

Lajos Veronika

Gyógyítás – mágia – vallás

Funkcionálisan működő vallásos világkép Romániában

A tanulmány a Romániában bizonyos krízishelyzetek esetén igénybe vett ortodox román szolgáltatásokat, ez esetben a gyógyítás ortodox gyakorlatának alkalmazását elemzi a moldvai római katolikus hagyományban. Ugyanakkor ennek a jelenségnek az értelmezése rávilágít a tágabb moldvai kulturális-társadalmi kontextus sajátos vonásaira is, mint például a katolicizmus és ortodoxia, közösség és egyházi gyakorlat, valamint egyén és közösség összefüggéseire. A kutatás módszerét tekintve néprajzi-antropológiai, helyszíne a moldvai Lujzikalagor (Luizi-Călugăra, Bacău) volt.

A tanulmányból kiderül, hogy az egyén mindennapi életében és világképében természetes módon fér meg egymás mellett a római katolikus rítusokat követő vallásgyakorlás és a gyógyításnak azon formája, amely az ortodox rítusokat követi. A funkcionális egészséget alkotó vallási hagyományok az egyén élethelyzetének függvényében válnak aktívvá, illetve szorulnak háttérbe. Ez a funkcionálisan működtetett vallásos világkép ráirányítja a figyelmet a moldvai csángó kulturális rendszerbe kódolt alkalmazkodási képességre is.

Lajos Veronika Etnográfus MTA DE Néprajzi Kutatócsoport – tudományos segédmunkatársa (lajosvera@yahoo.co.uk).

Romániában elterjedt szokás, hogy a keresztény felekezeti magyar lakosság, legyen akár protestáns, akár római katolikus, bizonyos krízishelyzetek esetén egy ortodox pap vagy kaluger, ortodox szerzetes, apáca mágikusnak tekintett szolgáltatásait veszi igénybe (Lásd például Czégényi 1999; Gagy 1998; Graf 2001; Keszeg 2006; Komáromi 1996, 2009; Pákay 2004; Peti 2003, 2007a; Simon 2002). Tanulmányomban a gyógyítás ortodox gyakorlatának alkalmazását vizsgálom a moldvai katolikus hagyományban. A problémakört tágabb kulturális-társadalmi kontextusba helyezve igyekszem bemutatni, azaz a katolicizmus és ortodoxia, közösség és egyházi gyakorlat, valamint egyén és közösség összefüggéseiben feltárni.

A moldvai csángó kultúrára vonatkozó megállapításokat a 2006–2007-ben Lujzikalagorban (Luizi-Călugăra, Bacău) végzett közel egyéves, állomásozó néprajzi-antropológiai terepmunkára alapozom, és a román pap gyógyító tevékenységének elemzését egy helyi asszony, Klára életének története alapján végzem el.¹ A kutatás során a következő kérdéseket vizsgáltam meg: a román pap szolgáltatásainak igénybe vételéhez vezető motivációk; az ortodox gyógyítási gyakorlat helye és szerepe a moldvai csángó asszony világképében; és a román papról alkotott kép. Az esettanulmány részletes kifejtése előtt azonban röviden vázolom a moldvai római katolikus papok helyzetét a közösségben, valamint a közösség és pap egymáshoz való viszonyát a társadalmi rendszerben.

¹ Klára 2007-ben volt hatvanéves. Hét gyermek édesanyja, akik közül hatan közel tíz éve Olaszországban dolgoznak, egyikük pedig Németországban él. A lujzikalagori parasztasszony eredeti nevét az anonimitás érdekében megváltoztattam. A kutatás és a tanulmány a MÖB, az MTA DE Néprajzi Kutatócsoport, valamint az OTKA 78207 támogatásával készült.

Közhelyszámba menő kijelentés, hogy a moldvai csángó falvakban a katolikus papokat nagy tisztelet övezi. Ez azt jelenti, hogy a funkciójukból adódó szentség egyrészt számtalan alkalommal szab gátat a viselkedésükkel szembeni bíráló megfogalmazásának (Tomán 1994: 45). Másrészt azonban megfigyelhető a szakrális szférában működő egyházi rend, a hivatal szentsége és a viselője között tett különbségtétel, vagyis a kiszolgáltató szentségek a kiszolgáltató személyétől, méltó vagy méltatlan viselkedésétől függetlenül is mindenkor azonos érvennyel bírnak (Huizinga 1996: 148; Kinda 2009: 106). A kettő megkülönböztetése Moldvában is lehetőséget teremt arra, hogy a csángók véleményt formáljanak a papok ügyes-bajos dolgairól, kibeszélik a páterek tisztátalan cselekedeteit, megkérdőjelezzék egyes tetteiket, és helytelennek ítélik magatartásukat. (A pap és a közösség közti konfliktusokról részletesebben lásd Kinda 2006: 150–154; 2009: 108–114.) Mindazonáltal az egyes egyházi személyek méltatlan viselkedése egyáltalán nem befolyásolja az egyházi rend szentségébe vetett hit erejét.

A csángó közösségekben az egyházi vezetők, a páterek megítélése rendszerint az emberi vonások alapján és nem a hivatali ügyekhez kapcsolódóan történik, akik ezáltal nyerik el a „jó” jelzőt. A jó katolikus pap: „sokat dolgozik, serény, nem *kevély*, nem válogat az ételben („*mert az nagy dolog*”), derék („*darék*”), ismeri és szóba áll az emberekkel” [kiemelés: Kinda] (Kinda 2009: 108), vagyis követi a közösségben elfogadott értékrendet. Ez a munkavégzés tiszteletét és szeretetét jelenti, szorgalmasságot, tisztességet és becsületességet, azt, hogy a páter nem használja ki önkényesen a közösség tagjaival szemben a státuszából adódó társadalmi különbségeket. Követi a hívek életének alakulását, nem szigetelődik el az emberektől, részt vesz a közösség mindennapi életében. „Nem válogat az ételben”, vagyis Isten aláztos szolgájaként élve elfogadja a hívek által számára készített ételt, függetlenül annak minőségétől és fajtájától. Nem válogat, vagyis az elfogyasztás gesztusával köszöni meg az ételt az Úrnak, és szimbolikusan eltörli a társadalmi különbségeket, és egyben a közösség és a pap egymásrautaltságát, illetve kölcsönösségét erősíti meg.

A moldvai csángók két szempont alapján tesznek különbséget a papok között. Egyrészt a közösségben elfogadott értékrendhez viszonyítva ítélik meg őket az idealizált státusz és a tényleges szerepkörök közötti összefüggések, illetve eltérések, és a közösség tagjaihoz való viszony alapján. Másrészt pedig a feladatteljesítésen túlmutató egyházi szolgálat hatékonysága szerint. A hivatal szentségének, valamint az ebből fakadó tekintélynek, illetve hatalomnak az elismerése és a liturgikus szolgálat általánosan elfogadott „érvényessége” nem gátolja a híveket abban, hogy a „fogantosság” kritériumai alapján rangsorolják a papokat (Cserbák 1998: 40). A liturgia és a hivatali funkcióhoz kapcsolódó tevékenységek hatékonyságának „mutatója” az emberi jellemzők mellett egyéb fontos tényezőket is magában foglal, mint például a hitelességet, a tanultságot, a természetes intelligenciát és a veleszületett különleges képességeket (Cserbák 1998: 40).

A csángó közösségek tagjai tehát saját lokális értékrendjüknek megfelelően aktív cselekvőként bírálják egyházi vezetőiket. Ez a gyakorlatban azt jelenti, hogy akár menesztetik is a lelki gondozásukat nem megfelelő módon és formában végző papokat, vagy éppen ellenkezőleg, igyekeznek megakadályozni a faluból történő elhelyezést.²

A klérus és a közösség tagjai nem kizárólag a hatalommal bírók és az alávetettek státuszában helyezkednek el, mivel kapcsolatrendszerük és együttműködésük kölcsönösséget feltételez. A viszony dialektikus jellegét és dinamizmusát szemlélteti az is, hogy a moldvai római katolikus egyházi rend képviselői számtalan esetben nem elítélik vagy üldözik a népi vallásosságban

2 Lásd a Kinda István említette klézsei példákat (Kinda 2009: 108).

kialakult gyakorlatokat, képzeteket, magatartásformákat, hanem azok az egyház által kanonizált elemekké válnak, illetve válhatnak.³ Ezt a megélt népi gyakorlatok irányába mutató toleránsabb hozzáállást nagymértékben befolyásolta, illetve napjainkban is befolyásolja a közvetlen kapcsolat az ortodox kulturális-társadalmi valósággal és annak szereplőivel. Az ortodox egyház rugalmas viszonyulása az általa szentesített gyakorlatokhoz, a dokmák értelmezéséhez, valamint a kánonjog értelmezéséhez (Badone 1990: 10; Komáromi 2009: 34) a moldvai katolicizmus intézményeiben is viszonylag toleránsabb viszonyt alakított ki a népi kezdeményezésekkel szemben. Így Moldvában a katolikus papok részéről is egy el- és befogadóbb magatartást tapasztalhatunk a népi vallásossággal és a népi gyakorlatokkal szemben.

A moldvai csángók vallásosságával kapcsolatban a szakirodalom gyakran használja a „középkorias” jelzőt, utalva a vallásgyakorlás intenzitására, a hitélet eszményi formájára és a külső megnyilvánulások nagy számára. A „középkorias” melléknév használata a vallásosság és a hitfelfogás esetében azonban több szempontból is vitatható.⁴ Egyrészt érdemes szem előtt tartani, hogy az 1960–80-as években a hétköznapi kultúrájával foglalkozó külföldi (például francia, orosz) társadalomtörténészek (például Toussaert, Delumeau, Ferté, Vauchez, Le Roy Ladurie, Gurevics) kihívások elé állították a „keresztény középkor mítoszáét”. Vagyis azt a felfogást, miszerint a középkort és a középkori ember világképét, illetve életmódját teljes mértékben és minden szegmensében áthatotta volna a keresztény gondolkodásmód.

A mítosz megkérdőjelezésének egyik oka az, hogy ezek a társadalomtörténeti kutatások a középkori vallásos viselkedést automatikusan és formálisnak tételezik. Emellett a kereszténység és az ettől eltérő világmagyarázat közötti választás hiánya is okot ad a kételkedésre a mítosz érvényességében. A tradicionális időszakban ugyanez vonatkozik a moldvai csángókra is, akik beleszülettek a kereszténység, elsősorban a római katolikus vallás által dominált társadalmi rendszerbe. A társadalomtörténészek emellett azt is felvetették, hogy a korai, a klasszikus és a késő középkori mindennapokban igen jelentős mértékben különbözött a keresztény hitelvek gyakorlásának intenzitása (Gurevics 1987: 369–373).⁵ Ezeknek a tudományos megállapításoknak a fényében a „középkori”, illetve a „középkorias” jelző használata a moldvai csángók vallásosságának jellemzéséhez problematikusnak tekinthető.

Mindazonáltal a „középkorias” jelző alkalmazása Moldvában helytállónak tűnik a csángók vallásos világképének szerkezetére vonatkozóan. A klerikusok képviselte „tudományos” tudat és a „mágikus”, „folklorisztikus” népi tudat egységbe szerveződik, a köztük lévő viszonyrendszer egységként működik (vö. Le Goff 1972: 131–140). Az egyes tudatformák a közösségben elfogadott társadalmi konszenzusnak megfelelően aktivizálódnak és meghatározzák a cselekvést, a magatartási mintákat és a társadalmi gyakorlatokat.

3 Ezt a gyakorlatot remekül példázza a látomások egyházi támogatottsága. Ezeket gyakran maguk a páterek értelmezik, így újabb és újabb szálakat szöve a népi vallásosság és a hivatalos egyházi gyakorlatok között. (Részletesebben lásd Peti 2007b 95–111.)

4 Elfogadva ezeket a kutatási eredményeket, a csángók esetében úgyszintén szükségessé válhat az „eszményi keresztény hitre” utaló „középkorias” jelző jelentéstartalmának árnyaltabb meghatározása, esetleges felülírása. Az erre tett kísérleteket a jelenre vonatkozóan lásd például Peti 2007b 95–111.

5 Például Franciaországban és a Németalföldön a 14–15. században egymás mellett léteztek a „szenvedélyes áhítat” és a „gúnyos közöny” szélsőséges megnyilvánulásai. Ezek leginkább azonban nem különböző társadalmi csoportokhoz kötődtek, hanem egyazon közösség magatartásában volt megfigyelhető a hirtelen és éles váltás az áhítat és a szidalmaság, kicsapongás között (Huizinga 1996: 135–144).

A csángók mindennapi életvilágában a kanonizált egyházi és a népi vallásos kultúra közötti kommunikációt napjainkban is konfliktusok és párbeszédok szövik át. A két szféra közötti konfrontáció esetén a felek nem teljesen megegyező viláértelmezéséből következő összeütközések figyelhetők meg, míg a dialógus gyakorlata során a népi elképzelések mint az értelmezés és a legitimitáció egyfajta szükségszerű alapjai hivatalos jóváhagyást nyernek (Gurevics 1987: 377–379). A kétféle vallásosság közötti különbségek és határok napjainkra nagymértékben összemosódtak. A vallási szinkretizmus kettősirányú mozgás révén valósult meg: a hivatalos vallásosság beemelte és saját képére formálta a korábbi hagyományos elemeket, ám ugyanakkor a parasztközösségek körében alkalmazott mágikus képzeteket és gyakorlatokat keresztény értelmezéssel ruházta fel (Tánczos 1996a: 234–236).

A kettő közötti összefüggések és kapcsolatok a keleti ortodoxia hagyományaival mutatnak hasonlóságot, amennyiben a moldvai katolikus páterek „népközelibb” magatartást gyakorolnak, azaz a népi gyakorlatok napjainkban is jelentkező egyes elemeit beemelik a hivatalos értelmezés keretei közé (Peti 2007b: 106). A „templomok” vallása és a „mezők” vallása tehát lokális szinten a mindennapi gyakorlat szférájában nem kerül rendszeres összeütközésbe egymással (Gurevics 1987: 373). A közösség tagjai számára a hivatalos és a népi tudattartalom egységes egészként jelenik meg, az ellentmondó nézetek mindössze a külső szemlélő számára teremtik meg a kettős vagy többoldalú értelmezés lehetőségét (Tánczos 1996a: 237, 243).

KLÁRA BETEGSÉGÉNEK RÖVID TÖRTÉNETE

Klárának, a hatvanéves lujzikalagori asszonynak 1979 tavaszán, két-három hónappal utolsó gyermeke születését követően egészségi állapota megromlott. A problémák először a szülés következményeként jelentkeztek, majd rendszeresen szédült, gyengének érezte magát, hidegrázás és izzadás is gyötörte. Az idő múlásával ezekhez aztán többféle egészségügyi probléma is társult, a 2000-es évek közepén már egyre inkább csökkentette a ház és az udvar elhagyásával járó feladatok számát. „[...] én régóta betegeskedem, mer rég az üdeje, mind miko E-ka megszületett. Deci ő megszületett a januárba, én lebetegedtem az áprilisba. Rossz vót, rossz vót, szégyültem, rossz vót nekem, rossz vót nekem. S aztán egyik doktortól a másikhöz, másiktól még másikhöz, a ma máig es.”⁶ Klára számtalan orvosnál járt, szerte az országban, Kolozsváron is többször, de a tudományos ismeretek alkalmazása eredménytelen maradt és tartósan egyik szakember sem tudta helyreállítani egészségét.

A kalagori faluközösségben az 1970–80-as években az számított betegnek, az a személy kerülhetett a beteg nyilvánosan elismert státuszába, akinek olyan jól látható testi vagy szellemi problémái, sérülései voltak, amelyek akadályozták a munkavégzésben. A betegség és a beteg létállapot a nyilvánvaló munkaképtelenséggel küzdő egyének számára volt társadalmilag megengedett életlehetőség (Bausinger 2004: 14.) Az egészség az állapotjellegesen túl tehát szinte valamiféle társadalmi követelményként és morális kötelezettségként jelenik meg a lokális közösségben (Losonczy 1984: 181, 186). Olyannyira igaz ez, hogy miután Klára évekig nem talált gyógyírt betegségére és nemcsak egészsége romlott meg, hanem emiatt társadalmi kapcsolatai is beszűkültek, volt olyan időszak, amikor azt kívánta: „veszejtsen el az Isten!”⁷

6 Amennyiben külön dátum nem jelzi, akkor az alábbi idézetek mind a 2007 októberében készült interjú részletei.

7 2006. december, Lujzikalagor

Mivel Klára panaszainak kezdettől fogva nem voltak a külső szemlélő számára nyilvánvalóan látható jelei, és életkorát tekintve is fiatal volt a betegeskedéshez, a harmincas éveiben járt, így számtalan alkalommal bélyegezték kimondva-kimondatlanul lustának. A meg nem fejtett betegség és a hatékony gyógykezelés hiányának következtében Klára bizonyos mértékben látens közösségi stigmatizáció áldozatává vált, a közösség számára társadalmi értéke és hasznossága csökkent (Losonczy 1984: 183). Az elsősorban a hagyományos szerepek és kötődések által meghatározott életvilágban a „világ” időnként Klárának a betegséggel kapcsolatos igazmondását is megkérdőjelezte, vagyis az élete delén, a harminckét éves korától fellépő munkaképesség csökkenésének valóságát.

Érdemes megfigyelni a fentebbi idézetben, hogy Klára, évekkel a betegség tüneteinek első jelentkezését követően sem beszél részletesen a betegségről, nem panaszkodik hosszasan. Röviden és tömören fogalmaz, inkább érzékelteti a test normális működésének megbomlását, mintsem felsorolná a problémákat vagy kifejtené a tüneteket. A beteg létállapot verbális artikulálása napjainkban is kevésbé elfogadott gyakorlat a csángó közösségben. Ám Klárára az sem igaz, hogy az önmagát egészségesnek valló beteg esetét testesítené meg, aki harmadik személyben beszél a betegségről, és eltávolítja, illetve elidegeníti magától a beteg szervet és a tüneteket (Losonczy 1989: 189).

Az orvosi gyógykezelés, a tudományos módszerek sikertelenségéből kiábrándult Klára a kilencvenes évek végén felhagyott a szakadatlan kísérletezéssel, és nem keresett fel több szakembert. A gyógyulást elősegítő és jelentő, közvetlenül elérhető eszközök, az orvosi ellátás és az időről időre ismételten alkalmazott népi gyógymódok nem segítettek neki célja elérésében, egészségi állapota helyreállításában. Saját betegsége révén tapasztalta meg a hivatalos orvoslás hatókörének korlátozottságát.⁸ A tradicionális otthoni gyógykezelés és az orvostudomány határait meghaladó, illetve a hatókörén túlmutató problémakezelésben a következő lépést számára a vallás, a hit, a belenyugvás jelentette. Így tehát Klára a katolikus hagyományban a bajok és a szenvedés racionalizálását, illetve magyarázatát nyújtó „keresztviselés” területére utalta a helyzet megoldását: „[...] *imá én elhagytam az Istennek az akaratjára [...]*”

Klárát 2006 tavaszán váratlanul meglátogatta egy helyi fiatal férfi, és egy Erdélyben szolgáló ortodox pap nagy erejű gyógyító tevékenységéről számolt be neki.⁹ Klára először kissé gyanakodva hallgatta az elbeszélést. Miután kiderült, hogy Klára és a férfi évekkel korábban jó ismeretségben voltak egymással, Klára könnyebben bizalmába fogadta a férfit és érdeklődéssel kezdett figyelni. Vagyis a társas érintkezésben hirtelen megteremtődött az a kiindulási pont, amelyre alapozva a férfi hitelt érdemlően Klára figyelmébe tudta ajánlani a gyógyító képességéről elhíresült román

8 A betegségek diagnosztizálásakor a beteg és környezete határozza meg, hogy az adott probléma a természetes vagy a természetfeletti eredetű betegségek csoportjába tartozik, vagyis hogy mi okozta a betegséget. A gyógyítás módja ennek megfelelően a tudományosan legitimált orvoslás módszereivel vagy a népi specialisták, a román pap (ortodox szerzetes, apáca), illetve más, a hivatalos gyógyítás keretein kívül alkalmazott módszerekkel történhet hatásosan (Komáromi 2009: 32–33).

9 Maga a férfi, saját elmondása szerint, már közel tizenöt éve küszködött betegségével (félelmek, álmatlanság, fizikai erőnlét romlása stb.), amikor elkezdett járni a moșuni-i páterhez. Először a hivatalos orvoslás eszközeihez folyamodott, majd egy cigányasszony a tudomására hozta, hogy fekete mágiával van megrontva. Ez azonban már túlmutatott az orvosok tudományos ismereteken alapuló hatáskörén, és az egészség mágikus úton történő helyreállítását követelte meg (vö. Komáromi 2009: 33). A reikivel foglalkozó ember után következett a román pap gyógyító ereje. A román pap gyógyító tevékenységéről lásd románul például Candrea 1999; Pavelescu 1998; Troc 1998–1999: 130–135. Az ortodox és a pravoszláv pap gyógyító szertartásainak hasonlóságáról lásd Pákay 2004: 226–229.

egyházi személyt.¹⁰ Tehát Klára választását, az ortodox páter szolgálatának igénybevételét nagymértékben befolyásolta az ajánló személyének megbízhatósága, véleményének hitelessége (Czégényi 1999: 34). „*Eljött a kapuba, s aszongya, kend nem menne el, így s így, van egy pap, ilyen s ilyen helyen, de messze van. Mondom, úgy jó laktam, te emberecske, nem tudom minek hínak, mer nem tudtam minek híják őt. Üsmertem kicsi korába, de aztán, hogy ő el volt menve, dolgozott a Németországba is dolgozott, s a Magyarba es dolgozott. Imá most el, kifelejtettem. Mondom, nem tudom minek hínak. Aszongya J.-nak. Jó, mondom, az Isten tartsa meg! Én má kereskedtem, mondom, imá huszonnyolc esztendőtü, huszonhétü, nem vót huszonnyolc, mondom imá én elhagytam az Istennek az akarattjára. Mi lesz, a lesz. Voia Domnului (Az Úr akarata!).*” Klára világképében Isten egyáltalán nem büntető hatalomként van jelen, hanem olyan transzcendentális erőként, amely tudja, hogy mikor és miként befolyásolja a hívő ember életét, amelynek akarata sorsokat irányít, és azt az egyén üdvözülését szolgáló legjobb szándékkal teszi (vö. Kocsis 2005: 244).

Annak ellenére, hogy Klára 2006-ra már feladta betegsége valódi okának és a hosszútávon működő kezelésnek a megtalálását és a transzcendentális hatáskörébe utalta egészsége-betegsége alakulását, a bizalmi kapcsolat megteremtődésének hatására a gyógyító papról mondtak mégis felkeltették érdeklődését.

A KATOLIKUS KLÁRA ÉS A GYÓGYÍTÁS ORTODOX GYAKORLATA

Klára először 2006 májusában látogatta meg az ortodox papot Moşuniban, Maros megyében.¹¹ Az említett kalagori férfi vitte személygépkocsival, és ez a későbbiekben is mindig ugyanígy történt. A költségeket maguk között annyi részre osztották, ahányan éppen utaztak. Volt alkalom, hogy Klára Brassóban élő húga is elment velük, vagy más falubeli asszonyok kísérték el őket. Azonban ők ketten voltak azok, akik augusztustól kezdve minden héten csütörtökön rendszeresen nekivágtak a több száz kilométeres hosszú útnak, hogy részt vegyenek a péntekenként tartott szertartáson.

A férfi, amikor először felkereste Klárát, az elbeszélések tartalmának megbízhatóságára hivatkozott. Emellett a gyógyító papról híreszteltek személyes megtapasztalásának lehetőségét ajánlotta fel neki. Tehát annak érdekében, hogy a román lelkészről mondtak hitelességét alátámassza, azt a kíváncsiságon alapuló természetes emberi igényt szólította meg, hogy Klára közvetlenül szerezhesen élményeket és tapasztalatot a páter csodás tetteiről és szent gyógyító erejéről. „*Aszongya, jöjjön el velem kend, lássa meg kend hova viszem el én kendet. De kell higgy! Mondom én hiszek az Istenbe. De aszongya mennyire hiszi, hogy a pap csinál ilyen jó dolgot. Mondom, egy 50-t a 100-nál. Aszongya, ha kend eljö velem, aszongya, akko megmondja, hisz a 100-at a 100-nál. Elmentem. Miko megláttam, erőst nagyon meg, hogy mondjam, kirémedtem, mit láttam én ott.*” A férfi elbeszéléseiben az ortodox pap mágikus-gyógyító tevékenysége a betegség orvoslásának alternatív lehetőségeként tűnt fel.¹² Klára számára tehát ez a gyakorlat egy újabb, reményt keltő és eredményességet ígérő eszközként jelent meg egészsége helyreállításához.

10 A kommandálás (ajánlás, közvetítés) fogalmának alkalmazása ebben a kontextusban Oláh Andor nevéhez kapcsolódik. A beteg a számára megbízhatónak ítélt emberek véleménye, ajánlása alapján szerez tudomást a pap gyógyító, illetve egyéb természetű tevékenységeiről (Vö. Oláh 1986: 179).

11 A Moşuni-Veţi-i egyházközség honlapját lásd: <http://www.lamosuni.ro/>

12 Esetünkben nem maga a beteg, vagyis nem Klára volt az, aki az évtizedekig tartó sikertelen gyógyulás következtében egy másik keresztény hagyomány alkalmazta eszközökhöz fordult, hanem a helyi férfi ismertette vele ezt a lehetőséget és bírta rá Klárát arra, hogy utazzon el vele Moşuniba.

Ez olyan fordulat volt Klára életében, amelyben a betegség eredetének kontextusa és ezáltal gyógykezelésének módja helyeződött más alapokra: a transzcendens világ hatókörébe került. Az eredményességnek azonban létrejött egy nélkülözhetetlen feltétele is: espedig a hit. Tehát a hit az ortodox pap gyógyító képességében és az egészségügyi problémákra vonatkozó ismeretében már kezdettől fogva az egészség visszaállításához szükséges kiindulópontként, annak legalapvetőbb elemeként tételeződött – „*De kell higgy!*” (Vö. Keszeg 2006: 67).

Klára világfelfogásában a vallás és a mágia nem különül el élesen egymástól, hanem azok egymás kiegészítőiként jelennek meg (Vö. Gurevics 1987: 164).¹³ Ugyanakkor mindkettő azonos egységen belül működik az igazolt tudással, vagyis a tudományos eredményekkel és a hiedelmek rendszerével, függetlenül a bennük feszülő ellentmondásoktól és az ambivalens megnyilvánulásoktól.¹⁴ Ezek azonban sok esetben csupán a külső szemlélő számára tűnnek együttesen értelmezhetetlen elemeknek, Klára számára egyszóval egyszóval különböző szituációkban alkalmazott szerves részeit alkotják. Még akkor is, ha például számára a román gyógyító szertartások működésének hatékonyságába vetett hit, annak közvetlen megtapasztalása nélkül „50 a 100-nál”.

Klára egyik orvostól a másikig járva szembesült azzal, hogy ők nem tudták megtalálni betegségének okát. Az asszony, hitelt adva a kalagori férfi szavainak a román pap csodás tetteiről, azzal a céllal fordult a moşuni-i páterhez, hogy az helyreállítsa egészségét, vagyis felismerje és megszüntesse a betegségek okait. A férfi elbeszéléseiből részlegesen, az ortodox szertartás során azonban egyértelműen kiderült számára, hogy a pap gyógyító tevékenysége nemcsak a különböző testi eredetű betegségek és az orvosok által eredménytelenül gyógyított egészségügyi panaszok kezelésére, hanem a másik ember által okozott betegségek orvoslására is kiterjed. Tehát az egyéni belülről helyezett és a társadalomból eredő betegségek feltárása és azok megszüntetése is egyaránt személyéhez kapcsolódik.¹⁵ Vagyis a moşuni-i pópa képességeihez tartozik a rontás, a csináltatás és a fekete mágia áldozatainak megszabadítása a bennük lévő tisztátalantól is.¹⁶

13 Marót Károly az 1933-ban írott tanulmányában kifejti, hogy nem lehet meghatározó különbséget tenni vallásos és mágikus rítusok között, amit például az imában és az áldozatban keveredő vallásos és mágikus elemek bemutatásával támaszt alá (Marót 1933: 31–44). Radcliffe-Brown az 1939-ben tartott Frazer-előadásában a vallási vagy mágikus jelzők helyett a rituális érték használatát javasolja, a vallás és a mágia közötti különbségtételről alkotott tudományos konszenzus hiánya miatt (Radcliffe-Brown 2004: 119–134).

14 Újabb magyar kutatások a vallásos gyakorlatok és a mágikus eljárások, valamint a hiedelmek közötti kölcsönös összefüggéseket igazolják a parasztközösségek mindennapi gyakorlatában. (Lásd például Fejős 1985: 31; Graf 2001: 22–23.)

15 A betegségek laikus elméleteit Cecil G. Helman egy négy elemből álló modellben foglalta össze. A betegségek okai lehetnek: 1. az egyéni belülről, 2. a természeti világban, 3. a társadalmi világban, 4. a természetfeletti világban. A magyarázatokban gyakran két-három ok is összekapcsolódik, vagy a különböző világok kölcsönhatása okozza az egészség megromlását. (Helman 2003: 108–113. Vö. még Kocsis 2005: 237.)

16 Vö. a román papra vonatkozó általános gyógyítói szerepkörrel: rontás, átok, csináltatás alóli feloldás; szelleműzés; frász, ijedség gyógyítása (Komáromi 1996: 93); továbbá az egyéb, ortodox szerzetesekhez – kalugerekhez – és papokhoz társított tevékenységekkel: például jóslás, elveszett, ellopott tárgyak megkeresése (Graf 2001: 35); illetve lopások kiderítése (Peti 2003; 2007: 106); emellett megtörtént események értelmezése, diagnózis megállapítása, terápiák előírása (Gagyai 1998: 71, 109); exorcizmus (Simon 2002: 121); valamint családi problémák kezelése, szerelmi ügyek és igazságszolgáltatás (Komáromi 2009: 93), jogszerűnek ítélt büntetés (Tankó 2001: 143–174). Itt szeretném kiemelni, hogy Komáromi Tünde kutatásai azt igazolják, hogy Romániában nemcsak az ortodox papok, hanem görög és római katolikus társaik is végeznek gyógyító szertartásokat, és Moldvában a katolikus papok, Peti Lehel kutatásai szerint, például rontást előidéző feketemisést is szolgálnak (Komáromi 2009: 94; Peti 2007a: 288, 306).

Klára ugyan saját betegségének okát bizonyos mértékben szintén a társadalmi világ történéseire vezeti vissza (például gyerekei elvándorlására a 90-es évek végén), de ő maga nem az egyént megrontó személyhez köti az egyén egészségi állapotában keletkezett zavart. „*Hogy mondja a papecska, beadták neki a rosszat. Hogy mondjam én neked, hogy értsd meg te? Deci, o făcătura necurată* (tisztátalan rontás). *Mondjam románul. Nem tiszta dolog. A pap úgy mondja. De én nem tudom. Én nem hiszek a rosszaságokban, nem hittem soha! A pap megmondja, hogy miféle. Beadták, csántak rosszat! Mint mondjam románul lenne, magia neagră* (fekete mágia), *ha halltad lesz. S azon által béteszik a tisztátlant az emberbe. No! Hogy akkor most megértted.*” A fekete mágia révén tisztátalanná váló egyén abnormális rituális státuszra tesz szert a közösségben, amelynek rituális gyakorlatok révén történő feloldása szükségszerűvé válik a társadalmi struktúra helyreállítása érdekében (Vö. Radcliffe–Brown 2004: 121). A román pap segítségét kérők olyan tevékenységek gyakorlása miatt fordulnak hozzá, amelyeket a katolikus papoktól rendszerint nem kérnének: az emberek az ortodox egyház gyakorlatában engedélyezett mágikus célzatú és tartalmú eljárások elvégzése érdekében keresik fel őket (Gagyí 1998: 71; Simon 2002: 121).

A Klárát Moşuniba fuvarozó kalagori férfi határozottan állította, hogy valaki szándékosan rontást idézett elő nemcsak egyedül az ő, hanem az egész családja, nagycsaládja életében.¹⁷ Pontosán ennek feloldása érdekében kereste fel az ortodox papot. „*Ő* (akivel Klára rendszeresen járt Moşuniba) *mondta, tudta, hogy ki csinált neki rosszat, tudta. De én mindig nem jó higgyem. Én mindig nem jó higgyem. Hogy tud az ember olyan rosszat csinálni? Hogy tudnál? Nem tudom, nem tudom. Aszongya az egész családjik meg vót csinálva. Hogy egyike elbolondították az esziket.*” Klára szerint azonban a férfi hányatott élete, a sok megpróbáltatás, amin keresztülment, a többszöri sikertelen, majd sikeres menekülési kísérletek képezik az egészségügyi problémák forrását. Tehát ez esetben is a társadalmi világ jelenik meg a betegség okozójaként, ám nem egy másik személy által előidézett zavarként. Klára többször is hangsúlyosan a rontás és az ember általi mágikus „rossz csánás” lehetetlensége mellett foglalt állást. Több alkalommal is egyértelműen megkérdőjelezte a fekete mágia, a természetfeletti erőt is igénybe vevő rosszakarás működésének és létezésének lehetőségét. Az asszony nem hisz feltétlenül a különböző mágikus gyakorlatok sikeres funkcionálásának lehetőségében, és meghatározó jelentőségű különbséget tesz az isteni erőt alkalmazó pozitív és a negatív motivációval bíró mágikus tevékenységek között.¹⁸

Klára tehát kételkedő viszonyt alakított ki a moldvai csángó faluközösségekben például a lopások kiderítésére általánosan hatásosnak tartott rontással szemben.¹⁹ Azzal, hogy magának az egyénnek az egészségére vagy életére törő rosszindulatú emberi szándék hatalmas rontó erővé alakulhatna, és sikeresen célba érhetne, hogy működne az ember által büntetésként kikényszerített isteni igazságszolgáltatás. „*Én nem tudom. Én nem tudom megmondani. Én nem hiszem, hogy csánának rosszat. Lenne olyan rossz ember, melyik csánna az embernek olyan rosszat.*”

17 Elmondása szerint öccse a családjukat ért rontás következtében akasztotta fel magát, és édesapja halálának is köze van a bizonyos személytől eredeztethető rosszhoz. Emellett Olaszországban élő húga egészségügyi problémáit is a rosszakarás eredményének tartja.

18 A mágia csoportosítása négy szempont alapján történhet: 1. leggyakrabban az elérni kívánt cél a megkülönböztetés: fekete, ártó és fehér, védő, gyógyító mágia, 2. az alkalmazott technika és eszközök, 3. a résztvevők szempontjai és 4. a mágikus cselekedet motivációi, vagyis annak jogossága és a közösség értékei szerinti morális elfogadhatósága (Komáromi 2009: 38–39).

19 Bár Klára kételkedést mutat a gyakorlat isteni erőt igénybe vevő működtetésével szemben, Moldvában a rontást, például lopás esetén, a csángók között általánosan alkalmazott gyakorlatként tartják számon. (Lásd például Peti 2003; 2005; 2007: 106.)

Hogy tudnád te azt a nagy rosszat megcsinálni, nem? Hogy vedd el az embernek az egészségét, az legrágább mint minden? Há, jöjj, akko vedd el a házát, vedd el a...! Nem? Az averéjét (vagyonát), hogy mondjam.” Klára tulajdonképpen némi gyanakvással szemléli az offenzív mágikus büntetőrendszer funkcionálásába vetett hitet, vagy pontosabban azt, hogy létezhet olyan emberi szándék, amely egy másik ember egészségét direkt módon veszélyeknek tehetné ki.

Klára határozottan kiáll amellett, hogy a moşuni-i ortodox pap nem „csán rosszat”, vagyis nem foglalkozik fekete mágiával. A páter a gyógyító tevékenység hatékonysága révén egyszerűen a rontás szándéka fölé emelkedik Klára szemében. Számára nem egyeztethető össze az, hogy a pap rosszat tudjon előidézni a szent megnyilatkozását lehetővé tevő egyházi szertartások segítségével, annak ellenére, hogy a páter alapvető lényege, vagyis emberi mivolta azután is megmarad, hogy belépett a szakrális dimenzióba.²⁰ „A pap hogy csánna rosszat, eh? Szabad? Nem, arról nem halltam semmit... Én jártam, jártam (az ortodox papnál), most mikor Moşuniba, igen. De az csak imádkozzik a betegeknek. Nem halltam rosszat, az elhajtsa a rosszat. Nem hallottam csináljanak rosszat!”²¹

Klára ugyan hallott a feketemiséről, és arról is, hogy ha nem teljesen megtisztult, hanem egy apró vétékkel is rendelkező személy végzi a bűjtöt, akkor annak hatása órá száll vissza és nem a büntetni óhajtott személyre. Ám a moşuni-i páterrel kapcsolatban ezt a gyakorlatot határozottan elutasítja. Azaz eltávolítja őt a többi olyan ortodox pap közösségtől, akik feketemisét szolgáltatnak. „Nem halltam, te honnan halltad lenne ezt, hogy az ortodox pap csinál rosszat. [Én hallottam, ha mentek oda, hogy kérjenek feketemisét.] Feketemisét, ja ezt halltam én is! Jaj, de nem akar a! Nem szabad, nem. Nem halltam én ezt (hogy a moşuni-i pap celebrálna feketemisét)! Halltam én es másoktól, akkor teszen bűjtöt, s ha valamicske bűnöd van, akkor felesik a bűjt rivád. Érted? Erőst, erőst ízé, komplikált a baj! Nem! Mi nem azért mentünk. Mink azért mentünk imádkozzék nekünk, az egészségünként. Nem azért, hogy csináljon rosszat! Jaj, Isten őrizzön meg! A cigánkákat halltam csinálnak rosszat! Mondják ennek magia neagră, magia albă.”²² Annak ellenére, hogy Klára kételkedik az isteni erőt igénybe vevő fekete mágia módszereinek hatékonyságában, számos információval rendelkezik a gyakorlat alkalmazását kísérő veszélyekről.²³

Klára az ideáltipikus keresztényi magatartás alapján vállal közösséget a moşuni-i páternek tulajdonított habitussal, elsősorban a mások iránti segítőkészség és áldozatvállalás alapján.²⁴ Szerinte a pap kizárólag a gyógyításban, a látnoki és jósló képességekben, a lelki vezetésben és a közösség, legyen ez akár az adott falu lakossága, akár a péntekenként szerveződő átmeneti közösség, szolgálatában kamatoztatja a szakrális dimenzió erejét. Ennek megfelelően tehát a „mi” és az „ők” közötti különbségtétel alapvető elemét a rosszakarás másoknak, a rossz szándékú cselekvés végrehajtása képezi, ami nem egyeztethető össze a keresztény ember idealizált típusával.

20 Vö. a hierophánia összetettségével: Ries 2003: 42–43.

21 2008. január, Lujzikalagor

22 2008. január, Lujzikalagor. Tankó Gyula a Gyimesekben gyűjtött adataiban idéz olyan esetet, amikor cigányasszonyok gyakorolták a fekete mágia elhárítását, oldását (Tankó 2001: 162–163).

23 Komáromi Tünde is arról számol be aranyosszéki kutatási kapcsán, hogy még azok az emberek is számos ismerettel bírnak a rontásról, csináltatásról, akik kételyeket fogalmaznak meg a módszer hatékonyságát illetően (Komáromi 2009: 103).

24 Az ideális keresztény ember három tulajdonsága: 1. mások iránt segítőkész, 2. az örök boldogság reményével él, 3. elszánt a hitetlenek térítésére. A „keresztény” ember és asszimiláció összefüggéseit lásd bővebben: Biczó 2009: 259–296.

„De én nem hiszek azokba, s akkor ennyi! Nem hiszek azokba! Azér nem hiszek, mer az nem jó dolog! Csánj másnak rosszat! Jaj, jaj, az Isten akkor jobb gyűjtsön el! Nem, nem! Nem jó! Ha jót birsz csinálni, csinálj jót, de rosszat sohase! Chiar a dușmanomnak (még az ellenségemnek) se csánnék rosszat, mer nem igaz ez a dolog! Ez, hogy mondjam, nem keresztény dolog (kiemelés L. V.).²⁵ Nem tudom. De jól érzettem, mondjam, magamot! Se uruságot (orvosságot) nem ittam, sem nem volt nekem rossz, olyan erős imádságjai vannak annak a papnak. De nem halltam, hogy (a moșuni-i pap) csináljon feketemisést, nem halltam!”²⁶ A moșuni-i páter imádságának hatékonyságát az isteni kiválasztottság teszi lehetővé, amely rendkívül szoros kapcsolatot biztosít számára a szent szférával. Ez az alapja annak, hogy a pap imádsága, vagyis az általa végzett, közvetlenül a szakrális dolgokra irányuló orális vallási szertartás láthatóan nagyon hatékony módon befolyásolja a szakrális létezőket (Mauss 1971: 160).²⁷

Klára értelmezése szerint a pap Istentől való adottsága nem gyakorolható „nem keresztény” dologként és „nem keresztény” szándékkal, és az Istentől eredő hatalom nem funkcionálhat a fekete mágia gyakorlását lehetővé tevő transzcendentális erőként. Ebből következően az isteni erő nem befolyásolható rontó és büntető szándékkal, még abban az esetben sem, ha az egyén megérdemli a büntetést. Tehát Klára nem hisz a mindenekfelett álló Istentől származó hatalmat alkalmazó fekete mágia működésében és egyházi személy általi működtethetőségében. A katolicizmus megbocsátó és szerető Istene a mindennapi életben tapasztaltak szerint ugyan időnként megbünteti a vétkeket, de ezt önálló döntése alapján teszi és nem személyes kérésre. Az utóbbi pedig, vagyis a rossz szándék és a rossz tevés egyáltalán nem felel meg a keresztényi viselkedés alapvető követelményeinek.

Klára világképében a hihető és a hihetetlen közötti határ elmosódott, változékony. Számára a kalagoriak körében forgalmazott és működő társadalmi konszenzus határozza meg azt, hogy mi az, ami igazolt magyarázat, cselekvés, illetve gyakorlat és mi kerül a nem igazolt kategóriába (Graf 2001: 18). A valódi csupán akkor válik igazzá, Klára abban az esetben hisz benne, ha az összeegyeztethető a konszenzus által hitelesített képpel, tehát megfeleltethető a „dolgok szükséges rendjének” (Gurevics 1987: 104). Igaz ugyan, hogy a faluban mások hisznek a fekete mágia működésében, ő maga azonban ezt a teremtés és az ember jóságának tételére alapozva kétkedéssel szemléli. Visszatérve tehát a „rosszaságokhoz” és a „rossz csinálásához”, ha minden teremtmény Isten dicsőségét hirdeti, akkor a „rosszaságok”, a rontás, a fekete mágia stb. nem történhet az isteni erő igénybevételével, mivel azok nem a Teremtő jóságát és jelenvalóságának szentségét tükrözik. Klára szerint az embert eredendően jónak teremtő Isten teremtményét ugyan képessé teheti arra, hogy embertársai egészségét vagy életét szándékosan veszélyeztető cselekedetet hajtson végre, de ezen túlmenően nincs hatalma, hiszen az isteni akarat maga dönt arról, hogy jót vagy rosszat tartogat az egyes ember számára.

Ahogy ambivalens jegyeket hordoz Klára és a kalagori férfi viszonya a rontás potenciális erejéhez és működőképességéhez, ugyanúgy nem létezik az egyedül helyes és érvényes forma a román papnak a látnoki, jósló és gyógyító tevékenységére vonatkozó lokális értelmezésben és

25 Vö. gyimesi adatokkal: „[...] Valahogyan tartózkodnak erről beszélni és habár a legtöbben úgy fogják fel, mint bűnhődés a rossz tettért, azért érzik, hogy itt valami nem tiszta, nem éppen keresztényi dolog. Nem éppen kenyérral válaszoltak a rájuk dobott kőre” (Tankó 20001:156).

26 2008. január, Lujzikalagor

27 Marcel Mauss szerint az imádság „orális vallási szertartás, amely közvetlenül a szakrális dolgokra irányul.” Van ugyan visszahatása a profán lényekre, az emberekre és állatokra, tárgyakra és növényvilágra, de ez a szertartás másodlagos eredménye, mivel elsődleges iránya a transzcendens, és célja az, hogy hatást gyakoroljon erre.

megítélésben sem (Keszeg 2006: 66). Klára gyerekei a felekezeti különbségekre hivatkozva nem tartották helyénvalónak, hogy édesanyjuk ortodox paphoz fordult a gyógyulás érdekében. „A gyerekek ezér haragudtak, az enyémek. Hogy mam (édesanyám) aszongya, s há, aztán? Milyen, doar mind csak annak a Jóistennek imádkozdik, annak a Jézusnak, annak a. Nem? Nincsen féle más, egy van. (Kiemelés L. V.) Úgyhogy. Nem tanyít rosszra, jóra tanít. Höhő!” Klára esetében azonban a keresztény hit alapelveinek egyetemes érvényessége felülírja a keresztény felekezetek közötti eltéréseket, a kereszténység univerzalitása jelöli ki a makroszintű vallási összetartozás érzésének határait.²⁸ A keresztényi hitelveken alapuló papi tevékenység, legyen az akár ortodox is, számára teljes mértékben hiteles és igaz.

Klára felfogásában a „Jézus apostola” státusz betöltése révén a kereszténységben felszentelt egyén egyházi hovatartozástól függetlenül ugyanúgy egyazon Istent szolgálja. Ebből következően az Isten által gyógyító erővel felruházott ortodox pap egyházi szolgáltatásai is bűn elkövetése nélkül vehetők igénybe, vagyis a román lelkész látogatása nem kerül a bűnös cselekedet kategóriájába. „Nem (jelent problémát, hogy ortodox). Nem, hát én mondtam a katólikus papnak, Veronka, mind csak a Jézus apostola. Mind csak azt a facultátét (egyetemi fakultánst) tanulta, mind csak azt a, érted, mind csak teológiét (teológiát), hogy mondják. Há nem? Nem, mer mondtam az öreg papoknak, mondtam. [És ők mit mondtak?] Mondtam, s aztán megkérdezt még utóján. Ce rugăciuni să ți-a dat? Agyike (vagyis), milyen imádságokat (adott)? Mondtam. Ebből a Sfântul David (Szent Dávid), ha halltad lesz, Dávidnak a... Nem tudom magyarul hogy mondják. S imádságok, ilyen, mondtam.” Ehhez azonban hozzátartozik az is, hogy a lujzikalagori katólikus papok nem ellenezték, hogy Klára egy ortodox papnál kereste a gyógyulást. A papok és a lokális közösség viszonya a vallásos élet terén a keleti kereszténységben kialakult modellt követi, vagyis a népi vallásosság egyes megnyilvánulásai, mint például a látomások, az egyház helyi képviselőinek belegyezését élvezik (Peti 2007b: 106).

Klára minden alkalommal megjegyzi, hogy az erdélyi ortodox lelkésznél járt. Ezt a kalagori pap, miután megtudta, hogy az asszonynak milyen imádságokat kell végeznie, tudomásul veszi. Az asszony világgépében teljes mértékben megfér egymás mellett a gyógyítás ortodox gyakorlata és a római katólikus vallási rítus követése. A kettő együtt a keresztény univerzalitás eszméje révén alkot egészet, az egyes részek funkcionális tekintetben különböznek egymástól. Klára életében a mindennapi vallásgyakorlat a római katólikus vallás rítusai szerint történik, míg a gyógyítás rítusai és a hozzákapcsolódó vallási szertartások az ortodoxia keretén belül nyernek értelmet.

Klára példája jól szemlélteti, hogy a lokális közösség és a helyi papság között egyfajta folyamatosan újraíródó kölcsönviszony áll fenn, ami sajátos játékszabályok mentén felépített életvilágot működtet. Az újraíródás aktusa láthatóvá teszi azt, hogy nemcsak a hivatalos egyházi oldalon lévő szereplők, hanem a lokális világ mint egység, és az egyes képviselők önmagukban is aktív résztvevői és alakítói a kalagori vallási életnek (Vö. Beck 1990: 43–44). Ennek ugyanúgy szerves részét képezik, a kanonizált gyakorlatok mellett, a népi vallásosságban kitermelődött formák és rítusok is (Peti 2007b: 106). Vagyis a szertartások és gyakorlatok rendszerében is megfigyelhető a két szereplő aktivitásán alapuló kölcsönhatások jelenléte, amit az ortodox egyház „népközelibb” magatartása, ezáltal az összmondvai kulturális kontextus is támogat.

28 Boross Balázs Pusztinában végzett terepmunkája során azt is tapasztalta, hogy az önmeghatározási folyamatokban a „közös hit” jelentősége időnként az etnicitás meghatározta közösség fölé helyeződik: „[...] nincs olyan nagy különbség katólikus, protestáns, ortodox között, ugyanazt hiszik, csak másként [...] A lényeg, hogy egy Isten van, nincs külön magyar, angol, román Isten.”. Lásd Boross 2006: 146.

Klára a csökkent munkaképességet eredményező betegsége következtében hiányos formában tölti be és töltötte be a rászabott társadalmi funkciókat. A gyógyulás számára nemcsak megtisztulást jelent, hanem – természetesen az életkorával összeegyeztethető formában – a munkaképesség és ezáltal a társadalmi funkció visszaszerzését is. Azaz a társadalmi reintegrációt, a normális rituális státusz helyreállítását, amelyek a kalagori közösség zavartalan működésének biztosítását teszik lehetővé. Ez az a pont, ahol a katolikus papok és Klára érdekei találkoznak (Vö. Radcliffe–Brown 2004: 133). A rituális értékkel bíró imádságok és a böjt tartása a mágikus-vallásos tudat jelenlétének és működésének erősítette meg, ezáltal fenntartva és folyamatosan legitimálva az egyház és a közösség kölcsönös viszonyát, együttműködését és egymásrautaltságát. „Az öreg pap (mit mondott)? Kérdette, hogy mit adott, cam anume (név szerint). Mondtam post (böjtöt), rugăciuni (imádságokat), s cântăre lui David (Dávid énekét). Mondtam, megmondtam. [S erre mit mondott a pap?] Semmit. Semmit nem mondtak. Parintele (plébános úr) am fost la doctor, și de atăta timp, mitôte járok a doktorokhoz? S akkor mondtam, menjek az egészségért, nem mentem csánjak rosszat a senkinek, hanem csak az én egészségemet keresem. (kiemelés L. V.)” Klára, ezen túlmenően, még azzal is alátámasztja a – saját egyházi kötődésén kívülre nyúló – rituális gyakorlatnak az igénybe vételét, hogy negatív példaként állítja a „rossz csánást”, szemben a gyógyulásnak, ezáltal a rituális státusz visszaszerzésének a potenciális lehetőségével.

A pópához társított erő és tudás szentséggel, a szent folyamatos jelenlétével telítődik (Komáromi 1996: 93), amely az általa mondott imák „szépségében”, vagyis egyrészt az imádkozás nyelvi megformáltságának esztétikai értékében és a tartalom lélekig hatoló jellegében mutatkozik meg. Másrészt a „szépség” az ima formában kimondott szavak erejére, a szertartás hatékonyságára is utal, a szent megnyilatkozására.²⁹ A szavak szakrális tartalommal telítődve a „kilencedik égbe”, azaz közvetlenül az isteni szféra szintjére, a kereszténység forrásához jutnak. Ez a veleszületett képesség az, ami a moșuni-i ortodox pátert nagymértékben megkülönbözteti a papság többi tagjától. „Olyan szépen imádkozott, Veronka, mikor meghalltad lenne, be szépen imádkozdik a betegekért, jaj! Ott ember nincs, hogy ne sírjon. Nincsen ember, vagy gyerek, vagy valami. Olyan szépen imádkozdik. Mondták, ezek az asszonyok, amelyek így találkoztunk, hogy ez az imádságja, ennek a papnak az imádságja, ajunge până la nouălea cer. Kilencedik éghez. No! Úgyhogy a Jóisten a fülibe, bemenen a tövibe, nem a füli után. Olyan szépen imádkozott. Erőst szépen imádkozdik. S az Isten meghallgassa az imádságját.” A transzcendenssel kialakított kapcsolat, a szakrális kommunikáció a hatékonysága szerint rangsorolható, ahogyan ezen alapulva a papok egyéb tevékenysége is.

Klára elbeszélésében a moșuni-i ortodox lelkész olyan szent erővel felruházott személy képében jelenik meg, aki Istennel és a természetfeletti világgal kialakított közvetlen és szoros kapcsolata révén a legtermészetesebb módon rendelődik nemcsak a hívek, hanem más papok fölé is. A román pap a Klára és más hívek által „fogatosnak”, azaz hatékonynak tekintett liturgikus szolgálatok miatt kerül a papi működés „érvényességének” fokát rangsoroló hierarchia csúcsára (Vö. Cserbák 1998: 40). A moșuni-i gyógyítót imádságának nyilvánosan többszörösen visszaigazolt hatékonysága és a tudását, illetve a tekintélyét jellemző attribútumok egyértelműen helyezik ebbe a státuszba.

²⁹ A moldvai csángó archaikus népi imákban az isteni lényeket szimbolizáló, a szent szó szinonimáiként megjelenő szavak a szép, a boldog, a szűz, a fényes, az aranyos, az áldott és az édes. Lásd részletesebben Tánczos 1996b: 378–380; 2000: 51–61.

A GYÓGYULÁSHOZ VEZETŐ ÚT IMÁDSÁG, BÖJT, MISE ÉS TITOKTARTÁS

A gyógyulást lehetővé tevő vallási szertartások nélkülözhetetlen részét képezi a rendszeresen, meghatározott időközönként végzett ima és a böjtölés. A közvetlenül a vallási hatalmakra hatást gyakorló imádság másodlagos eredménye a visszahatás az imamondó személyére, azaz a transzcendens erő befolyásolásának következménye az egészség helyreállításának elérése (Mauss 1971: 160). Az imádság és a böjt pszichológiai hatása jelentős mértékben rejlik a gyógyulást elősegítő önszuggesztióban (Komáromi 1996: 88). E kettő mint lemondással járó áldozati cselekmény (lásd még misemondatás, adományozás stb.) egyaránt szolgálhatnak mindkét típusú (fekete és fehér) mágikus gyakorlat kiindulópontjául (Tánczos 2000: 215).³⁰ „*Adott imádságot, adott mondjéket, hogy csánjam, ennyi kellett hogy csináljam, ennyi kellett, postot, fekete böjtöt, há!*³¹ *Tartottam, de na, fetekét nem tudtam kitarítani végre. Mondjam, mer tudta, hogy beteg vagyok a pap, s mondotta akkor, egy felie kenyeret, egy szelet kenyeret, s egy pohár vizet. Üljek, meddig tudom túrni. Mikor érzem, hogy rossz, akkor vegyem be azt. S akkor kitarítottam két böjtöt. Két kilenc böjtöt.*” Az ortodox pap jelen nem lévő szellemi vezetőként irányítja a böjtölés folyamatát azzal, hogy előírja a böjti nappal kapcsolatos teendőket (Czégényi 1999: 38): Klára keddi napokon tartson fekete, vagyis teljes böjtöt, és amennyiben nem tudja elviselni az étel és ital 24 órán át tartó teljes megvonását, megehet egy szelet kenyeret és megihat egy pohár vizet. Klára kétszer kilenc héten keresztül minden kedden igyekezett az ételt és italt is megvonó szigorú böjtöt tartani.³²

A böjt a testi és szellemi megtisztulást segíti elő, a lélek ünnepe (Czégényi 1999: 38). Klára az étel megvonásával a test megtisztulása mellett a szellemnek és a léleknek a testi működés akadályai alól felszabadított működésére teremtett lehetőséget. Az önmegtartóztatás gyakorlásával teljesítette rituális kötelezettségét, erőfeszítéseket tett és kifejezte közreműködését a kalagori közösség rendjének helyreállításához, végső soron önmaga is tevékenyen hozzájárult gyógyulásához (Radcliffe–Brown 2004: 128).

Az előírt imádságokat és a böjtölés aktusát kiegészíti a minél rendszeresebb részvétel előírása a péntekenként tartott szentmisén. A pap karizmatikus személyiségének, vagyis tudásának, jóindulatának, hitelességének, áldozatkészségének, becsületességének, megbízhatóságának, kiegyensúlyozottságának, hitének, gyógyító erejének és látnoki képességeinek közvetlen megtapasztalása révén Klára hite erősödött önmaga gyógyulásában is.³³ „*Megmondta a papecska, hogy... nem tudom megmondanyi, s akkor ennyi. Aszonta kell jere még ide, s kell jere, kell jere. Menjek. Hogy menjek? Há! Hogy érzem én magamot jobbecskáiban, s liništiltan* (nyugodtan), *s ne*

30 Az imádságról mint áldozatról lásd bővebben Tánczos 2000: 207–219.

31 Klára esetében a fekete böjt, az általános moldvai csángó hagyománnyal ellentétben, nem az offenzív mágikus ritusok egyike, hanem az egészség helyreállítását segítő mágikus-vallási eszköz. Nem terjed ki a családtagokra és az állatokra sem. A fekete jelző a böjt típusára utal, vagyis arra, hogy Klára nem ehet és nem ihat semmit 24 órán keresztül. A fekete böjt mint offenzív mágikus rítus tárgyalását lásd például Peti 2007a: 291–294.

32 A számmágia szerint a kilences szám jelentős mértékben megszentelt számjegy, mivel a szent hármas háromszorosa, a szent megháromszorozódását szimbolizálja (Peti 2007a: 295).

33 Komáromi Tünde szerint az ortodox román pap gyógyítói szerepkörének kialakulásában alapvető elem a pápa személyisége – ahogyan ez igaz az orvos, a gyógyítóasszony vagy a sámán esetében is –, vagyis az emberi tényező, amelyet az emberek valós, illetve a valóságon túlmutatató tulajdonságokkal és képességekkel ruháznak fel (Komáromi 1996: 92–93).

vegyem ezeket a sok uruságot (orvosságot). Há!” A személyes kapcsolat kialakítása, a személyének szólóként megélt törődés nagymértékben ösztönözte Klárát abban, hogy rendszeresen eljárjon a paphoz. A gyógyulásról hallott elbeszélések, a szertartások alkalmával látott mágikus és vallási „jótétemények” és a pap látnoki képessége hitelességének megtapasztalása mind-mind hozzásegítették Klárát a gyógyuláshoz, lelkierőt nyújtottak és biztosították a folyamatos pszichikai stimulációt. Az egészség hosszantartó visszaállításának nélkülözhetetlen feltételeként jelenik meg a részvétel a pénteki szertartásokon, az imák elmondása és a böjtölés, vagyis az előírt és meghatározott cselekedetek követése, a gyógyulás sikerességét biztosító tevékenységek hibátlan és következetes betartása (Lovász 1999: 430–431).

Az ortodox lelkész a mágikus cselekedeteket a vallási kultúra tárgyainak és szövegeinek segítségével viszi véghez. A népi gyógyításban is hasonló módon bír mágikus gyógyító erővel a kimondott szó, a gesztusok és a kézmozdulatok alkalmazása, valamint a változatos rituális gyakorlatok elvégzése is (Vö. Hoppál 1990: 711; Keszeg 2006: 65; Oláh 1986: 156).³⁴ Tehát mind a pap gyógyító szertartásaiban, mind a népi gyógyítás rituális gyakorlatában szorosan összefonódik mágia és vallás. A pap az emberfeletti erőt a közvetítőként szolgáló tárgyakon és textusokon keresztül alkalmazza a gyógyításban és az oldásban. „Hogy mikor a pap elindul az oltárrul, az a füstülövel, melyikkel füstöli meg a beteget, s füstöli meg, akkor emezek künn az ajtóba ülnek, nagy sor van, nagy rend, mer, sok beteg van, mondom más országokból is jönnek.” A szertartásban használt szavak a rituális gyakorlat során, tehát a „szituáció kontextusában” tesznek szert arra a többletjelentésre, amely vallásos-mágikus erővel, rituális értékkel ruhazza fel őket (Lovász 1999: 436).

A népi gyógyászatban hasonlóan az ortodox egyházban is a gyógyuláshoz vezető út egyik fontos tényezője a titoktartás.³⁵ „Úgyhogy, s aztán J-nak megmondotta. De néne K., nem lehet megmondjam, mit mondott, nem szabad. Ez nem olyan dolog, hogy beszélj elé. De én cam (körülbelül) tudnám, cam bănuilnám (hozzávetőleg gyanítanám) én, cam, hogy kire tartsa ő. Mer aszonta a városban laknak, cam tudom én, így a rokonyokból van, s akko. Cam (körülbelül), de nem vizsgáltam, nem mondtam neki semmit. Egyszer megmondta, hogy nem szabad, akko nem szabad. Nem szabad. Há!” A moşuni-i lelkész és a beteg között elhangzott beszélgetés betegségre vonatkozó adatai és a kapcsolódó egyéb információk a hallgatás mágikus gyógyereje által fejthetnek ki pozitív hatásokat a hívő egészségére. Éppen ezért jelenik meg tilalomként a betegség pap által dekódolt körülményeinek kibeszélése.

34 A kora újkori orvosi kiadványokban is számos alkalommal feltűnik az, hogy a gyógyításhoz kultikus tulajdonságokkal felruházott tárgyakat is használnak (Pongrácz 1994: 135).

35 A népi gyógyászatban ez a betegség elűzése vagy kezelése érdekében alkalmazott szer titokban történő, szavak nélküli használatát jelenti, ami a hallgatásnak tulajdonított mágikus gyógyerő fontosságára hívja fel a figyelmet (Bausinger 2004: 14).

A KLÁRA HITÉT ERŐSÍTŐ BIZONYOSSÁGOK AZ ORTODOX PAP MINT LÁTNOK ÉS JÓS

Klárának a moşuni-i pópa gyógyító erejébe vetett hitét nagymértékben erősítette a számtalan kisebb-nagyobb bizonyosság, amelyet a páter látnoki és telepatikus képességeiről szerzett. Tulajdonképpen ezek a képességek számára még jobban alátámasztották a pap kiválasztottságának tényét, aki előbbi révén a jövőbe lát és ismeri a múltat, utóbbi segítségével megérzi a környezetében lévő emberek tulajdonságait és azok szándékát is (Czégényi 1999: 36; Komáromi 1996: 93; 2009: 96). „*Sok mindeneket, ő megmondja, megmondja neked mid van, megmondja hogy van, miből van, honnét van. Ő tudja, a gondjaidat ismeri [...] Jaj, Veronka, úgy megszegyeltem magamot, mondom parinte, no, mondom, nu sunt eu frumoasă, na, no! Úgy megszegyeltem magamot! Ő látta, ő látta! Ő megmondja, megmondja! Are harul (személyes, isteni ajándékkal bír), hogy mondjam... Na, többfélékkel, nagy dolog ez, nagy dolog.*” Klárát a pópa azzal köszöntötte, hogy gratulált neki szép, népes közösséget alkotó családjához, és ahhoz, hogy ő maga mélyen vallásos, hívő ember.

A román pap személye a gyógyítás és a papi tevékenység összekapcsolódása révén idealizálódik, mivel a testi bajokat gyógyító, valamint a földi és az égi üdvösség elérésének kulcsát is a kezében tartó Jézus-kép tulajdonságai társulnak hozzá (Komáromi 1996: 91). Isteni adottsággal bíró, gyógyításra kiválasztott emberként jelenik meg: „*are harul [...]*” (személyes, isteni ajándékkal bír). „*De ő tud mindent. Tudja a gondodat, tudja a betegségedet, tudja honné jössz, tudja mi van, hogy van. Akko ez nagy dolog, hö?*” Klára szerint, enyhe túlzással, név szerint ismeri a beteget, tudja, honnan jöttek és mi a betegségük. Ez a fajta tudás egyértelműsíti számára a pap Isten általi kiválasztottságát: „*Akkor nem a Szentlélekkel dolgozik?*” – fogalmazza meg Klára kérdés formájában a bizonyosságot.³⁶ „*Úgyhogy, nagy dolog ez, ez nagy dolog, hogy ő megmondja neked a gondodat. Mit paciltál (mi történt veled) visszafelé hány esztendővel. Ezek nagy dolgok! Luminată Domnului Sfânt (Szent Isten által megvilágosított), há! Meg van világosítva. S mind úgy mondják, mind úgy mondják.*” Maguk a román gyógyító lelkészt felkereső személyek azok, akik a különböző beszédesemények során maguk is hozzájárulnak az atya különleges, természetfeletti hasonlóságot mutató képességeinek forgalmazásához és nyilvános legitimációjához.

A moşuni-i pap látnoki tehetsége nemcsak a régmúlt vagy a közelmúlt, hanem a jelen aktuális eseményeinek ismeretére is egyaránt kiterjed. A templomban tartózkodó, „oda nem illőnek” minősített emberek nyilvános megszegyenítése illetlen magaviseletük és az elvárttól eltérő ruházatuk miatt szintén a pópa természetfeletti tudását és látnoki képességeit hivatott legitimálni. Az ortodox kolostor és környéke szent hely, illetve a pénteki szertartás éjszakája megszentelt idő, így a vonatkozó írott-íratlan szabályok megsértése, mint például a szexuális élet gyakorlása, a meghatározott követelmények és tilalmak be nem tartása súlyos véteteknek minősül. A templom, a kolostor és annak környéke sajátos viselkedési szabályok követését írja elő (Bartha 1992: 43).

Klára számtalan olyan eseményről számol be – legtöbbjüket maga is megtapasztalta, némelyiket azonban mások elbeszéléséből ismer –, amelyek egyértelműen bizonyítják azt, hogy a páter sikerrel alkalmazza látnoki képességeit. Ennek egyik példája a három fiatalról szóló történet. Az elbeszélés eseményeit azonban Klára csupán utalásszerűen jeleníti meg, mivel az tabutémákat

is érint, és ő maga szégyent érez a szexualitáshoz kapcsolódó kérdésekről folytatott nyílt beszéd miatt. Ezért nem ismétli el, hogy a moşuni-i lelkész konkrétan mit mondott annak a három fiatal embernek, akik közül ketten a kolostor mellett leparkolt kocsiiban nemi életet éltek az egyik éjjel.

Ám a templomban történekről azért mindenképpen beszámol, hogy ezzel is alátámassza az ortodox pap különleges képességeit, és kifejezze, illetve újra és újra megerősítse önmaga számára is a páter Isten általi kiválasztottságáról tanúskodó bizonyosságát. Továbbá annak érdekében is elbeszéli az eseményeket, hogy egyúttal ismételten legitimálja saját maga jelenlétét, önmaga és mások számára egyaránt, a péntekenkénti ortodox szertartásokon Moşuniban. „*Megmondta, sunt trei tineri, trei persoane* (van itt három fiatal, három személy), *melyik az éjjel jöttek, megmondta, honnet es, melyik városbul jöttek, s szégyellem, megmondjam Veronkának, mit mondott. Eb!* [S akkor kiküldte őket a templomból?] *Igeny, mondta, hogy ruşine să vă fie* (szégyelljétek magatokat)! *Mit csántatok az éjjen a kocsiá? Aszongya azért jöttetek a mănăstireá, mănăstire* (kolostor) *mondjuk rományul, magyarul nem tudom. Aszongya azért, hogy csináljatok olyan dolgot, oszt akkor minek még indultál el, aszongya. Aszongya menjetek ki most a templombul... ő nem primél, nem vesz be senkit, ha nincsen a fustád* (szoknyád) *végig le, kendő a fejedem, nem lehet, nem lehet, bé kell csámborítsd* (kösd) *a fejedet. Nem enged bé! Olyan ott az izé! Nagy dolog, nagy dolog!*” A román pap Klára elbeszéléseiben az egyházi törvényeket és előírásokat tisztelő és követő személyként jelenik meg, aki másokkal is következetesen betartatja mind a magatartásra, mind a ruházatra vonatkozó egyházi elvárásokat. Azok, akik megszegik ezeket a szabályokat, függetlenül a szabályszegés okaitól – tudatosan, figyelmetlenségből vagy tudattalanul, mert nem ismerték a vonatkozó előírásokat –, nem vehetnek részt a szertartáson, így nem is részesülhetnek a gyógyító erejű szentség megnyilatkozásának rítusából sem. Vagyis ők ezáltal kívül rekednek az átmenetileg működő vallásos közösség szigorúan meghúzott határain.

Klára minden további története, amely a moşuni-i lelkész sokféle képességéről és adottságairól tudósít, mint például az ártó szándékú erők és a rosszakaratú emberek jelenlétének érzékelése, mind-mind azt a bizonyosságot erősítik, hogy a páter a transzcendens közreműködésével képes gyógyítani. Függetlenül attól, hogy az egyén életének zavartalan működését akár testi, akár szellemi, akár lelki tényezők, esetleg a transzcendentális hatalom vagy a társadalmi világ elemei, vagy ezek összeadódása, illetve kölcsönhatása borították-e fel. „*Egy embernek mind csak megmondta, megmondotta. Este un om cu cigar la piept.* (Van egy ember – a templomban – cigarettával a mellkasánál.) *Şă ieşi afară şi las cigarile afară pentru că aicia nu este...* (Menj ki, és hagyd a cigarettát kinn, mert itt nincs...) *Aztán mentek rosszbul, így rosszbul, hogy a papot...* (megzavarják). *Megmondotta. Ilyen s ilyen, nem mondta meg a nevit, csak megmondta honnan való, s milyen gondja van. Azok a rossz gondval menjenek ki.*” A rossz szándék kinyilvánítása a templomban összegyűlt közösség előtt szintén a pap és a transzcendens közötti szoros kapcsolat láthatóvá tételét, személyes megtapasztalássá formálását szolgálja.

Klára szemében a román pap különleges gyógyító képességének hatékonyságát egyáltalán nem csökkenti fiatal kora, vagyis nem hozza kizárólagos összefüggésbe az életkort, a tudást és a transzcendens szféra működtetését. Igaz ugyan, hogy a papot élettapasztalata és az évek során szerzett bölcsessége nem ruházná fel egyértelműen a kiváltságos helyzettel, mivel rendszerint idős kort megélt pópák töltik be ezt a szerepet.³⁷ Ám az Isten általi kiválasztottság és ennek

³⁷ A román gyógyító papra vonatkozó szakirodalom rendszerint idős, sokat megélt, felkészült egyházi személyként ábrázolja a fehér mágiát alkalmazó ortodox lelkészt. Lásd például Keszeg 2006: 59.

megmutatkozása a nyilvánosság előtt teljes mértékben feljogosítja őt a gyógyításra, arra, hogy a transzcendenssel kialakított szoros, intenzív és megszentelődött kapcsolatot, valamint rejtett tudását a betegségek hiteles és eredményes elűzésére használja fel.³⁸ „*Ifjú, de az Isten őt választotta erre a dologra. Papok is mennek hozzá. Tulceből, Tulcea (megyéből). Vannak melyek mennek hozzá, cu ilyen problémával, problémákkal, mennek. [Ortodoxok, meg katolikusok is?] Kátolikusat nem láttam, minek mondjam. Maicutát (apácát) láttam, maicutát, de ortodoxot, ilyen catolic (katolikus) papot nem. Ej! Patronok (munkaadók, cégtulajdonosok) így, hogy nem menen a dolog jól, patron, doktor, vót, doktorral vótam ott, s akko?*” A moşuni-i pap képéhez továbbá az is hozzátartozik, hogy a birtokában lévő titkos tudását vallási hovatartozás és foglalkoztatási megkülönböztetés nélkül, az ajándékok, vagyis szimbolikus fizetség fejében bárki rendelkezésére bocsátja (Czégényi 1999: 35; Keszeg 2006: 56). Ahogyan maguk a hívek is a felekezeti hovatartozástól függetlenül sajátos szempontok alapján rangsorolják a papok tevékenységének „foganatosságát” (Cserbák 1998: 40).

Klárának azt a hitét, hogy a moşuni-i pap kiválasztott, gyógyító tevékenysége eredményes és saját életére is ez gyakorolt rendkívüli hatást, növeli az az ismeret, hogy a pópa nemzetközi híré. Azaz különböző külföldi országokból érkeznek hozzá betegek a gyógyulás reményében. Mindezek egyúttal fokozzák elköteleződését is a páter mellett. „*[...] messze van (Moşuni), nagyon messze van. De no, melyikek eljönnek Olandábúl (Hollandiából), s Japonéból (Japánból), azoknak nincs messze? (kacag) No, akkor? De, no, ilyen ne! Há!*” A pap keresztyéni szándékai, tanultsága, a gyógyítói szerepkörre való alkalmasságát bizonyító tettei, illetve a transzcendentális erőt befolyásoló imádságának ereje, intellektuális és tanítói tekintélye az, amely megkülönbözteti őt más földi halandóktól, és hírnevet szerez neki más papokkal szemben (Horváth 1994: 27). Sok esetben tehát az eljutás az ortodox paphoz zárandoklatként is felfogható, amely egyaránt jelent anyagi áldozatokat és lélekben bejárt utat is (Komáromi 2009: 93–94).

A moşuni-i román lelkész emellett a világi szférában is hatékonyan hasznosítja adottságait, tanultságát és képességeit: népzenei és vallási énekeket tartalmazó CD-ket és kazettákat készítettett. Ez a fajta önmenedzselés, a közismertség fokozása a modern zenei adathordozók segítségével révén céltudatosságot, tudatos cselekvést és ambíciót feltételez. Klára maga is megvásárolta a pap vallási énekeket tartalmazó CD-jét, amit akkor hallgat, amikor megnyugvást keres, vagy amikor önmaga számára a szenttel való találkozást szeretné ismételtlen megidézni. Hiszen az egyházi tantételek és az imák mellett a szent és a vallásos tárgyú énekek is az isteni szellem megmutatkozásának közvetítői, a transzcendens világ és a földi lét közötti kapcsolat létrehozásának eszközei (Biczó 2009: 281).

38 Ahogyan egy pap tevékenysége gyógyító funkcióval társulhat, ugyanúgy a népi gyógyító is úgymond pappá válhat a gyógyítás aktusának szakralizálódása révén. Egyrészt a gyógyításban használt eszközök (a szentelt víz), a szavak (ima) használata, a gesztusok, mint például a kereszttetés, emelik a szent tartományába tevékenységét. Másrészt maga a gyógyító is hisz gyógyító erejében és egy kozmikus erőterbe képes helyezni önmagát és betegét is (Oláh 1986: 215).

KLÁRA ÉS A KERESZTÉNY ESZME

A hitet intenzíven megélő, római katolikus Klára első alkalommal ötvenkilenc évesen, 2006 tavaszán járt a gyógyító képességéről elhíresült moşuni-i román papnál. Az első látogatást az ezt követő hónapokban számos másik követte. Érdekes módon azonban Klára számára a két, eltérő hagyományokon nyugvó vallásos világfelfogás egyáltalán nem került konfliktusba egymással. Sőt! Klára világképében természetes módon fért meg egymás mellett a mindennapokban a római katolikus rítusokat követő vallásgyakorlás és a gyógyításnak azon formája, amely az ortodox rítusokat követi. A kettő funkcionális egészlet alkot és élethelyzetének függvényében hol az egyik, hol a másik vallási hagyomány aktív.

Az eltérő minőségű vallási funkciók egységbe szerveződése kapcsán kézenfekvő módon vetődik fel a kérdés, hogy ezek vajon miként illeszkednek egymáshoz, különféle értelmezéseket, illetve konfliktusokat hozva létre. Ezen túlmenően kirajzolódik a moldvai csángó kultúra immanens sajátosságaira vonatkozó problémafelvetés is. Az, hogy vajon milyen alapon szerveződik az a Klára által használt kulturális kódrendszer, amely lehetővé teszi a dialogikus viszony kialakítását az ortodox vallási hagyománnyal?

A fenti kérdések a moldvai csángó közösség tagjainak kulturálisan kódolt képességeire irányítják a figyelmet, amelyek lehetővé teszik számukra, hogy alkalmazkodjanak a változó körülményekhez, hogy sikeresen adaptálják a különböző modernizációs stratégiákat.³⁹

³⁹ A moldvai csángók adaptációs képességeinek kifejtését egy másik aspektusból vizsgálva, a modernizáció, a testhez való viszony, valamint a testi és a lelki tisztaság összefüggésében lásd Lajos 2009: 159–171.

SZAKIRODALOM

BADONE, Ellen

1990 Introduction. In: BADONE, Ellen (ed.): *Religious Orthodoxy & Popular Faith in European Society*. Princeton University Press, Oxford, 3–23.

BARTHA Elek

1992 *Vallásökológia. Szakrális ökoszisztémák szerveződése és működése a népi vallásosságban*. Ethnica, Debrecen

BAUSINGER, Hermann

2004 A néprajzi jelenkorkutatás elvei. In: FEJŐS Zoltán – FRAZON Zsófia (szerk.): *Korunk és tárgyaink – elmélet és módszer*. Fordításgyűjtemény. Néprajzi Múzeum, Budapest, 9–17.

BECK, Rainer

1990 Népi vallásosság és társadalomtörténet. Megjegyzések egy kutatási koncepcióhoz kora újkori példán. In: VÁRI András (szerk.): *A német társadalomtörténet új útjai*. Közép- és Kelet-Európai Kutatóközpont, Budapest, 38–57.

BICZÓ Gábor

2009 *Hasonló a hasonlónak. Filozófiai antropológiai vázlat az asszimilációról*. Kalligram, Budapest–Pozsony

BOROSS Balázs

2006 Kutatók, sztereotípiák és referenciarendszerek a moldvai csángó kultúrában. In: BAKÓ Boglárka – PAPP Richárd – SZARKA László (szerk.): *Mindennapi előítéletek. Társadalmi távolságok és etnikai sztereotípiák*. Balassi Kiadó, Budapest, 133–149.

CANDREA, Ion–Aurel

1999 *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*. Polirom, Iași

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*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 29–43.

CSERBÁK András

1998 Népi vallásosság – komplementer vallásosság. In: BARNA Gábor (szerk.): *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei*. Szegedi Néprajzi Tanszék – Magyar Néprajzi Társaság, Szeged–Budapest, 37–46.

FEJŐS Zoltán

1985 *Hiedelemrendszer, szöveg, közösség*. Esettanulmány Karancskeszi példáján I–II., Múzsák Közművelődési Kiadó, Budapest

GAGYI József

1998 *Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön.* KAM, Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

GRAF Orsolya

2001 A hiedelmek szerepe. In: PÓCS Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen.* Budapest, Európai Folklór Intézet–Osiris, 13–80.

GUREVICS, Aron Jakovlevics

1987 *A középkori népi kultúra.* Gondolat Kiadó, Budapest

HELMAN, Cecil G.

2003 *Kultúra, egészség és betegség.* Medicina Könyvkiadó Rt., Budapest

HOPPÁL Mihály

1990 Népi gyógyítás. *Magyar Néprajz* VII. 693–724.

KESZEG Vilmos

2006 *Mezőségi hiedelmek.* II. kiadás, Mentor Kiadó, Marosvásárhely

KINDA István

2006 A pap helye a lokális társadalom életében. In: DIÓSZEGI László (szerk.): *A moldvai csángók.* Teleki László Alapítvány, Budapest, 147–155.

2009 *A társadalmi kontroll és intézményei a Bákó környéki csángó falvakban. Normák, normaszegők és szankciók.* PhD-értekezés, kézirat

KOMÁROMI Tünde

1996 Rontásformák Aranyoszéken. A gyógyító román pap. *Néprajzi Látóhatár* 1–2. 87–98.

2009 *Rontás és társadalom Aranyoszéken.* BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

KOCSIS Mónika

2005 Népi gyógyászat Szitáson. In: KINDA István – POZSONY Ferenc: *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 235–270.

LAJOS Veronika

2009 Testek – tisztaság – modernitás. Kulturális és társadalmi összefüggések Moldvában a „báje” kapcsán. In: JUHÁSZ Katalin (szerk.): *Tiszta sorok. Tanulmányok a tisztaságról és a tisztálkodásról.* L'Harmattan – MTA Néprajzi Kutatóintézete, Budapest, 159–171.

LE GOFF, Jacques

1972 Clerical Culture and the Traditions of Folklore in Merovingian Civilization. In: (edited, translated by the staff of *Annales*): *Social Historians in Contemporary France*. Essays from Annales. Harper Torchbooks, USA, 131–140.

LOSONCZI Ágnes

1984 Az egészség és betegség társadalmi szabályozottsága. Ideálok, minták, ellenminták. In: HOPPÁL MIHÁLY – SZECSKŐ TAMÁS (szerk.): *Életmód: modellek és minták*. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 181–199.

1989 *Ártó-védő társadalom. Ahogy a társadalom betegít és gyógyít*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest

LOVÁSZ Irén

1999 A szakrális kommunikáció elméletéhez. In: BENEDEK Katalin – CSONKA-TAKÁCS Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára*. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest, 419–440.

MARÓT Károly

1933 Vallás és mágia, *Ethnographia* 1–2. 31–44.

OLÁH Andor

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

PAVELESCU, Gheorghe

1998 *Magia la români. Studii și cercetări despre magie, descântece și mană*. Editura Minerva, București

PÁKAY Viktória

2004 A népi gyógyítás vallási vonatkozásai egy kárpátaljai magyar falu, Tiszabökény példáján. In: S. LACKOVITS Emőke – MÉSZÁROS Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében*. 6. II. kötet, 223–233.

PETI Lehel

2003 A fekete mágia szociális egyensúlyellenőrző szerepe a moldvai csángó falvakban. A lopás hiedelmei. In: SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 2*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 159–173.

2007a Offenzív mágikus rítusok a moldvai csángó falvakban. (Konferenciaelőadás) In: S. LACKOVITS Emőke – SZŐCSNÉ GAZDA Enikő (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 7*. Veszprém, 285–309.

2007b Kollektív látomások a moldvai csángó falvakban. *Tabula* 1. 95–111.

RADCLIFFE–BROWN Alfred Reginald

2004 *Struktúra és funkció a primitív társadalomban*. Csokonai Kiadó, Debrecen

SIMON Boglárka

2002 A természetfeletttel való kapcsolatteremtés technikái egy székelyföldi paraszttasszony életében. Esettanulmány. In: SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok*. Fialat kutatók a népi kultúráról 1. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 111–129.

TANKÓ Gyula

2001 *Életvitel a Gyimesekben. Gyimesi szokásvilág II.* Erdélyi Gondolat Könyvkiadó, Székelyudvarhely

TÁNCZOS Vilmos

1996a *Keletnek megnyílt kapuja. Néprajzi esszék.* KOM-PRESS, Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár

1996b A Szent megnyilatkozásai a moldvai és gyimesi népi imádságokban. *Kisebbségkutatás* 4. 370–381.

2000 *Eleven ostya, szép virág. A moldvai csángó népi imák képei.* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

TOMÁN Erzsébet

1994 Vallási élet Lujzikalagorban, In: LUKÁCS János (szerk.): *Változások diákszemmel.* Kolozsvár, 43–49.

TROC, Gabriel

1998–1999 Exorcism și vindecare în Biserica Ortodoxă. *Caietele Tranziției* 2–3. 130–135.