikán és a Román Állam között folyó egyezmények és tárgyalások senki előtt nem ismertek, a nyilvánosság teljes kizárásával mentek végbe. Bernard Bişoc szerint ezt az eljárást az ortodox egyház ambivalens viszonyulása és politikai érdekeltsége tette indokolttá (Bişoc é. n., 131, 138, 159). A kérdésről lásd még Pozsony 1996, 82, 85.

[23] Ebben az időszakban Bukarestben, a *Dâmboviţa* újságban (az egykori kultuszminiszter, D. Bolintineanu támogatásával) egy anti-katolikus kampány folyt, ahol a tüntetők nemtetszésüket fejezték ki a román kormány katolikusok érdekeit támogató politikája ellen. Nicolae Rosetti Roznovanu herceg levélben fordul a moszkvai metropolitához, ahol arról panaszkodik, hogy a román kormány, Alexandru Ioan Cuza-val az élén, kedvező lehetőségeket kíván nyújtani a kato-

is „idegen elemként" kezelte – még a jászvásári román – katolikusokat is, lévén, hogy értelmezésükben igazi román csak ortodox vallású/ortodox állampolgár lehet.[24] Az állami támogatással,[25] egyházi vezetés alatt működő katolikus iskolák feladata tehát a románnyelvű, bennszülött klerikális elit kiképzése volt.[26] A román nyelvű oktatás szorgalmazása ellenben – ahogyan korábban már szó volt róla – az olasz missziós papok érdekeit is szolgálta, akik az olasz nyelven kívül más nyelvet nem ismertek,[27] pasztorációjuk során komoly nehézséget okozott számukra – nem a kisebbségek nyelvének (magyar, német, lengyel), hanem – a román nyelvnek a használata is. A jelenség illusztrálására egyetlen példát említek csak. Az ojtozi határ mellékén fekvő magyar falvak lakói Scitovszky János hercegprímáshoz 1860. március 16-án keltezett levelükben a következőket írják:

> Vannak most is olaszok, kik sem oláhul, sem magyarul nem tudnak, magyarul nem is tanul soha, oláhul valamit 6, 7 esztendőre megtanul, mivel olasz oláhul valamit szavakban egyez, így ha prédikál vagy egyszer, senki nem érti, mert sem oláhul, sem olaszul nem mond, még az született oláh sem érti mit mond, inkább csak kineveti; mink útra járunk országban, csak megtanulunk valamit, de az ifjúság, fejérnépeink egy szót sem,

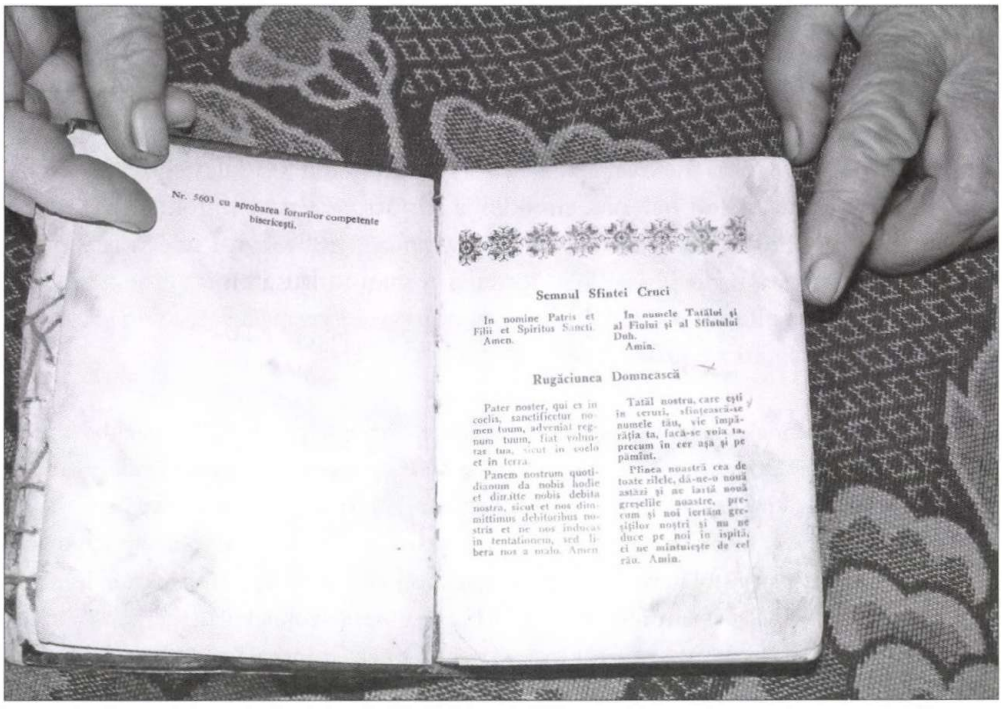
likusoknak, elárulva ezáltal az ortodox egyház érdekeit. Levelében Roznovanu közli: a kormány szemináriumot alapított Jászvásáron, abból a célból, hogy a katolikus falvakat újratölthesse katolikus papokkal, akiket „román propagandistáknak" nevez. Aki a szeminárium megalapítását végül megakadályozta, az Salandari püspök volt, aki belátta: a román állam támogatásában megalakuló szeminárium magával vonta volna az állami befolyást is, amit viszont a Kongregáció sem támogatott (Doboş 2002, 97; lásd még Bişoc é. n., 4, 6, 10, 14, 32, 85).

[24] Barszczewska 2009, 119. A levéltári források a jászvásári római katolikus templomot következetesen „biserica ungurească" azaz „magyar templom" néven említik.

[25] A püspökség és a román kormány között folyó tárgyalások értelmében a román állam normatív támogatásról biztosította az 1897-ben alapított halasfalvi ferences szemináriumot. A szeminárium cserében eleget tett a kormány követeléseinek, éspedig annak, hogy az intézményben folyó oktatás a nemzeti érdekek szolgálatába áll. Az egyezmény keretében foglaltak értelmében 1. az oktatás nyelve román; 2. a filozófia és a teológia oktatási nyelve a latin; 3. a magyar nyelv oktatása megszűnik; 4. az iskolában csak román állampolgárok kerülhetnek be; 5. külföldi szervektől a püspök nem fogadhat el támogatást; 6. a román kormánynak jogában áll felügyelni az első pontban foglalt követelmény betartását (ti. a román nyelv használatát); 7. a szeminárium erkölcsi rendjét teljes egészében az egyház határozhatja meg (Doboş 2004a, 191).

[26] Doboş 2004a, 191; 2004c, 255; 2002, 94. Az 1897-ben alapított kántorképzővel a püspökség véget kívánt vetni az Erdélyből érkező kántorok moldvai tevékenységének (lásd Bişoc é. n., 159; Doboş 2004b, 223). A katolikusok gyors nyelvi asszimilációja érdekében alapították meg a halasfalvi ferences könyvtárat is (lásd Doboş 2004d, 308). Ehhez hasonlóan, a néhány évtizeddel később, 1935-ben alapított ferences gimnáziummal a moldvai katolikusok erdélyi iskolákba való áramlását kívánták megállítani (lásd Doboş 2004c, 255).

[27] Iosif Salandri (1864–1873) apostoli helynökké való kinevezésekor a Vatikánban tanácskozást tartottak. A tárgyalások értelmében az újonnan kinevezett püspöknek létesítenie kellett Jászvásáron egy iskolát, ahol az olasz papok egy év alatt elsajátíthatják a román nyelvet (Bişoc é. n., 96).



Kétnyelvű, latin és román liturgikus imakönyv. Magyarfalu 2008, Iancu Laura felvétele

így tehát hányan és hányan drága szentségek nélkül kimúlnak e világból, ha gyóntatni is jön, ő mondja az övét, de egymást nem értik.[28]

A *vallási ismeretek* megértését és elsajátítását akadályozó nyelvi problémákról egy románvásári tanár, Ion N. Ciocan is beszámol egy, a 20. század legelején írt rövid tanulmányában, ahol a következőket írja:

> [...] a csángók nem értik a latin misét, mind a gyermekek, mind pedig a felnőttek mechanikusan tanulják meg a hittant, máskülönben megbüntetik őket. Az egyetlen rész, amit értenek, a prédikáció, ami rendszerint gyakorlati tanácsok tolmácsolásában merül ki [...]. Vannak falvak [...], ahol a papok olyan nyelven prédikálnak, amit a hallgatók megértenek, olykor magyar nyelven is, amit a csángók igen szeretnek, függetlenül attól, hogy értik vagy sem az elhangzottakat [...]. Fogalmuk sincs a vallási dogmákról. Babonások. Azt hiszik, azt követik, és azt cselekszik, amit a papjuk mond nekik.[29]

[28] Vincze 2004, 63–66.
[29] Ciocan é. n., 18–19, 72. A román nyelvű szöveg magyar fordítása a szerzőtől.

A moldvai katolikusok nyelvi és ebből adódó vallási műveltségét elmarasztaló megjegyzések sora nemcsak az előbb idézett, kis túlzással (a korabeli) ortodox álláspontnak is tekinthető Ciocan könyvében, hanem a katolikus egyháztörténészek írásaiban, továbbá a helyi elemi iskolákban tanító pedagógusok feljegyzéseiben is visszaköszön. Az 1820-as moldvai vizitációja során tapasztalt kritikus helyzet javítására Ioan-Filip Paroni apostoli helynök elrendeli a felnőtt *katekézis*t (hitoktatást), amit a papságnak a böjti időszakokban kellett megtartania.[30] 1866-ban Pildeşti (Pilgyest) tanítója, Gheorghe Teodosiu levélben fordul a román kultuszminiszterhez, amiben áthelyezését kéri a pildesti iskolából, ahol – mint írja – a gyermekek és a falu lakossága egyáltalán nem ismeri a román nyelvet.

> Immár öt esztendeje szolgálok ebben a községben, ahol elképesztő nehézségekbe ütköztem, éspedig azért, mert a községet kizárólag magyarok lakják, a gyermekek nemhogy beszélni nem tudnak, érteni sem értenek románul, mert az anyák, akik a gyermekeket beszélni tanítják, többnyire maguk sem tudnak románul. Amikor fonalért mennek a vásárba, magukkal viszik férjüket, aki[k] tolmácsol[nak] nekik [...]. Két-három hónapig a gyermekek közelébe sem férkőzhetek. Míg meg nem szoknak valamelyest, semmit nem taníthatok nekik, ugyanis rögvest sírni kezdenek, mintha a világ legrútabb, legkegyetlenebb állatát látnák bennem. [...] Mechanikusan tanulnak [...], mechanikusan olvasnak [...] nem tudják, mit olvasnak, mert csak énelőttem, az iskolában használják a román nyelvet, odahaza és a faluban magyarul beszélnek.[31]

A nyelvi problémák okozta kiszolgáltatottság és a papi tekintély között lehet némi ok-okozati összefüggés. Némely történész azon a véleményen van, hogy a vallási műveltség hiányában a katolikusok teljesen ki voltak szolgáltatotva az egyházi vezetőknek. A katolikusok – írja a már idézett Ciocan – „bigott hívők [...]. A pap minden tekintetben uralkodik felettük, ők maguk pedig semmit nem tesznek a pap engedélye nélkül [...]. Valóságos automaták, beszélő tárgyak".[32]

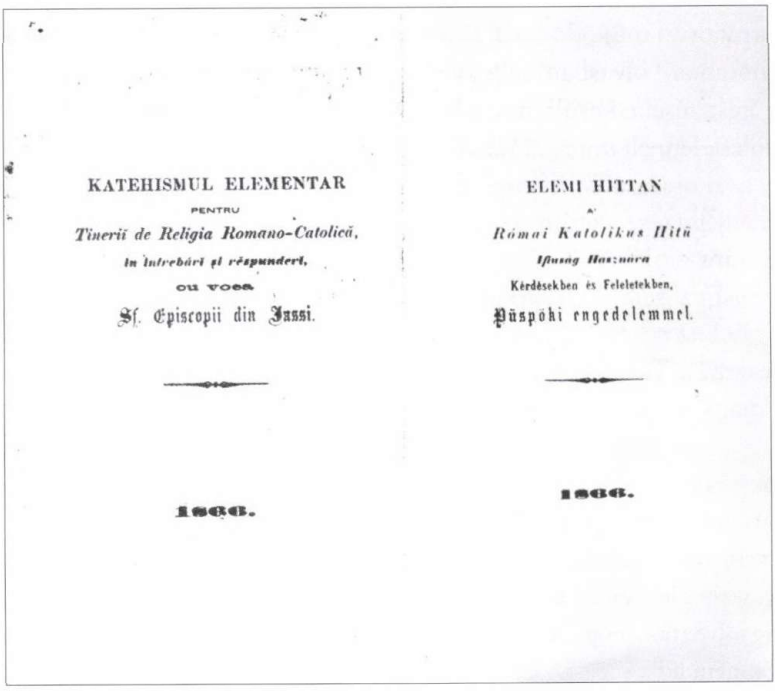
Iosif Camilli (1904–1915) püspök 1889-es majd 1904-es dekrétuma – melyben előírja, hogy az egyházmegye területén az egyház és a vallás nyelve a *román* – átrendezte ugyan a nyelvek használatának a színtereit, módosította a nyelvek presztízsét, de a katolikusok többnyelvűségéből adódó problémákat nem szűntette meg. A jelenség a 20. század egészét, mi több, napjaink egyházpolitikáját is beárnyékolja.[33] Az 1920–1924

[30] „Ami a hívek vallásismeretét illeti. A püspök [Ioan-Filip Paroni] súlyos tudatlanságot tapasztalt, ezért előírta, hogy a papok a karácsonyt és a húsvétot megelőző böjti időszakokban tartsanak felnőtt katekézist." (Bişoc é. n., 17.) A felnőttek vallási képzéséről a 20. század elejéről is vannak híradások (lásd Moraru et alii 2002, 142–143).

[31] Moraru et alii 2002, 239–240.

[32] Lásd pl. Ciocan é. n., 20, 72.

[33] Bişoc é. n., 174–175.



KATEHISMUL ELEMENTAR

PENTRU

Tinerii de Religia Romano-Catolică,

in întrebări şi răspunderi,

cu voea

Sf. Episcopii din Jassi.

1866.

ELEMI HITTAN

A'

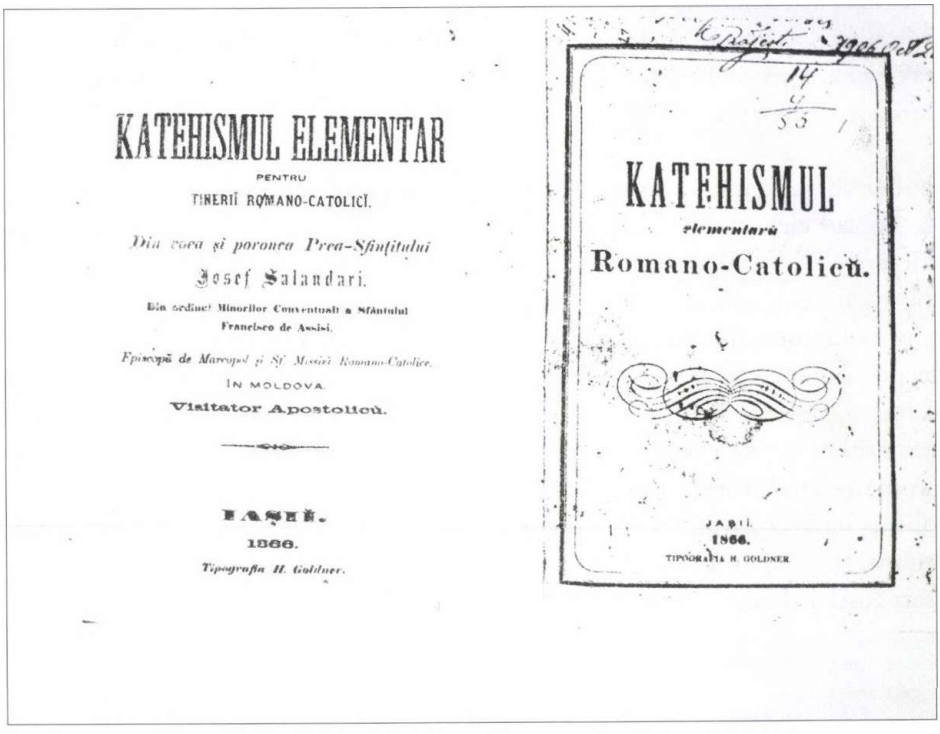
Római Katolikus Hitü

Ifjuság Hasznára

Kérdésekben és Feleletekben,

Püspöki engedelemmel.

1866.



KATEHISMUL ELEMENTAR

PENTRU

TINERII ROMANO-CATOLICI.

Din ceea şi porunca Prea-Sfinţitului

Josef Salandari.

Din ordinul Minorilor Conventuali a Sfântului Francisco de Assisi.

Episcopŭ de Marcopol şi Sf. Missiei Romano-Catolice

IN MOLDOVA

Visitator Apostolicŭ.

IASSI.

1866.

Tipografia H. Goldner.

KATEHISMUL

elementarŭ

Romano-Catolicŭ.

JASSI.

1866.

TIPOGRAFIA H. GOLDNER

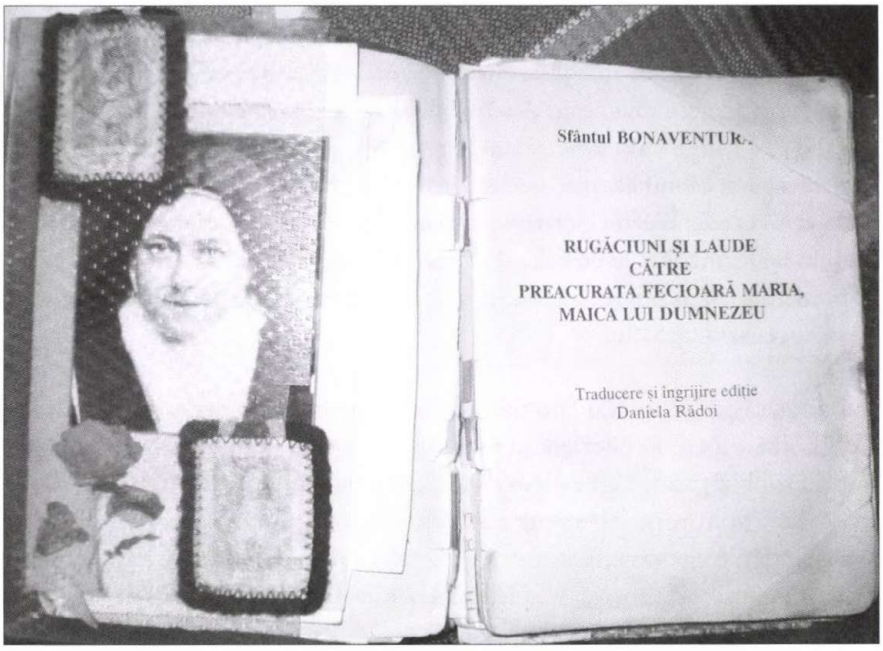
Kétnyelvű katekizmusok. Magyarfalu 2006, Iancu Laura felvétele

között, Forrófalván működő Iosif Tălmăcel plébános, a *Ziarul Parohiei Fărăoani* címet viselő kéziratában[34] olvasható feljegyzések szerint a plébánosnak hosszú évekig tartó kemény erőfeszítésébe került, míg a helyieket az egyház értelmezése szerint pogány, s ekként erkölcstelennek minősülő szokásairól leszoktatta. Ezt elsősorban az akadályozta meg, hogy a lakosság nem értette az új tanításokat közvetítő román nyelvet. A napló egy másik feljegyzése szerint az elsőáldozás előtt álló gyermekek levizsgáztatására és gyóntatására a plébános magyar papot látott vendégül (1928-ban).[35] Ugyancsak Tălmăcel feljegyzéseiből értesülünk arról, hogy 1925-ben megyei szinódust tartottak Bákóban, ahol az egybegyűltek egyebek mellett a magyarnyelvű énekek kérdéséről cseréltek eszmét. Tanulságos, hogy a papság megosztott volt ebben a kérdésben, egyesek a magyar nyelvű énekek engedélyezése mellett érveltek.[36]

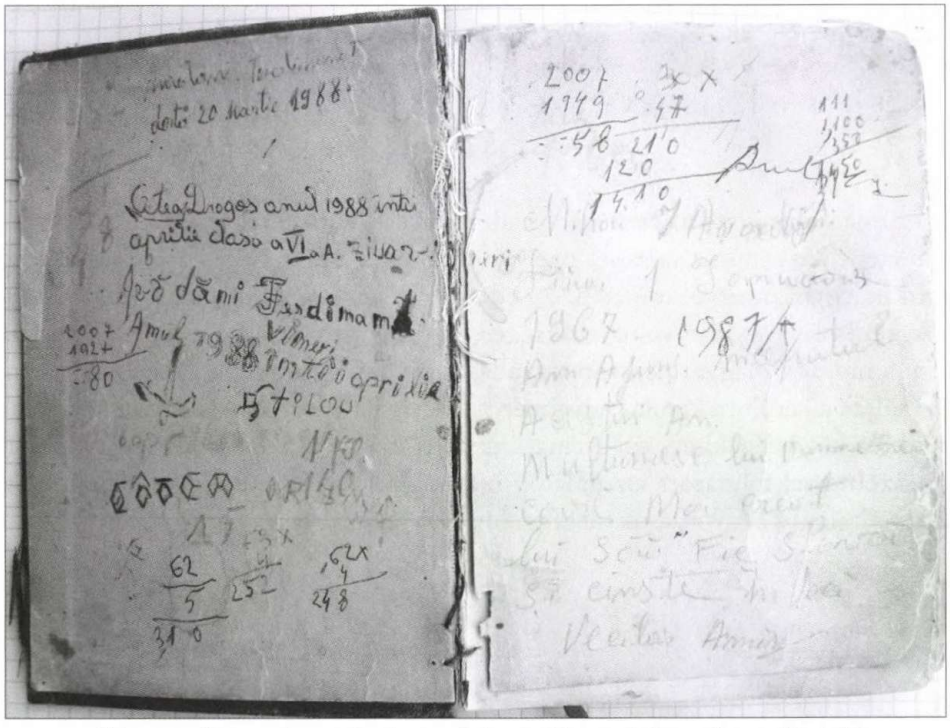
> 1925. október 22. A mai napon részt vettem Bákóban a megyei szinóduson [...]. A délután folyamán a plébániák egységes vezetéséről és a magyar nyelvű énekek liturgiában való használatáról tanácskoztunk. Némely paptárs azon a véleményen volt, hogy magyar nyelvű legyen az ének a misén, hogy a hívek maguk is énekelhessenek; mások azt hangsúlyozták, hogy az Egyház parancsától nem szabad eltérni mindaddig, míg a püspök nem adja meg hozzá a felmentést. Vigyázni kell arra, hogy ezzel az engedménnyel ne teremtsünk precedenst. Ugyanis ez a nép halálosan ragaszkodik ehhez a korcs, romlott magyar nyelvhez, úgyszintén a romlott régi szokásaihoz is. Ha engedünk, rákapnak, egyre többet akarnak majd, némelyik már most azt mondja: Magyarországról hozzanak papot.[37]

A fentiekből jól kitetszik, hogy mind a 19. századi apostoli vikáriusok, mind pedig a 20. század eleji moldvai papság körében a moldvai katolikusok nyelvi kérdéseit illetően megosztottság tapasztalható. Ez azt is jelenti, hogy e korszak eseményeinek és folyamatainak az elemzése során nem egy egységes, hanem éppen ellenkezőleg, egy meglehetősen ellentmondásos és különböző, egymással markánsan szembeálló koncepciók ütközetében formálódó egyházi állásponttal kell számolnunk. Ugyanakkor az is megfigyelhető, hogy a 20. század elején – amikor a moldvai egyházvezetés már a bennszülött papság kezébe került – a magyar nyelv olyan „pogány" és „eretnek" hagyomány továbbélését támogató „közegnek" minősül, amit a papság egy része a katolikus egyház hivatalos hittételeinek a védelme érdekében igyekezett háttérbe szorítani, nemritkán erőszakos eszközök alkalmazása révén megszüntetni. A már idézett Iosif Tălmăcel plébános naplójában a következők olvashatók:

[34] Coşa 2007, 101–132.
[35] Coşa 2007, 128.
[36] Coşa 2007, 122.
[37] Coşa 2007, 122.



Imakönyv



Feljegyzéseket tartalmazó imakönyv. Magyarfalu 2006, Iancu Laura felvételei

> Szent István [vértanú] ünnepe. Először Klézsén miséztem, lévén, hogy itt most nem tartózkodik pap [...]. A második misét Forrófalván tartottam, de a misén nem énekeltem. A prédikáció rövid volt. A teljes plébániaközösség büntetés alatt áll, ugyanis a forrófalvi és a nagypataki legények nem tettek eleget az advent harmadik vasárnapján kihirdetett parancsomnak, melyben megtiltottam, hogy karácsony napján felkeressék a lányokat. A két településről messzire visszhangzott a ricsaj és a csujogatás. Mindannyian vétkesek, de leginkább az öregek, akik makacsul ragaszkodnak a rossz szokásaikhoz. Büntetésképpen a misén nem énekeltem, a mise végén pedig nem adtam keresztáldást, és vecsernyét sem tartottam.[38]

A nyelvi adottságokból eredő anomáliákat nem szűntette meg a román nyelv egyre szélesebb körben történő elterjedése és elsajátítása sem, ami a kötelező állami oktatás, majd később a gazdasági és ipari munkatelepeken véghezvitt etnikai keveredés következménye volt, mint ahogy az a körülmény sem, hogy az írásbeliség – s így az írás-olvasás útján terjedő valláskultúra – szintén a román nyelvhez kapcsolódik. Már 1941-et írunk, amikor a forrófalvi plébános a következőket jegyzi fel:

> Néhány éve románul énekelnek a templomban; nagy erőfeszítésbe tellett, míg a népnek meghoztuk a kedvét a román nyelvű vallási könyvek olvasásához [...]. Lesújtó, hogy az idős korosztály, kivált a nők: nem értik a román nyelvet.[39]

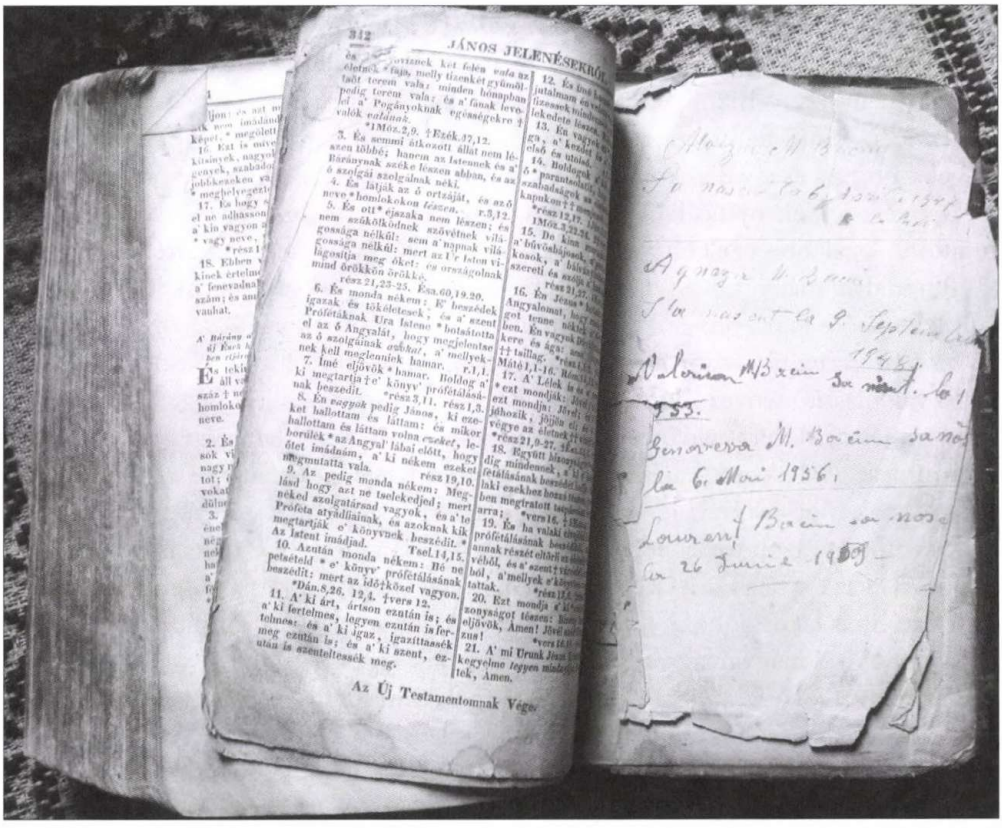
A VALLÁS NYELVE(I)

A tanulmány kereteit túlfeszítené annak a kérdésnek az áttekintése, hogy mi minden történt 1941 után a vallás és nyelv viszonyának a kérdésében a jászvásári római katolikus egyházmegye területén, éspedig azért, mert a kérdés megválaszolásához alapkutatások elvégzése volna szükséges. A nyelv és vallás mai viszonyának, más szóval a moldvai magyar népcsoport vallásos életét meghatározó nyelvi kérdéseknek a vizsgálata elkerülte a kutatás figyelmét.[40] A történeti előzmények feltárása, valamint a konkrét közösségekben, szisztematikus terepmunkán alapuló, interdiszciplináris megközelítéssel folytatott vizsgálatok hiányában csak felszínes, tévedésektől sem mentes általános benyomások megfogalmazása lehetséges.

[38] Coşa 2007, 136.

[39] Coşa 2007, 131–132.

[40] Itt egészen konkrétan olyan esettanulmányok hiányára gondolok, ahol azt vizsgálnák, hogy milyen következményekkel jár adott esetben a moldvai magyarok vallástudatára, vallási műveltségére és vallási életére a két- vagy akár többnyelvű közeg.



Családtagok születési dátuma a Biblia utolsó lapjain. Magyarfalu 2006, Iancu Laura felvétele

Tánczos Vilmos kutatásaiból ismert, hogy Moldva néhány katolikus településén a latinul miséző, románul prédikáló pap és a latinul és magyarul éneklő kántor az 1960-as évekig együtt vezette a falvakban a vallásos kultuszt. Ezt a rendszert Tánczos „kettős vallásosságnak", a 19. századtól a 20. század elejéig terjedő időszakot pedig az „egyensúly korszakának" nevezi.[41] A vallás és nyelvváltás összefüggését első között Sándor Klára nyelvész vizsgálta meg, aki az 1998-ban közreadott tanulmányában kimutatta: Moldvában nincs már olyan katolikus falu, ahol a hagyományos csángó és magyar nyelvű imádságokat, egyházi énekeket ne helyettesítették volna román nyelvűekkel. A nyelvész nem a szakrális nyelvben és nem is az egyéni szintű vallásos életben, hanem az egyházi nyelvben és az egyházhoz kapcsolódó hivatalos vallásosság terén állapít meg teljes nyelvcserét,[42] ami – ahogyan azt a bevezetőben láthattuk – voltaképpen a maga egészében nem, pontosabban csak a népi vallásosság szintjén volt anyanyelvű. A moldvai magyarok vallásosságában rendkívül meghatározó a hivatalos egyházi

[41] Tánczos 1996, 195.

[42] Sándor 1998, 1142; Tánczos 2001a.

kultusz mellett létező egyéni vallásgyakorlat, ami alapvetően anyanyelvű (később kétnyelvű) volt, sőt néhány faluban, bizonyos generációk gyakorlatában még napjainkban is magyar nyelvű.[43] Bizonyítani nem, csak feltételezni tudjuk, hogy a kétnyelvűség valamilyen szintű fenntartásában talán maga a római katolikus egyház is érdekelt, mivel a liturgia és a vallás román nyelvűvé tételével egyszersmind az ortodoxia és a többi felekezet felé nyitás lehetőségét, a vallási *konverzió* formai feltételeit is megteremtette, legalábbis ezek elterjedésének nyelvi akadályait megszüntette.

A moldvai magyarok *kétnyelvűség*ére – ami valójában csak a férfilakosság körére volt jellemző – már 1716-ból találunk utalást.[44] Egy másik meghatározó jelenségre, az *analfabetizmus*ra, mint a román nyelvű valláskultúra meghonosodását sokáig gátló vagy lassító tényezőre Tánczos Vilmos mutatott rá;[45] a jelenséget a tanulmány bevezetőjében idézett példák is illusztrálják. A *nyelvköziség, kétnyelvűség, félnyelvűség* valamint az *írás-olvasás* hatásainak a közelebbi vizsgálatára ellenben, a megfordíthatatlannak tűnő nyelvi *asszimiláció*(s-hipotézis) miatt nem került sor.[46] Úgy vélem, a bevezetőben vázolt történeti körülmények kapcsán joggal merül fel a kérdés, vajon mi jutott el az egyház tanításaiból a román nyelvet nem, vagy csak részben beszélő és értő katolikus lakossághoz? A kérdés napjainkban is releváns, sőt meggyőződésem, hogy a moldvai magyarság vallásosságának egyik kulcskérdése.

A moldvai *Magyarfalu*ban[47] végzett vizsgálataim során azt tapasztaltam, hogy az egyházi nyelvhasználatra jellemző következetlenség (és ambivalencia) a népi vallásosság és az egyéni szintű vallásosság nyelvhasználatában is visszatükröződik, ahol az egyes vallási jelenségekhez más-más nyelv társul. Egy ritka és szélsőséges példát említve: 2010-ben találkoztam olyan idős emberrel, aki a *Miatyánk*ot latin nyelven, az *Üdvözlégy Mária* imát román nyelven, a *Hiszekegy*et és a *Tízparancsolat*ot, továbbá néhány archaikus imát pedig csak magyar nyelven tudott elmondani. Bizonyos, hogy ez a jelenség túlmutat az eddig tárgyalt nyelvi kérdéskörön és a helyi kultúra egyéb

[43] Megjegyzéseim nem a moldvai csángókra általában, hanem kizárólag a mai magyar nyelvű közösségekre vonatkoznak (lásd Péntek 1998, 1126). Vizsgálatai során Tánczos Vilmos kimutatta, hogy az improvizatív imafelajánlások nyelve az asszimilációtól függően lehet magyar, vagy román nyelvű is. A moldvai imahagyomány (nyelvi) rétegzettségéről (Tánczos 2001a, 241, 249–253).

[44] Cantemir 1716/1973, 119–122.

[45] Tánczos 2001a, 246.

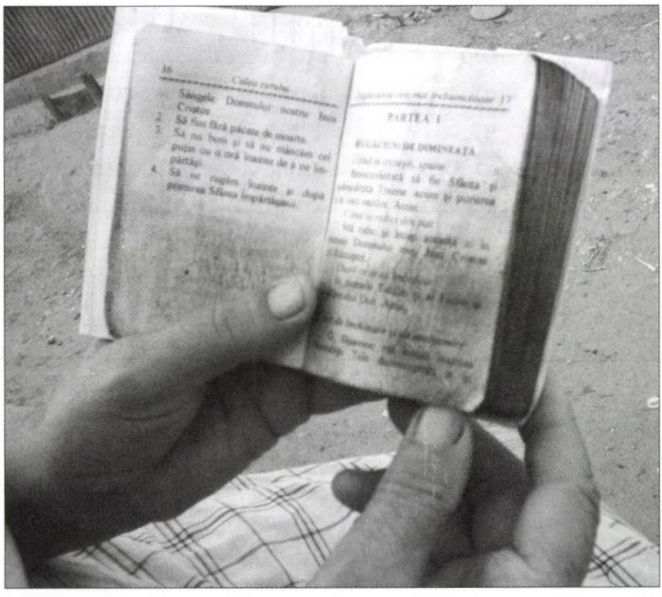
[46] Pozsony Ferenc szerint: „a csángó családokban, faluközösségekben a nyelvhasználat dinamikája, alakulása az átmeneti kétnyelvűség, kevertnyelvűség után fokozatosan az egységesülés felé tart, tehát ebben a szférában, vonatkozásban is megfigyelhető a moldvai román nyelvi rendszerbe, nyelvhasználatba 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).

[47] Magyarfalu a moldvai *Szeret* folyótól keletre, a megyeszékhelytől, *Bákó* (Bacău) városától délre, mintegy 60 km távolságra fekvő *magyar etnikumú, kétnyelvű* (magyar, román), *római katolikus* vallású, mintegy *1400 lakosú* település.

adottságaihoz kapcsolódik, melyek közül a legmeghatározóbb a *szóbeliség* ténye, valamint a sajátos helyi *vallásos tudat*. Tanulmányom utolsó részében az e kérdések vizsgálata során szerzett tapasztalataimat összegzem röviden.

SZÓBELISÉG, ÍRÁSBELISÉG

A moldvai magyar közösségekben – s így Magyarfaluban is – az írás és az oralitás sajátos rendszere jöhetett létre, ugyanis a beszédben használt nyelv és az írás-olvasás nyelve két különböző nyelv, előbbi a helyi magyar dialektus, utóbbi a román. A szóbeliség dominanciája mellett a másik meghatározó tényező, hogy az írott nyelv/az írás nem a normatív román nyelv, és nem is a regionális, azaz a moldvai román dialektus, hanem lokális jellegű, ami egyrészt egy alapszintű, a helyi kommunikációs igényeknek eleget tevő – ám a sűrű nyelvi kódváltás miatt az igényeket maradéktalanul nem kielégítő –, másrészt magyar jövevényszavakat is tartalmazó nyelvi kódrendszer. A román nyelv beszélt változatához hasonlóan tehát az írott román nyelv is lokális, írásban történő alkalmazása a kiejtés (azaz a szóbeliség) szabályai szerint működik. Az a körülmény, hogy az írásbeliség kizárólagos nyelve a román nyelv, nagyban hozzájárult a beszélt, azaz a magyar nyelv fokozatos háttérbe szorulásához, az írásbeliség tehát asszimilációs faktor. Helyi adottságként tartható számon továbbá, hogy a szóbeliségben őrzött nyelvi emlékezet *kommunikatív*, ami azt jelenti, hogy a nyelv mindennapi, *informatív* (változékony) egysége, és a kulturális egysége (írásban rögzített, memorizált, szilárd) nem válik el élesen egymástól. A valláshoz kapcsolódó szókincs például a hétköznapi kommunikációban is erőteljesen jellemző. A nyelvi emlékezet kommunikatív és kulturális egységének a különválása egyedül az írásbeliség, illetve az olvasás terén jelenik meg, hi-



Calea cerului (A Mennyországba vezető út). A legolvasottabb magyarfalusi imakönyv. Magyarfalu 2006, Iancu Laura felvétele

szen míg a szóbeliségben a magyar nyelv a domináns, bizonyos korosztályok körében pedig a kétnyelvűség, az írásbeliség útján terjedő és használt vallásos kiadványok román nyelven íródnak.

Az oktatási intézmények és így az írás-olvasás elsajátításának a lehetősége a 19–20. század fordulóján, 1899–1901 körül jelent meg Magyarfaluban, és fokozatosan terjedt el a szélesebb közösség körében. Az intézmények működési körülményei és a szerzett képességek használata azonban meglehetősen változó. Az írás-olvasás tényleges képességével a század elején csak egy szűk réteg rendelkezett, napjainkban a társadalom jelentős része birtokolja ugyan, ám ritkán használja. Az írásos kultúrával való kapcsolat hosszú időn át a vallásos szövegek pap vagy kántor általi felolvasására (litániák, imák, bibliai szövegek), és azok kollektív meghallgatására korlátozódott. A helyzet napjainkban annyiban változott meg, hogy az egyéni olvasás is elterjedt, továbbá a televíziós (feliratos) filmekkel bővült az íráshoz kötött kulturális elemek tára. Az írásbeliség elterjedése ellenére a vallási tanítások közvetítésének a meghatározó módja ma is a szóbeliség. A sajátos nyelvállapot, nyelvismeret miatt[48] a helyi papságnak egy közvetítő szimbolikus nyelvre volt és van szüksége ahhoz, hogy az egyház tanításait eljuttathassa a sajátos nyelvi és szociokulturális közegben élő helyi katolikusokhoz. Minthogy a szóbeli kultúrában, az ismeretek tárolásában döntő szerepe van az emlékezésnek, a prédikációban a vallásra és a hitre vonatkozó tudás közvetítése során a (papi) nyelvhasználat alkalmazkodni kényszerül a befogadók műveltségbéli és nyelvi képességeihez, adottságaihoz. Így válik a prédikáció nyelvezetét meghatározó jeggyé a *metafora*, a vallási ismeretek közvetítésének legfontosabb eszköze pedig az *exemplum* lesz. A képi gondolkodás komplex és erőteljes hatással van az érzelmekre és az intuitív befogadásra. A metaforikus nyelv hatóereje – teológiai szempontból – abban van, hogy szervesen kapcsolódik a közösség által sokszor hallgatott, ismert bibliai, liturgikus szövegek (képi) nyelvezetéhez,[49] 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 eszközeinek számítanak. Az általam elemzett prédikációk tartalmából az derül ki,[50] hogy a papi tanítások célja nem feltétlenül a hitbéli dogma (misztérium) megmagyarázása és megértése (megértetése), hanem a misztériumba vetett hit és bizalom újbóli megerősítése vagy pusztán csak ünnepélyes, közösségi kifejezése, kinyilvánítása. Mind a felolvasás során meghallgatott, mind pedig az egyéni

[48] 2009-ben például a román nyelvismeret felmérése céljából kiválasztottam tíz, a liturgián és az imakönyvekben rendszeresen, vagy gyakran előforduló kifejezést (pl. tămăduitoare [gyógyító]; divin [isteni]; omisiune [mulasztás] stb.), és rákérdeztem azok magyarázatára. A válaszok többsége hibás vagy pontatlan volt.

[49] Lásd Zerfass 1987, 132.

[50] A prédikációk részletesebb elemzéséről, a vizsgálat tapasztalatairól lásd Iancu 2011.



1968-as kiadású római katolikus katekizmus. Magyarfalu 2006, Iancu Laura felvétele

úton elolvasott írott szövegek tartalmát, a helyi szóbeli kultúra a maga törvényeihez és a közösség igényeihez igazítja. A templomban elhangzó vallásos ismeretek egyéni szelekción esnek át, beépülési módjuk, egyéni alkalmazásuk továbbra is hagyományos, azaz szóbeli. A katekizmus vagy az imakönyv megvásárlása, esetleg elolvasása ellenére a vallásos könyvek tartalmának az elsajátítása, azaz a tanulás továbbra is, sőt napjainkban is, a pap vezetésével és szóban folyik, tehát a memóriaművészet ezen ága meghatározó maradt.[51] Még a '90-es évek végén is gyakran előfordult, de ma sem ritka, hogy a nyelvi nehézségekkel küzdő, alapvető hittani ismeretekkel nem rendelkező, házasságra készülő fiatalok a hittanvizsgát a plébánia gazdaságában végzett, meghatározott számú napszámos munkával vagy pénzzel váltották ki. A hitoktatás a vallás alapkérdéseinek a megtaníttatására korlátozódott és korlátozódik ma is, hiszen – mint említettem – az ismeretet egyedül az emlékezet tárolja és őrzi. Innen érthető viszont az, hogy miért számít az ünnepnapi *liturgiá*ról való távolmaradás halálos, a helyiek szavával élve: „kárhozatra vezető" véteknek. Az emlékezetben őrzött ismeretek rendszeres újrarögzítést igényelnek, különösen a hittanoktatásból kikerült felnőttek körében. Ennek az egyetlen kerete (ma is) a liturgia, ahol a hitismeretek és a vallásos szövegek rituális, közösségi recitálására minden nap, minden ünnepnap sor kerül.[52]

[51] Neumer Katalintól átvett fogalom. A szerző a középkori hangos olvasást nevezi memóriaművészetnek (Neumer 2003, 14).

[52] Vö. Fosztó 1999, 305.

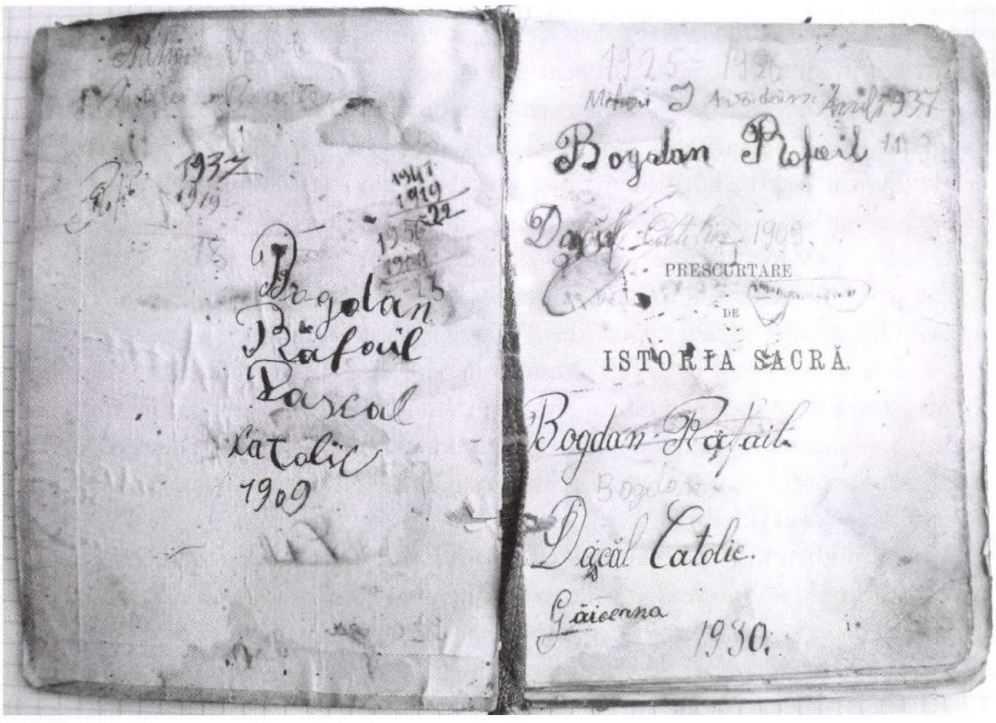
Míg az orális kultúra együtt jár a memorizálás kényszerével, addig az írásban rögzített tudás ezt már nem követeli meg. Ez a körülmény sok esetben azt eredményezi, hogy az olvasás vagy akár a prédikáció hallgatása is „passzív", mechanikus lesz. Egyik helyi nő például nem tudta kívülről elmondani azt a rövid, Szent Filoménához intézett imát, amit elmondása szerint kilenc esztendeje, napi rendszerességgel elolvas.[53] Véleménye szerint a Szent Filoména ima *fogadalmi ima*, ami azt jelenti, hogy az imádkozó feladata mindössze a fogadalom betartása, azaz az ima elolvasása. Érvelését azzal is alátámasztotta, hogy a hosszú évtizedek óta szolgáló pap is könyvből olvassa a liturgiát, holott bizonyosan kívülről is tudja azt. Az ehhez hasonló esetek és adatok alapján arra következtethetünk, hogy a magyarfalusiak vallásossága *cselekményközpontú*, *hitorientált*, azaz a kultusz és a hit az elsődleges jegy, nem pedig a rendszerszerű teológiai, doktrinális ismeretek birtoklása.

ÍRÁS-OLVASÁS

A Kárpát-medencei magyarság népi íráshagyományához hasonlóan[54] ebben a moldvai közösségben is a legkorábbi írásos megnyilatkozások a feliratok és a feljegyzések voltak. Érdekes, míg az írást praktikus: a családdal, a gazdasággal kapcsolatos dátumok, adatok lejegyzésére, esetleg levélírásra használták, használják, addig az olvasás, ha nem is kizáró jelleggel, ám többnyire ma is a vallásos iratok, kiadványok megismerésére szolgál. Az olvasás nem számított spontán cselekvésnek. Az iskola mellett, valamint az iskoláskor után olvasásra csak meghatározott események kapcsán került sor (pl. elsőáldozás/gyónás, bérmálkozás, házasságkötés stb.). Ebben a közösségben az írás elsősorban vagy általánosságban emlékezetet segítő eszközként funkcionál, és csak bizonyos kulturális közegekben, mint például a televízió-feliratok vagy az imakönyvek olvasása esetén: autonóm kommunikációs forma. Az írás-olvasás megjelenése majd elterjedése nem változtatta meg lényegesen a helyi kommunikációs, hagyományozódási formákat, nem szűntette meg az oralitást, a szóbeli hagyományt. A mai társadalomban továbbra is meghatározó a szóban kapott információ memóriában történő tárolása, amit adott esetben kiegészíthet, segíthet az írás és olvasás. A lokális kultúra szóbeli meghatározottságánál fogva az írni-olvasni tudók köre nem tekinthető egyben egy önálló autonóm, írásbeliségen alapuló, az írásbeliséghez kötött kultúra hordozójának is. Az írás fontos szerepet tölt be a kultúra közvetítésében s még inkább annak rögzítésében, ám csak bizonyos típusú elemekre és szituációkra vonatkozóan bizonyul

[53] Vö. Tóth 1995, 833.

[54] Erről lásd Küllős 1989, 281. Lásd még Horváth 2009, 103–113; Keszeg 2008; Tóth 1995, 815–856.



1899-ben Jászvásáron kiadott, bibliai szemelvényeket tartalmazó illusztrált könyv. Magyarfalu 2006, Iancu Laura felvétele

hatékony eszköznek. A helyi kultúra hagyományozása, a társadalmi érintkezés/kommunikáció és az önkifejezés terén a szóbeliség ma is meghatározó.

A helyi iskolai könyvtár által az iskolai évekre, az iskolások számára kölcsönzött *tankönyvek*en kívül Magyarfaluban többnyire *vallásos könyvek*et tartottak. A könyveket kezdetben kevésbé olvasásra, sokkal inkább feljegyzésekre,[55] valamint okmányok tárolására használták. Ennek a jelenségnek több oka is lehet. Az alapprobléma a könyvek nyelvének, a román nyelvnek az ismeretlensége, idegensége volt. A román nyelv ismerete a második világháborút követően változott meg, amikor a kötelező iskolai oktatás négyről hat évre, az 1970-es években pedig nyolc évre emelkedett. A felnőttek körében a nyelvi felzárkóztatás az etnikumok keverése révén ment végbe, aminek az egyik keretét a közel négy évtizeden át működő termelőszövetkezet adta.[56] Az előbbi problémával szorosan összefüggő körülmény, hogy Moldvában, egészen az

[55] Családtagok születésnapja, esküvői és halálozási dátumok, búcsúnapok, állatokkal és földbirtokokkal kapcsolatos tudnivalók stb. feljegyzése.

[56] Pozsony Ferenc szerint a városokból csángó falvakba ingázó, román anyanyelvű tanárok még a '70-es években is azt tapasztalták, hogy a csángó gyermekek nehezen beszélik a román nyelvet (Pozsony 2008, 300).

1990-es évek elejéig, maga az egyház sem népszerűsítette a paraszti közösségekben az íráshoz kötött kultuszformákat. Ebben az időszakban, tehát a kezdetektől a '90-es évek elejéig, a vallásos gyakorlatok alapformáit a különféle vallásos cselekmények alkották: liturgikus jellegű imaalkalmak, körmenetek, szokások stb. Végül, az okok kapcsán meg kell említeni azt a körülményt is, hogy a helyi paraszti életformában úgyszólván idegen a „szabadidő" fogalma, azaz kevés az az idő, amit a helyiek például olvasással tölthetnének, sőt ma még az *olvasás* is „kultúraidegen" tevékenységnek számít.

Vallásos könyveket sokan ma sem olvasás céljából vásárolnak, a könyvek gyakran vallásos tárgyakként, olykor ereklyékként funkcionálnak. Különösen igaz ez a *Bibliá*ra,[57] amit sokan soha ki sem nyitottak, annak ellenére, hogy az egyház több fórumon is hirdette a Szentírás használatának, olvasásának a fontosságát. A biblia *(Biblia)*, és sok esetben a vallásos könyvek általában, önmagukban is, bezártan is értékes, rendkívüli könyveknek számítanak.[58] Használatukra azonban – a szentelmények használatához viszonyítva – jóval ritkábban kerül sor.

A napjainkban használt vallásos kiadványok megőrizték a befogadást és memorizálást könnyítő *illusztráció*kat, a korszerűség igénye a színes képek alkalmazásában figyelhető meg.[59] Az érzelmi hatáskeltés, képi látásmód korábban is, és vélhetően ma is az áhítat növelését segíti elő vagy célozza meg. A formai folytonosság a kiadványok méretében is megfigyelhető. A vallásgyakorlók számára a vallásos kiadványok – elsősorban az imakönyvek – nemcsak a paraliturgikus cselekményekhez, hanem a saját világképhez is szorosan kapcsolódnak.[60] A vallásos kiadványok hatása, jelentősége sokrétű. Tartalmuk kiegészíti, tágítja a használók világképét azáltal, hogy a sajáttól, az ismerttől eltérő életvilágot fogalmaznak meg, mutatnak fel. Nemcsak, és nem is egészen életprogramot kínálnak, hanem a hétköznapi események sajátos – az egyént védő, erősítő, eligazító – értelmezések tárházaként funkcionálnak. A könyvek tartalma olyan mentális, fogalmi rendszernek is tekinthető, aminek a segítségével az egyéni képzetek kifejezést nyernek. Az egyéni képzetek „legalizálása" gyakran a vallásos könyvekben, konkrétabban az imakönyvekben olvasottakra való hivatkozás révén

[57] Az olvasáskultúrával (pontosabban annak hiányával) összefüggő jelenség, hogy a katolikus Magyarfaluban a kalendáriumok használatának nincs nyoma, legalábbis eddig nem bukkantam rá.

[58] Keszeg Vilmos írja, hogy a szerény könyvtárakban a *Biblia* és az imakönyv alapmű volt, még az írástudatlanok lakásában is (Keszeg 2008, 79). Tóth István György megjegyzi, hogy a 18–19. századi, Vas megyei félanalfabéták a legkönnyebben az imakönyvvel boldogultak, ami az olvasás klasszikus példáját nyújtotta számukra, lévén, hogy azok többsége nem folyton változó, hanem gyakran egyetlen egy imaszöveget tartalmazott, amit idővel kívülről is tudtak (Tóth 1995, 833).

[59] Minthogy a magyarfalusiak körében rendszerint három könyvtípust találunk, éspedig: *Bibliát*, *katekizmus*t és *imakönyv*et, kifejezőbbnek találom a *vallásos kiadvány* megnevezés használatát a *vallásos ponyva* helyett. Mindez nem jelenti azt, hogy a közösség birtokában ne volna az előbbiektől eltérő tárgyú vallásos kiadvány (énekeskönyv, szentek élete pl.). A kérdés magyar néprajzi áttekintéséhez lásd Kriza 1989, 881–887; Lengyel 1999, 160–182; Tüskés–Knapp 1985, 415–436.

[60] Lásd Lengyel 1999, 169.

történik. Azaz, az egyéni világkép hitelesítése a kollektív és az intézményes/hivatalos hittel való összevetés, korreláció által történik. Az egyházi kiadású szövegek tehát 1. kanonikus értékűek; 2. legalizáló erejűek, ezért a vallásos kiadványok olvasása – és az írásbeliség általában is – kulturális, vallási és hitbéli *homogenizáció*hoz vezet. Ugyanakkor az írás–olvasáshoz kötött vallásos áhítatformák bővítik az egyéni vallásosság eszköztárát, és a liturgikus eseményeken megjelenni nem tudók számára *olvashatóvá* teszi a római katolikus vallás központi kultuszát és a hivatalos imákat.

Az írás- és olvasáskultúra folyamata kollektív szinten a globális kultúra meghonosodását eredményezheti, ami a lokális kultúrák háttérbe szorulását (legalábbis átalakulását) hozhatja magával, egyéni szinten pedig a változások befogadására nyitottabb személyiség kialakulását eredményezheti.[61] Ahogy a populáris irodalom a 16. századtól fokozatosan csökkentette a szóbeliség kizárólagosságát, avagy magának a szóbeliségnek a tekintélyét,[62] úgy az olvasás képessége relativizálta, pontosabban helyettesíthetővé tette a hivatalos vallási eseményeket, hiszen ma már alig van olyan térhez, időhöz, cselekményhez stb. kötött hivatalos vallásgyakorlat, aminek ne volna olvasható változata is, és ezzel a médiummal, azaz az olvasás útján gyakorolt vallásosság lehetőségével sokan élnek is Magyarfaluban. Az írásbeliség tehát a népi vallásosság újjáéledését, avagy a népi vallásosság új formáinak a megjelenését eredményezte, aminek az írás-olvasás mellett – a moldvai magyar katolikusok esetében – a másik újdonsága a nyelvvel kapcsolatos, lévén, hogy ennek a népi vallásosságnak a nyelve a román lesz, egyre szélesebb társadalmi közegben.

A HELYI VALLÁSOS TUDAT

A többnyire egyházi közvetítés révén terjedő vallási jelenségeken túl, a vizsgált közösség vallásosságában számolni kell egy olyan „mélyréteggel", amely érintkezik ugyan az egyházias vallásossággal, de lényegét tekintve független attól, mi több, független a *nyelv*től is, és tapasztalataim szerint a helyi *vallásos tudat* alapját/lényegét képezi. Arról a természetben és mindennapokban megnyilvánulni vélt Istenről és hozzá kapcsolódó *istenhit*ről van szó, aki mint a természet és a létezés ura mutatkozik meg a *földműves* emberek számára, akik *félelem*mel viszonyulnak hozzá. Ez a transzcendens élmény és az így szerzett istenfélelem-tapasztalat összefüggésben állhat a bevezetőben vázolt egyházpolitikai körülményekkel, és alapja lehet az egyházhoz (mint vallási szervezethez) való kötődésnek, de alapja lehet az egyháztól független vallásos életvitelnek is, amire napjainkban egyre több példát látunk Moldvában. Összefüggésben állhat végül azzal a látszólagos passzivitással vagy bizonytalansággal is, amit a moldvai magyar katolikusok – politikai szintéren – a vallás hivatalos nyelvének kérdése kapcsán tanúsítanak.

[61] Vö. Fosztó 1999, 308.

[62] Keszeg 2008, 79.

BIBLIOGRÁFIA

BALÁZS Géza

1994 Antropológia és nyelvészet. *Kétnyelvűség* II. 4–5. sz.: 1–13.

1999 Kommunikációs létformák és átcsapások. In Keszeg Vilmos (szerk.): *Írás, írott kultúra, folklór.* /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7./ Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 310–331.

BARSZCZEWSKA, Agnieszka

2009 A moldvai csángók identitása (1860–1916). In Diószegi László (szerk.): *Moldvai csángók és a változó világ.* Budapest – Szombathely, Teleki László Alapítvány – Nyugat-magyarországi Egyetem Savaria Egyetemi Központ, 103–122.

BENDA Kálmán

1989 *Moldvai csángó–magyar okmánytár* I–II. Budapest, Magyarságkutató Intézet.

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.

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.

CANTEMIR, Dimitrie

1973 *Moldva leírása.* Bukarest, Kriterion Kiadó. Descriptio Moldavie. [1716]

CAVALLO, Guglielmo – CHARTIER, Roger (szerk.)

2000 *Az olvasás kultúrtörténete a nyugati világban.* Budapest, Balassi Kiadó.

CIPOLLONI, Ulderic

2003 *Calea cerului. Carte de rugăciuni* [Út az égbe. Imakönyv]. Roman, Editura Serafica.

COLEMAN, Joyce

2003 Túl Ongon: a szóbeliség–írásbeliség módosított elméletének alapjai. In Neumer Katalin (válogatta és szerkesztette): *Kép, beszéd, írás.* Budapest, Gondolat Kiadó, 110–142.

COŞA, Anton

2007 *Catolicii din Fărăoani* [A forrófalvi katolikusok]. Oneşti, Editura Magic Print.

DOBOŞ, Dănuţ

2002 Proiecte privin înfiinţarea unui seminar în Moldova [A moldvai katolikus szeminárium megalapításának forrásai]. *Buletin Istoric* 3. Iaşi, Editura Presa Bună, 93–104.

2004a Seminarul franciscan din Hălăuceşti (1897–1948). In Doboş, Dănuţ – Văcaru, Silviu (ed.): *Hălăuceşti. Sat de veche tradiţie cultural-religioasă* [Halasfalva. Ősi vallási és kulturális hagyományokkal rendelkező falu]. Iaşi, Editura Sapientia, 189–216.

2004b Şcoala de dascăli din Hălăuceşti. In Doboş, Dănuţ – Văcaru, Silviu (eds.): *Hălăuceşti. Sat de veche tradiţie cultural-religioasă* [Halasfalva. Ősi vallási és kulturális hagyományokkal rendelkező falu]. Iaşi, Editura Sapientia, 217–254.

2004c Gimnaziul Franciscan. In Doboş, Dănuţ – Văcaru, Silviu (eds.): *Hălăuceşti. Sat de veche tradiţie cultural-religioasă* [Halasfalva. Ősi vallási és kulturális hagyományokkal rendelkező falu]. Iaşi, Editura Sapientia, 255–262.

2004d Activitatea culturală. In Doboş, Dănuţ – Văcaru, Silviu (eds.): *Hălăuceşti. Sat de veche tradiţie*

cultural-religioasă [Halasfalva. Ősi vallási és kulturális hagyományokkal rendelkező falu]. Iaşi, Editura Sapientia, 307–311.

DOMOKOS Pál Péter

2001 *A moldvai magyarság.* Budapest, Fekete Sas Kiadó. [1931]

DRESSLER, Wolfgang

1988 Spracherhaltung – Sprachverfall – Sprachtod. In Ammon, Ulrich – Norbert Dittmar – Klaus Johann Matteier (Hrsgs.): *Sociolinguistics* 2. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1551–1563.

FOSZTÓ László

1999 Nyomtatott folklór. In Keszeg Vilmos (szerk.): *Írás, írott kultúra, folklór.* /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7./ Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 300–309.

GOODY, Jack – WATT, Ivan

1998 Az írásbeliség következménye. In Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor (szerk.): *Szóbeliség és írásbeliség. A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig.* Budapest, Áron Kiadó, 111–128.

HEGYELI Attila

2004 Moldvai katolikus gyermekek nyelvhasználatáról. In Kiss Jenő (szerk.): *Nyelv és nyelvhasználat a moldvai csángók körében.* Budapest, Magyar Nyelvtudományi Társaság, 113–124.

HOPPÁL Mihály

1992 A hiedelem, mint nyelvszokás. In Novák László (szerk.): *Hiedelmek, szokások az Alföldön* II. Nagykőrös, Arany János Múzeum, 607–619.

HOPPÁL Mihály – KÜLLŐS Imola

1972 Parasztönéletrajzok – paraszti írásbeliség. *Ethnographia* LXXXIII: 284–292.

HORVÁTH Zita

2009 A paraszti társadalom Magyarországon a 18. században és a Biblia. *Egyháztörténeti Szemle* 10. 2. sz.: 103–113.

HUDI József

1990 Alfabetizáció és népi írásbeliség a 18–19. században. *Rubicon* 1. 5. sz.: 16–17.

IANCU Laura

2010a 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.

2010b Olvasásszokások a szóbeli kultúrában. Biblia(használat) Magyarfaluban. *Kortárs* 54. 10. sz.: 38–46.

2011 Helyi vallás a moldvai Magyarfaluban. Néprajzi vizsgálat. (Disszertáció, PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék) Pécs. Kézirat.

JAKAB Attila

2006 *Csángóság és katolicizmus. Az identitástudat változásai.* /Műhelytanulmány 18./ Budapest, Európai Összehasonlító Kisebbségkutatások Közalapítvány.

KÁLMÁNY Lajos

1893 *Világunk alakulása nyelvhagyományunkban.* Szeged, Bába Sándor Könyvsajtója.

KESZEG Vilmos

2003 Csángó írástudók, csángó költészet. *Korunk* XIV. 9. sz.: 57–61.

2008 *Alfabetizáció, írásszokások, populáris írásbeliség.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság – Babeş–Bolyai Tudományegyetem.

KISS Jenő (szerk.)
2001 *Magyar dialektológia*. Budapest, Osiris Kiadó.
KRÁNITZ Mihály – SZOPKÓ Márk
2001 *Teológiai kulcsfogalmak szótára*. Budapest, Szent István Társulat.
KRIZA Ildikó
1989 A ponyvairodalom és a szájhagyomány kapcsolata a parasztság körében a 19. század végén. In Jankovics József et al. (szerk.): *A magyar nyelv és kultúra a Duna völgyében* I. Budapest – Wien, Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság, 881–887.
KÜLLŐS Imola
1989 Paraszti írásbeliség: a folklór új formái. In Jankovics József et. al. (szerk.): *A magyar nyelv és kultúra a Duna völgyében* I. Budapest – Wien, Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság, 281–291.
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.
MIKECS László
1941 *Csángók*. Budapest, Bolyai Akadémia.
MORARU, Alois – DIMIŞCĂ, Ioan – COŞA, Anton
2002 *Pildeşti. Monografie istorică* [Pildest. Történeti monográfia]. Iaşi, Editura Presa Bună.
NAVRACSICS Judit
2000 *A kétnyelvű gyermek*. Budapest, Corvina Kiadó.
NEUMER Katalin
2003 Ongon innen és túl. Bevezető. In uő. (szerk.): *Kép, beszéd, írás*. Budapest, Gondolat Kiadó, 7–22.
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, 1123–1129.
1999 *Az anyanyelv mítosza és valósága*. Kolozsvár, Anyanyelvápolók Erdélyi Szövetsége.
POZSONY Ferenc
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.
2008 Társadalmi élet a moldvai csángó falvakban. In Ilyés Sándor – Peti Lehel – Pozsony Ferenc (szerk.): *Lokális és transznacionális csángó életvilágok*. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 289–311.
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, 1130–1150.
SERES Attila
2002 „Csángómentés" Moldvában a XIX–XX. század fordulóján. *Pro Minoritate* IV. 4. sz.: 17–47.
2003a Moldvai csángók és az anyaország az „első nagy verekedés" idején. *Limes* 3: 129–152.
2003b „A magyar nyelv annyi lélek üdvösségére eredménnyel tanítható." Források a moldvai magyarság anyanyelvi egyházi oktatási lehetőségeinek tanulmányozásához a papi képzésben, a XIX. század végén. In Újvári Gábor (főszerk.): *Lymbus 2003. Magyarságtudományi Forrás-*

közlemények. Budapest, Balassi Bálint Intézet – Magyar Országos Levéltár – Nemzetközi Magyarságtudományi Társaság – Országos Széchényi Könyvtár, 321–349.

2004 A magyarországi segélyezés szerepe a moldvai csángók egyházi oktatásában a XIX. század végén. *Székelyföld* VIII. 6. sz.: 85–118.

TÁNCZOS Vilmos

1995 A nyelvváltás jelensége a moldvai csángók egyéni imarepertoárjában. *Kétnyelvűség* 3. 2. sz.: 51–68.

1996 Deákok moldvai magyar falvakban. In uő: *Keletnek megnyílt kapuja. Néprajzi esszék.* Kolozsvár, Komp-Press Kiadó – Korunk Baráti Társaság, 190–222.

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

2001b 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.

2001c 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.

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 Igazgatósága, 139–147.

1995 Írás, olvasás, könyv a paraszti műveltségben a 17–18. században. *Századok* 129. 4. sz.: 815–856.

1999 Csángó hétköznapok a 17. században. *Rubicon* X. 9–10. sz.: 26–29.

TÜSKÉS Gábor – KNAPP Éva

1985 Fejezetek a XVIII. századi vallásos ponyvairodalom történetéből. *Irodalomtudományi Közlemények* 89: 415–436.

VINCZE Gábor (szerk.)

2004 *Asszimiláció vagy kivándorlás?* Budapest – Kolozsvár, Teleki László Alapítvány – Erdélyi Múzeum Egyesület.

ZERFASS, Rolf

1987, 1995 *Nevedet hirdetem: a homiletika alapelvei.* Budapest, Szent István Társulat.

Levéltári források

BIŞOC, Bernard

é. n. *Ierarhia catolică a Moldovei* I–III. Archivele Naţionale ale Statului, filiala Bacău Colecţia de Manuscrise [A katolikus hierarchia Moldvában I-III. Állami Nemzeti Levéltár, Bákó megyei fiók, Kézirattár].

CIOCAN, Ion

é. n. *Monografia creştinilor catolici din jud. Roman. Dupa datele culese in 1903–904.* Roman. Archivele Naţionale ale Statului, filiala Piatra Neamţ, Colecţia de Manuscrise [A Román megyei katolikusok monográfiája. 1903-904 között gyűjtött adatok alapján. Állami Nemzeti Levéltár, Piatra Neamţ megyei fiók, Kézirattár].

A ROMÁNIAI HELYNEVEK JEGYZÉKE

Aknavásár, Bákó m. (Târgu Ocna, jud. Bacău)
Argyas megye (jud. Argeş)
Ádámos, Maros m. (Adămuş, jud. Mureş), v. Maros-Torda vm.
Ágas, Bákó m. (Agăş, jud. Bacău)
Áldomás-pataka => Gyimesbükk
Balázsfalva, Fehér m. (Blaj, jud. Alba), v. Alsó-Fehér vm.
Barackos-pataka => Gyimesközéplok
Bákó (Bacău)
Bálványos-pataka (Bolovăniş) => Gyimesbükk
Bánd-pataka => Gyimesközéplok
Besenyő, Beszterce-Naszód m. (Viişoara, jud. Bistriţa-Năsăud)
Beszterce (Bistriţa)
Bihar, Bihar m. (Biharia, jud. Bihor), v. Bihar vm.
Bogdánfalva, Bákó m. (Valea Seacă, jud. Bacău)
Bonyha, Maros megye, (Bahnea, jud. Mureş), v. Kis-Küküllő vm.
Boros-pataka => Gyimesközéplok
Botorka (Botorca) => Dicsőszentmárton
Brassó (Braşov)
Budáka-oldal => Gyimesbükk
Buha-pataka => Gyimesbükk
Bukarest (Bucureşti)
Bukila, Bákó m. (Buchila, jud. Bacău) => Bogdánfalva
Bükkhavas-pataka => Gyimesközéplok
Bükklok (1956-ig önálló település: Făgeţel, jud. Harghita v. Csík vm.) => Csíkszépvíz
Ciherek-pataka / Ránapataka (Rava) => Gyimesfelsőlok
Kománfalva, Bákó m. (Comăneşti, jud. Bacău)
Craiova, Dolj m. (jud. Dolj)
Csinód, Hargita m. (Cinod, jud. Harhita), v. Csík vm.
Csíkbánkfalva, Hargita m. (Bancu, jud. Harghita), v. Csík vm.
Csíkcsekefalva, Hargita m. (Cecheşti, jud. Harghita), v. Udvarhely vm.
Csíkdánfalva, Hargita m. (Dăneşti, jud. Harghita), v. Csík vm.
Csíkdelne, Hargita m. (Delniţa, jud. Harghita), v. Csík vm.
Csíkjenőfalva, Hargita m. (Ineu, jud. Harghita), v. Csík vm.
Csíkkarcfalva / Karcfalva, Hargita m. (Cârţa, jud. Harghita), v. Csík vm.
Csíkkozmás, Hargita m. (Cozmeni, jud. Harghita), v. Csík vm.
Csíkmadaras, Hargita m. (Mădăraş, jud. Harghita), v. Csík vm.

Csíkmenaság, Hargita m. (Armăşeni, jud. Harghita), v. Csík vm.
Csíkpálfalva, Hargita m. (Pauleni-Ciuc, jud. Harghita), v. Csík vm.
Csíksomlyó => Csíkszereda (1959-ig önálló település: Şumuleu Ciuc, jud. Harghita, v. Csík vm.)
Csíkszentdomokos, Hargita m. (Sândominic, jud. Harghita), v. Csík vm.
Csíkszentgyörgy, Hargita m. (Ciucsângeorgiu, jud. Harghita), v. Csík vm.
Csíkszentimre, Hargita m. (Sântimbru, jud. Harghita), v. Csík vm.
Csíkszentkirály, Hargita m. (Sâncrăieni, jud. Harghita), v. Csík vm.
Csíkszentmárton, Hargita m. (Sânmartin, jud. Harghita), v. Csík vm.
Csíkszentmihály, Hargita m. (Mihăileni, jud. Harghita), v. Csík vm.
Csikszentmiklós, Hargita m. (Nicoleşti, jud. Harghita), v. Csík vm.
Csíkszentsimon, Hargita m. (Sânsimion, jud. Harghita), v. Csík vm.
Csíkszenttamás, Hargita m. (Tomeşti, jud. Harghita), v. Csík vm.
Csíkszereda (Miercurea Ciuc)
Csíkszépvíz, Hargita m. (Frumoasa, jud. Harghita), v. Csík vm.
Csíktaploca, Hargita m. (Topliţa-Ciuc, jud. Harghita), v. Csík vm.
Csíkzsögöd, Hargita m. (Jigodin, jud. Harghita), v. Csík vm.
Csomortán, Kovászna m. (Lutoasa, jud. Covasna), v. Háromszék vm.
Déva, Hunyad m. (Deva, jud. Hunedoara), v. Hunyad vm.
Dicsőszentmárton, Maros m. (Târnăveni, jud. Mureş), v. Kis-Küküllő vm.
Ditró, Hargita m. (Ditrău, jud. Harghita), v. Csík vm.
Egerszék, Hargita m. (Eghersec, jud. Harghita), v. Csík vm.
Esztelnek, Kovászna m. (Estelnic, jud. Covasna), v. Háromszék vm.
Felek, Szeben m. (Avrig, jud. Sibiu), v. Szeben vm.
Forrófalva, Bákó m. (Faraoani, jud. Bacău)
Gajcsána, Bákó m. (Găiceana, jud. Bacău)
Gáborok-pataka (Valea Gabor) => Gyimesfelsőlok
Görbe-pataka => Gyimesfelsőlok
Gyepece, Bákó m. (Pajiştea, jud. Bacău), v. Csík vm.
Gyergyószentmiklós, Hargita m. (Gheorgheni, jud. Harghita), v. Csík vm.
Gyimesbükk, Bákó m. (Ghimeş-Făget, jud. Bacău), v. Csík vm.
Gyimesfelsőlok, Hargita m. (Lunca de Sus, jud. Harghita), v. Csík vm.
Gyimesközéplok, Hargita m. (Lunca de Jos, jud. Harghita), v. Csík vm.
Gyulafehérvár (Alba Iulia)
Gyulakuta, Maros m. (Fântânele, jud. Mureş), v. Maros-Torda vm.
Halasfalva, Jász m. (Halauceşti, jud. Iasi)
Héderfája, Maros m. (Idrifaia, jud. Mureş), v. Kis-Küküllő vm.
Hidegség-pataka (Valea Rece) => Gyimesközéplok
Homoródkarácsonyfalva, Hargita m. (Crăciunel, jud. Harghita), v. Udvarhely vm.
Jászvásár (Iaşi)
Jávárdi-pataka => Gyimesközéplok
Kacsika, Szucsáva m. (Cacica, jud. Suceava)
Kápolna-pataka (Valea Capelei) => Gyimesközéplok
Kápolnásfalu, Hargita m. (Căpâlniţa, jud. Harghita), v. Udvarhely vm.
Kelgyest / Kelgyeszt / Pilgyeszt, Neamţ m. (Pildeşti, jud. Neamţ) Románia
Kézdimartonos, Kovászna m. (Mărtănuş, jud. Covasna), v. Háromszék vm.

Klézse, Bákó m. (Cleja, jud. Bacău)
Kolozsvár (Cluj-Napoca)
Kománfalva, Bákó m. (Comănești, jud. Bacău)
Komját => Gyimesfelsőlok
Kostelek, Bákó m. (Coşnea, jud. Bacău), v. Csík vm.
Lázárfalva, Hargita m. (Lăzăreşti, jud. Harghita), v. Csík vm.
Lészped, Bákó m. (Lespezi, jud. Bacău)
Lóvész, Hargita megye (Livezi, jud. Harghita), v. Csík vm.
Lujzikalagor, Bákó m. (Luizi-Călugăra, jud. Bacău)
Madéfalva, Hargita m. (Siculeni, jud. Harghita), v. Csík vm.
Magyarborzás, Beszterce-Naszód m. (Boziaş, jud. Bistrița-Năsăud)
Magyarcsügés, Bákó m. (Cădăreşti, jud. Bacău), v. Csík vm.
Magyarfalu, Bákó m. (Arini, jud. Bacău)
Marosvásárhely, Maros m. (Târgu Mureş, jud. Mureş), v. Maros-Torda vm.
Máramarossziget (Sighetu Marmației)
Máréfalva, Hargita m. (Satu Mare, jud. Harghita), v. Udvarhely vm.
Máriaradna, Arad m. (Radna, jud. Arad) v. Arad vm.
Medgyes, Szeben m. (Mediaş, jud. Sibiu), v. Nagy-Küküllő vm.
Mikefalva, Maros m. (Mica, jud. Mureş), v. Kis-Küküllő vm.
Mojnest, Bákó m. (Moineşti, jud. Bacău)
Moldvabánya, Szucsáva m. (Baia, jud. Suceava)
Nagykároly, Szatmár m. (Carei, jud. Satu Mare), v. Szatmár vm.
Nagypatak, Bákó m. (Valea Mare, jud. Bacău)
Nagyszeben (Sibiu)
Nyíresalja (Păltiniț-Ciuc) => Gyimesfelsőlok
Ojtoz, Kovászna m. (Oituz, jud. Covasna), v. Háromszék vm.
Onyest, Bákó m. (Oneşti, jud. Bacău)
Palánka, Bákó m. (Palanca, jud. Bacău)
Pokolpatak, Bákó m. (Valea Mică, jud. Bacău)
Pottyond, Hargita m. (Potiond, jud. Harghita), v. Csík vm.
Prála, Bákó m. (Pralea, jud. Bacău)
Pusztina, Bákó m. (Pustiana, jud. Bacău)
Rakottyás (Răchitiş) => Gyimesbükk
Románvásár Neamt m. (Roman, jud. Neamț)
Sántatelek => Gyimesfelsőlok
Segesvár, Maros m. (Sighişoara, jud. Mureş), v. Nagy-Küküllő vm.
Sepsiszentgyörgy (Sfântu Gheorghe)
Somoska, Bákó m. (Somuşca, jud. Bacău)
Sötét-pataka => Gyimesközéplok
Szabófalva, Neamț m. (Săbăoani, jud. Neamț)
Szalamás-patak (Sălămaş) => Gyimesközéplok
Szárazberek, Szatmár m. (Bercu, jud. Satu Mare)
Szászbogács, Maros megye (Băgaciu, jud. Mureş), v. Kis-Küküllő vm.
Szentegyháza Hargita m. (Vlăhița, jud. Harghita), v. Udvarhely vm.
Szeretvásár, Szucsáva m. (Siret, jud. Suecava)

Szépvíz = Csíkszépvíz
Szilágynagyfalu, Szilágy m. (Nuşfalău, jud. Sălaj)
Szitás, Bákó m. (Nicoreşti, jud. Bacău)
Szlanikfürdő, Bákó m. (Slănic-Moldova, jud. Bacău)
Szőkefalva, Maros m. (Seuca, jud. Mureş) v. Kis-Küküllő vm.
Szucsáva, Szucsáva m. (Suceava, jud. Suceava)
Tarhavas-pataka => Gyimesbükk
Tatros, Bákó m. (Târgu Trotuş, jud. Bacău)
Tatárbükk = Bükklok
Tázló, Neamt m. (Tazlău, jud. Neamţ)
Temesvár (Timişoara)
Tergovistye, Dâmbovița m. (Târgovişte, jud. Dâmbovița)
Trunk, Bákó m. (Galbeni, jud. Bacău)
Tusnád, Hargita m. (Tuşnad Sat, jud. Harghita), v. Csík vm.
Ucsa, Brassó m. (Uceai, jud. Braşov)
Ugra-pataka => Gyimesfelsőlok
Újtusnád, Hargita m. (Tuşnadu Nou, jud. Harghita), v. Csík vm.
Vámosgálfalva, Maros m. (Găneşti, jud. Mureş), v. Kis-Küküllő vm.

HOLY PLACES, FEASTS, HOLY TEXTS

Essays on the religious life of Hungarians in Romania

English summary

Pócs, Éva

Preface

This volume presents nine papers from the outcome of ongoing research, still underway at present, that has been carried out within the projects of the Department of Ethnology and Cultural Anthropology at Pécs University. The first of these aims at a complex exploration of the religious life, belief system and religious folklore of the ethnic Hungarians of the Gyimes/Ghymeş region. Later on the same research program was extended to some villages inhabited by Hungarians (Csángós) of the Moldova area. A few years ago a group of researchers began to study a Hungarian-Romanian inter-ethnic shrine to Mary which emerged after 2005 at Szőkefalva/Seuca, Maros/Mureş County. Communities of Hungarians in Gyimes and Moldova have retained a coherent archaic religious world view which also manifests in the institution of the church, taking a broader role than in other regions. Accordingly, it is an important goal of our research project to clarify the duality and interaction of official, doctrinal religion and popular, vernacular religion.

Another focal point of the project is to map out the role of religious phenomena in the modern world view and everyday life; the disintegration of traditional life-worlds and the transformation of the role of religious values as the various factors of modernization shape society.

Practically all of the studies presented in this volume also feature issues such as the co-existence of Roman Catholic and Orthodox religions and cultures, mixed Hungarian-Romanian communities, interactions and rivalry between different denominations and ethnicities; as well as linguistic connections and influences, the process of the loss of the mother tongue and the problems of bilingualism.

Peti, Lehel

VISIONS, RELIGIOUS CONVERSION AND SPIRIT POSSESSION. COMMUNICATION WITH THE TRANSCENDENTAL IN A TRANSYLVANIAN VILLAGE

In this paper the author analyses an apparition of Mary which took place in the context of the changes of the post-communist transition period. The events have led to the emergence of a legitimised shrine, where the process of institutionalisation is still underway. Szőkefalva lies in a multi-ethnic and multi-confessional region in Transylvania, Romania. The village does indeed show all the characteristics of this inter-cultural context in a number of ways: it is inhabited by different ethnic groups (Hungarians, Romanians and Gypsies) who divide into at least ten significant religious communities (mostly Calvinists, Catholics, Orthodox Christians as well as Unitarians, Pentecostals, Adventists and Baptists). The case presented shows many of the typical characteristics of the religious changes which followed the collapse of the socialist system. It allows us to provide an ethnographic interpretation for features such as the enhanced significance of religious phenomena in the eyes of the public; the consolidation of institutional religiosity; or the deeper integration of local worlds with national and transnational frames.

By investigating this local religious phenomenon the author makes an attempt to discover how official religion in the post-socialist period has integrated the more subjective, emotional forms of religious rites and what sort of role popular religion plays in confessional and ethnic competition. The apparition of Mary at Szőkefalva and the processes of institutionalisation surrounding the shrine pose some important questions to do with changes in religious life after the fall of the socialist regime. What sort of role did popular religion play in Romania in the transition period after the collapse of the previous system? Is there some sort of a connection between the strengthening of institutional religion and popular religion? What are the frameworks for communication with the transcendent in post-socialism?

In the first part of the paper the author presents the most important components of the clairvoyant's life, then goes on to present her visions and her activity as a religious specialist by analysing a life course interview. Next he describes the history of the apparition of Mary along with the present-day structure and ritual elements of the processions organised for their anniversary. He goes on to analyse the way in which the apparitions of Mary are integrated in the present local life-world, how these religious and ethnic interferences influence the shaping of this vision-based shrine. Further, we proceed to examine what kind of role ethnic and denominational traits of this community, as well as the diverging symbolic explanatory systems, play in shaping the attitudes toward the visions of this Gypsy woman. In this context the article outlines the history of the emergence of denominational and ethnic conditions

within the village, as well as making allusions to the economic processes affecting the community. It also tries to describe the diverging attitudes of the different creeds to the apparitions of Mary. As competition among the various churches to have the apparitions recognised and to expropriate them play an important part in building up this phenomenon, the author is also at pains to present the varying strategies they follow.

The author comes to the conclusion that imagistic religious phenomena play an important role in the structure of the religious force field of the socialist period, mostly contributing to the local/regional rejuvenation of religious traditions. In the subjective religious experience they have emphasised religious creativity, while in the case of local religions they have created the opportunity for actualisation. He argues that 'religious entrepreneurs' such as the clairvoyant of Szőkefalva have played an important part in the religious rejuvenation movements of the post-socialist period and in imagistic rites such as the apparitions of Mary at Szőkefalva.

He claims that even at best, the official churches have had to content themselves with administration and a modest degree of control over these bottom-up initiatives and in creating the legitimising processes of these religious entrepreneurs.

Győrfy, Eszter

Miracles and miracle narratives at the shrine of Szőkefalva

This paper offers a complex analysis of the miracles and miracle narratives related to a shrine of Mary which emerged at Szőkefalva, Romania in the second half of the 1990s. The study of visions and shrines has occupied an outstanding position within the religious anthropological, ethnographic and even historical scholarship of the past decades, but the examination of miracles as an independent phenomenon is rather a neglected area both in domestic and international research. Therefore it is the author's intention to add more nuance to the image outlined so far by researchers of the topic, relying on the material collected on a nascent shrine.

It is a fact that both for the church and the pilgrims visiting the shrine, miracles are a real event. The question remains, however, how this conviction emerges. What is it that people consider a miracle and what differences are there in the perspectives among interpretations of miracles? How and on what basis do the different actors manage to create a common frame of interpretation acceptable to all?

Through exploring these questions the paper presents how miracles and the related written and oral narratives are shaped through a process of complex interaction with the help of clerical interpretations, the legitimating strategies of the clairvoyant, the experiences that pilgrims share with one another. How do they create the expectations

of believers regarding miracles, how can they serve the needs of the church and the believers and what sort of role do they play in the religious life of the latter?

The paper reviews the role that miracles play in the emergence and legitimisation processes of the shrine and presents the different strands of discourse related to this shrine and their primary locations and contents, as well as the three most crucial levels on which miracles are experienced and interpreted – the individual, the collective and the clerical, which also frame the miraculous phenomena associated with the shrine.

Miracles experienced individually, their interpretation by the community and the meanings attributed by the church, which in many ways controls the events, all represent different circles for the interpretation of miracles, and these circles mutually influence and intersect each other. The intersections and the connections between the different perspectives may be best understood through the examination of public practices which clearly represent and provide evidence of these miracles – the plaques of gratitude and the written testimonies. Besides all of these one can also clearly discern a process whereby the individually experienced visions of a blind woman served as foundation for a symbolic field which then became suited to absorb and articulate a most varied array of miracle accounts.

At the same time, embedded in the same context we also find the different types of miracle accounts which emerged in different spheres of interpretation, feeding different needs but often intertwining. At the end of the paper the author classifies them in a typology of miracles created according to functional criteria. Functional analysis of the miracle accounts related to the shrine is also meant to highlight the form of individual and collective needs and the ambitions of the church which keeps miracles alive. We also explore the difference between those visitors to the shrine who expressly expect a miracle and ordinary people in terms of the role that miracles play in their mentality and the way in which they interpret them.

Peti, Lehel

IMAGISTIC RITUALS AND RELIGIOSITY – THE CSÁNGÓS AT THE APPARITIONS OF MARY AT SZŐKEFALVA

The international literature uses the term Csángós of Moldova to refer to a population group living in the Eastern part of Romania, presently numbering 232,000. The Csángós are Catholics and thus constitute a religious minority amongst Romanians of the Moldova area, who are Orthodox Christians.

Mostly Hungarian by origin, they have preserved the most archaic layer of the Hungarian language and folk culture. Most of them became fully assimilated during the nineteenth and twentieth centuries, owing to pressure from State and Church. As

a result, most individuals have also switched languages, so that, according to latest surveys, there are presently some 49,000 people who still speak Hungarian or who are bilingual.

Until the most recent times the Csángós of Moldova lived in a culture rich in archaic traditions. Due to their religious and linguistic isolation, these communities have preserved a coherent religious world view with a most archaic approach which is seen almost as a fossil compared with the rest of contemporary Europe and which is manifested, amongst other things, in the relatively extensive role played by the church compared to other regions (e.g. broad social control, operating a system of magical sanctions etc.).

The paper examines the religious activity of the Csángós of Moldova as it manifests in the context of the apparitions of Mary within an inter-ethnic, multi-denominational environment in Romania. We look at the kind of new elements which appeared in the vision activity of this community after the transformation of the religious force field in the post-communist period. We explore the context in which their visions experienced at Szőkefalva are organized and the characteristics they display; what sorts of religious meanings were mediated toward them by Mary's apparitions and how these meanings fit in with their traditional religious patterns. The author argues that the apparition of Mary at Szőkefalva expresses the direction of the structural transformation taking place within the religious force-field of the post-socialist period. He points out that imagistic rites of popular religiosity have contributed greatly to the fact that religious activity has became more emphatic. The conclusion is that the participation of the Csángós at the apparitions of Mary at Szőkefalva was the result of a bottom-up initiative which became successfully integrated with a whole line of pilgrimages that grew more and more extensive and frequent in the post-socialist period and gained a national and even a trans-national significance. The author shows how the informers' accounts about these events, as well as the visions they experience, reveal that what the Csángós of Moldova related to was mostly the spontaneous, imagistic dimension of the apparitions at Szőkefalva. The ideology of inter-ethnic appeasement, so crucial for the rest of the local society and for the general public of Transylvania and Hungary, or the events of collective memory which fuel this (and which form the returning subject of the reports and even visions of other pilgrims) carry no significance whatsoever for the Csángós of Moldova. After the public appearances of the clairvoyant ceased at this location, they ceased to attend the processions organized to commemorate these apparitions. These processions also marked the official clerical institutionalization of the shrine, which also entailed the imagistic rites of popular religiosity becoming sidelined, doctrinal rites gaining in importance and the significance of Mary visions being powerfully re-interpreted on an ideological basis. The political dimension of the apparitions, which forms the most

important aspect for continuing the operation of the shrine on a doctrinal basis, did not meet the expectations of the Csángós of Moldova, which mainly welcome the imagistic aspects of the apparition.

Kajári, Gabriella

SPECIALISTS AND THEIR STRATEGIES IN SHAPING THE PRAYER CULT OF THE GYIMES REGION

My paper focuses on religious specialists, particularly on lay rural specialists who often act as local mediators between the doctrinal and the vernacular religion. In possession of an uncommonly large stock of prayers these organising personalities of para-liturgy are able to offer various services to those in their environment and contribute to sustaining traditions by satisfying local demand. At the same time they are also open to enhancing their cultural capital, the oral and written set of prayers at their command, from external sources. My main focus is on Hungarian-speaking Roman Catholic 'prayer specialists' living at Gyimesközéplok, in the Gyimes region on the Eastern edge of Transylvania, Romania, including their role in the community. In most cases these individuals are also closely connected to the local rosary society.

Local specialists are uncommonly familiar with their local tradition; they practise, preserve and on occasion even transform, actualise, modernise or further develop it, while at other times they introduce innovations with no precursors. On the basis of the complexity and heterogeneity of the multifarious prayer culture of Gyimes I consider it justified to apply this term not only to the outstanding religion-organising individuals of the community but to a broader spectrum of persons who play roles at different levels of local religion.

It is mainly through the role they play in the deathbed rituals of Gyimes (praying with the dying person, accompanying those praying at the deathbed) and through their relation to the local representative of official religion that I examine, in its wider context, the kind of strategies, tendencies and motivations which characterised or still characterise the 'prayer specialists' I present. I also discuss certain outstanding individuals of the past who had become even more narrowly specialised and are still preserved in the collective memory today.

By analysing these phenomena we can gain a glimpse into changes in the connection of local religion in Gyimes and the local administration of the church, into the attitude of locals to prayer, the way in which their expectations to prayer change and the complex function and the social role of prayers operating to this day.

Rudasné Bajcsay, Márta – Kővári, Réka

Archaic and recent religious songs in the everyday usage of Gyimesközéplok in the early 21st century

The musicological investigation which formed part of the research programme concerning the religiosity of the Csángós of Gyimes was meant to be an organic part or at least a supplement to a broader body of folklore or anthropological research carried out in that location. Naturally, our main focus was on folk songs, particular attention being focused upon the exploration of their non-musical aspects (embeddedness in the tradition, everyday and festive use). Besides the musical material as the primary subject of the musical research, the background to singing also deserves attention, including questions such as the occasions and conditions of use, and the perception of the singers regarding these aspects. Gyimes has previously been the scene of significant efforts to collect the archaic melodies of the area, its characteristic dances and the music which accompanies them and its ballads (called *keserves*). This last genre, although it reflects the religious world view of the people of Gyimes, with texts frequently referring to God and complaining to him, has nothing in common with clerical or folk songs in terms of melody, words or function. Earlier collections offered little information about sacred songs of the Gyimes area tied in with religious life and speial collective events (such as vigil over the dead) or particular organisational forms (the operation of prayer societies). In my paper I emphasise both liturgic and para-liturgic usage - while the former appeared to be somewhat sparse, the latter has turned out to be extremely rich.

The body of the collected material is rather mixed in its origin and significance. It is a unique medley of clerical songs transmitted from the distant past and tied to it on the one hand with many threads, and on the other with various kinds of light, sentimental tunes and words circulating as the result of fashions of obscure background. In the centre of our musical material we find songs collected at community occasions embedded in the framework of the relevant customs. I describe praying next to the dead and keening, then move on to present some of the most outstanding singers among our informants (together with some of their songs). Finally, we say a few words about our experiences which perceive Gyimes as an increasingly popular research location and an ever increasingly frequented tourist attraction.

Csonka-Takács, Eszter

CHANGES IN RELIGIOUS ELEMENTS OF BAPTISM AS MIRROR IN A CASE STUDY

What I wish to explore in this paper, through the examination of a single family, is how far the religious elements of lifestyle and the practice of religion are fixed or subject to change in case of a radical change of environment. The case is that of a family which moved from Gyimes to Hungary and started an entirely new life, remote from their village of origin in which they had been socialised since childhood.

The particular focus of the research is to explore through this living example which components of individuals' (religious/belief/ritual) roots are able to adapt to the new location and which are the fixed elements whih also function as determinants of identity.

Within the exploration into the adaptibility or permanence of the religious elements in question in their everyday manifestations, I analyse, in particular, the events surrounding childbirth and baptism, the way in which the family reflects on the new situations and the responses and solutions they offer to detected differences in customs.

Besides the above, I focus particular attention on how the new environment reacted to the principles held by the family, to the rites they practise and to manifestations of the fixed elements of religion they display.

I was repeatedly in a position to observe the family's visit back to their place of origin. I was able to note the intense interst shown by the original community, their overt and covert appraisal or even judgement of the situation, as well as the complexity of the image that the family present of themselves in general and the baptism of the child in particular.

Balatonyi, Judit

THE ROLE OF THE 'CHILDREN'S WEDDING' IN ATTEMPTS AT SELF-REPRESENTATION AND CONSTRUCTION OF IDENTITY BY HUNGARIANS AND ROMANIANS OF THE GYIMES REGION

In a seemingly endless repertoire of dance and music performances encountered in the Gyimes region (at Gyimesközéplok, Gyimesfelsőlok and Gyimesbükk) there is one type of performance which is far over-represented compared to others. Local Hungarians and Romanians frequently offer 'child weddings' and adult 'wedding shows' *(gyereklakodalom, lakodalmas)*. These are stage shows based on traditional rites and performed by either adults or children, occasionally aimed explicitly at tourists. Wedding shows fulfil multiple functions in Gyimes – exploiting tourism or local development and multi-cultural projects they can form part of an income-

generating strategy; they are part of the processes of constructing an identity in the context of expropriating local culture, putting an ethnic marker on it and providing its representation.

On one occasion, the *lakodalmas* wedding show appeared in video format as the prize-winning piece in a tender for a grant serving the preservation of (Romanian) national cultural heritage: *lakodalmas* as a genre was judged to be suitable to serve as the vehicle of multi-cultural education in pre-school and infant school. On yet other occasions, these folklore-inspired pieces are presented for the local community itself, or for certain groups of the community on some special day (e.g. on a festive day).

In the period which I focus on in my paper, between 2006 and 2011, I explore the *lakodalmas* performances of one Romanian and two Hungarian groups, presenting the social career and changing functions of the individual shows. For instance, the previously defined social and economic functions determine in a very specific way the short or long term survival of *lakodalmas* rituals. These *lakodalmas* consciously aims to present the construction of the traditional Csángó (as an ethnic 'invented tradition') or the Tarhavas or Gyimesbükk wedding party (as local 'invented traditions'). A 2011 performance by a pre-school group is an odd one out of this line: they put on a modern 'Hungarian style' wedding show.

I interpret the activity of Hungarian groups organising *lakodalmas* wedding-shows in the context of Romanian–Hungarian co-habitation, and basically of Gyimes region 'folklorism' based on both local and external initiative. According to the definition offered by locals, folklorism is chiefly a response to cultural change (developments, tourism). Particularly interesting from the perspective of my paper are the local 'verbal invented traditions' which appraise *cultural changes*. Fundamentally there are two clearly outlined change narratives we need to reckon with. While one likes to highlight the element of destruction, the *disappearance of folk culture*, and encourages the *re-teaching of old tradition*, the other favours exploiting the new opportunities offered by tourism and new developments. Although seeming opposites, these two interpretations meet at several points and occasionally even build on each other. At any rate, both are essential for an 'emic' approach to the *lakodalmas* wedding shows of the Gyimes region.

György Takács

ON THE ORIGIN OF VERBAL CHARMS USED IN THE CSÍK REGION AGAINST SNAKE AND WEASEL BITES

The paper examines verbal charms used within the Easternmost communities of Hungarians of the Csík/Ciuc region and the Csángó of Gyimes/Ghymeş and Moldova to cure snake and weasel bites. Within the 91 texts that are known to be used by Hungarians, 15% are in Romanian and 62% consist of words which were originally Romanian but have become distorted to meaninglessness in the Hungarian milieu. In other communities of the Hungarian population there are no similar texts about snake or weasel bites, while the Romanian communities of the most varied geographical locations use a very wide array of verbal charms used for curing snake, lizard and weasel bites (muşcătură de şarpe, muşcătură de şopârlă şi de nevăstuică), or to 'bind' and 'unbind' snakes (legătura şarpelui, deslegare), which are similar to the texts known to the Székely and the Csángó. The texts we examined were proven to be relics of former Romanian charms that have lost their meaning and are used as magical formulas. In all probability they have their roots in the tradition of the Greek Catholic Romanian population making their living as shepherds or from cultivating the forest who settled between the seventeenth and nineteenth centuries in Csík, Gyimes and the border area between Csík and Moldova referred to as Hárompatak. The origin of the texts can be retraced to the last third of the nineteenth century when bilingualism and even full linguistic assimilation became general among the Romanians who settled amongst the Hungarian community. In this period the corrupted textual variants used as magical formulas also began to appear among the Romanians. Certain surviving MS variants from the Gyimes region illustrate quite clearly how the texts lost their original meaning. The fact that Hungarians attributed a far more potent effect in curing snake and weasel bites to the incomprehensible Romanian charms which appeared to them as rhymes due to their corrupted character than to the Hungarian verses they understood probably also has to do with the mythical notions associated with these two animals.

Iancu, Laura

Language policy and its connections with religious culture and the religious mindset in the case of Hungarian Catholics in Moldova

Moldova is one of the traditional provinces of Romania. Its territorial boundaries are the Eastern Carpathians on the North, the river Dniester on the East, and the Danube delta and the river Milcov on the South. The earliest accounts of Hungarian population groups appearing in the region date back to the thirteenth century. During the Middle Ages, Moldova was inhabited by Romanians, Hungarians, Besenyő, Kun and Jász peoples, Poles and Slavs. Pastoral care of the Catholic population was the responsibility first of the Hungarian, then, from the sixteenth century onwards, of the Polish archbishopric. In 1622, in the early part of a century troubled by wars against the Turks, the Vatican declared Moldova to be a missionary territory and sent in specially trained Italian, Bosnian and Polish missionary priests. Unacquainted with the language of the indigenous Catholic population groups, these relied on mediators and later used the Romanian language as the means of communication with their believers. Finally, a crucial date from the point of view of religious and clerical history is 1884 when the Vatican terminated its mission and founded a Roman Catholic bishopric at Jászvásár, the former centre of Moldova. Romanian-speaking Catholicism with its own culture evolved in Moldova in a very short time.

My paper focuses on two interrelated topics. First I discuss the conflicts in language use and, as we find in their background, those between various denominations which cast their shadow over the events of nineteenth-century clerical history. In order to illustrate the conditions and processes of contemporary clerical history I present a few of the conflicts to do with the language(s) used among clerical officials and the common people. I briefly discuss the question of how the church tried to 'cleanse' the local Catholic faith from the religious customs used in popular practise, for which they first of all needed to improve people's competence in the Romanian language. In the second half of the paper I summarise the findings of my research regarding religion, language and literacy in one specific Hungarian community, the village of Magyarfalu. During the investigation I hope to explain the heterogeneity in language and confession in the religiosity of the people of Nagyfalu. Besides significant historical antecedents, the factors that most powerfully determine local religion have been, in my experience, the lack of competence in the Romanian language, the lack of written material and a special farming or peasant lifestyle.



Zarándokok márványtáblákra vésett hálaüzenetei és fotói, amelyek révén Szűz Máriának tuladonított gyógyulásaikért fejezik ki köszönetüket. Szőkefalva, 2009, Peti Lehel felvétele



A zarándokok a „nap táncát" nézik. Szőkefalva, 2009, Peti Lehel felvétele

A napcsodát figyelő zarándok. Szőkefalva, 2008. június 17, Győrfy Eszter felvétele



A napcsodáról készült fénykép (a kép készítője és a fényképezés dátuma ismeretlen





A rózsafüzér-társulat vezetője viszi a fehér társulati lobogót az egyik társulati tag temetésén; előzőleg két este ő vezette az imádkozót. 2010, Hidegség, Gyimesközéplok, Kajári Gabriella felvétele



Gyimesi csángó viseletbe öltöztetett gyermekek a csíksomlyói búcsú után a gyimesbükki templom előtt 2004. pünkösdhétfőjén. 2004, Gyimesközéplok, Rudasné Bajcsay Márta felvétele



A lakodalmi gazda a férfi és női viselet darabjait a szereplők öltözetén mutatta be. 2008, Szalamás-pataka, Gyimesközéplok, Balatonyi Judit felvétele



Gyermeklakodalom Gyimesbükk központjában. 2007, Gyimesbükk, Petricâ Bilibok-Bârsan felvétele

A tanulmánykötet második összefoglalása a Pécsi Tudományegyetem Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszékén folyó vallási néprajzi kutatások eredményeinek. A *Studia* sorozat VIII. tagjaként megjelent első kötet még csak a gyimesi magyarság vallási életének, hiedelemvilágának és vallásos folklórjának feltárásáról számolt be. Időközben a vizsgálatok – melyekbe kolozsvári és budapesti kutatók is bekapcsolódtak – a moldvai magyarság néhány településére, valamint a Maros megyei Szőkefalván létrejött Mária-kegyhelyre is kiterjedtek.

Az e terepeken végzett kutatások – és e kötet tanulmányai – három fő problematika köré szerveződnek. *A hivatalos és a népi vallásosság kettősségének és kapcsolatainak tisztázása.* E kérdéseket Peti Lehel a szőkefalvi kegyhelyen kialakult látomásjelenségek vizsgálatával, Győrfy Eszter az ugyanott tapasztalt csodák elemzésével, Kajári Gabriella pedig gyimesi imatársulatok vezetőiről írva közelítette meg. *A vallási értékek szerepének megváltozása a modernizáció hatásai nyomán, a „hagyományos" és „modern" jelenségek egymás mellett élése.* Csonka-Takács Eszter egy Gyimesből Budapestre költözött család példáját elemzi; Peti Lehel a Szőkefalvára látogató moldvai zarándokcsoportok látomáskultúráját vizsgálja; Kővári Réka és Rudasné Bajcsay Márta az egyházi népénekek, a vallásos énekkultúra változásait regisztrálja. *A római katolikus és ortodox vallás és kultúra érintkezésének, a magyar-román együttélésnek, kölcsönhatásoknak a kérdései, a nyelvi hatások és a nyelvvesztés folyamatai, a kétnyelvűség problémái.* Balatonyi Judit a gyimesi „gyermeklakodalom" kapcsán vizsgálja a románok és magyarok egymással rivalizáló identitáskonstrukciós kísérleteit; Takács György a csíkszéki, kígyómarás elleni – magyarok kezén is románul használt – ráolvasók eredetkérdéseit boncolja; Iancu Laura pedig – sajátosan a moldvai magyarság vallásgyakorlásának viszonylatában –, a kétnyelvűség valamint a doktrinális és vernakuláris vallás kettősségének összefüggéseire világít rá.

ISBN 978 963 236 018 8

4600 Ft