

## Gagy József „Az egy szent testület...” A kalugerekhez (ortodox szerzetesekhez) járás, a „próba kultúrájára”-nak társadalmi szerepéről

Az ortodox, román papok, kalugerek (szerzetesek) magyar (katolikus, protestáns) közösségek tagjai számára végzett vallásos, mágikus gyakorlata ma már jól ismert toposza a magyar vallásetnológiának. A XX. század folyamán az általam tanulmányozott településen a gyakorlat iránti igény konstansnak mondható: a különbség csak az, hogy 1940-ig a kalugerek keresték fel a helyieket rendszeres vándorútjuk során, majd a bécsi döntés határmegvonása, és ezzel nem összefüggően, de ezt követően a kommunizmus vallásüldözése kialakított egy másik, ma is élő formát: a helyiek keresik fel kolostoraikban a kalugereket.

Dolgozatomban a gyakorlat leírása után arról beszélek, hogy milyen társadalmi szerepet játszik a kalugerek tevékenysége. Michel Foucault gondolataiból kiindulva arra keresek választ, hogy mennyire ismeri el, gyakorolja a közösség az igazság keresésének két alapvető kulturális mechanizmusát, a próbát és a nyomozást. Milyen esetekben és milyen okokból nem fogadja el az elit intézményei által végzett nyomozással megkonstruált igazságot, és milyen esetekben és miért részesíti előnyben a vallásos-mágikus specialisták gyakorlata nyomán megnyilvánuló, a „szent testület” által közvetített „örök” isteni igazságot.

Gagy József a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem Humántudományi Tanszékének tanára, email címe: gagyijozsef@yahoo.com

Az ortodox, román papok, *kalugerek* (szerzetesek) erdélyi magyar (katolikus, protestáns) közösségek tagjai számára végzett vallásos, mágikus gyakorlata ma már jól ismert toposza a magyar vallásetnológiának. A 20. század folyamán az általam tanulmányozott székelyföldi településen a gyakorlat iránti igény konstansnak mondható. A különbség annyi, és ez a gyakorlat intenzitását mutatja, hogy 1940-ig a kalugerek (is) keresték fel a helyieket rendszeres vándorútjuk során, majd a bécsi döntés határmegvonása és – ezzel nem összefüggően, de ezt követően – a kommunizmus vallásüldözése kialakított egy másik, ma is élő formát: ma már nem járnak a kalugerek a székelyföldi magyar falvakban, hanem a helyiek keresik fel azokat kolostoraikban.

Tanulmányomban, mely két hipotézis megfogalmazásához vezet el, a terepen megfigyelt gyakorlat leírása után arról beszélek, hogy milyen társadalmi szerepet játszik a kalugerek tevékenysége. Michel Foucault gondolataiból kiindulva arra keresek választ, hogy mennyire ismeri el, gyakorolja a közösség az igazság keresésének számára ma is alapvető kulturális mechanizmusát, a próbát. Milyen esetekben és milyen okokból nem fogadja el az elit intézményei által végzett nyomozással megkonstruált igazságot, illetve milyen esetekben és miért részesíti előnyben a vallásos-mágikus specialisták gyakorlata nyomán megnyilvánuló, azelőtt számukra rejtett, de létező, a „szent testület” által közvetíthető „örök” isteni igazságot.

## EGY VALLÁSETNOLÓGIAI TOPOSZRÓL

Az ortodox, román papok, *kalugerek* magyar (katolikus, protestáns) közösségek tagjai számára végzett vallásos, mágikus gyakorlata ma már több kutató munkássága nyomán kialakított, ismert toposza a magyar vallásetnológiának – mely toposz kialakítása leginkább az erdélyi kutatók munkásságának köszönhető.<sup>1</sup>

Bár a szakirodalomban igen elvétve akad erre utaló nyom, elmondható, hogy már 1989 előtt folyamatosan figyeltek erre a jelenségre azok, akik a népi közösségekben terepmunkát végeztek. A terepmunkás hiedelemkutatók számára nem volt kérdéses a jelenség elterjedtsége, fontossága, és mély történelmi beágyazottsága. Ami kijelenthető: a terepen tapasztaltak 1989 előtt nem voltak illeszthetők a hiedelemkutatásban (és a néprajzi kutatást általában meghatározó ideológiai felfogásban) uralkodó paradigmához.

Keszeg Vilmos 1999-ben kiadott, 2005-ben második kiadást megért könyvében az el(nem) végzett munka ismeretében ennyit ír erről: „A gyűjtés hiányosságának, elfogultságának tulajdoníthatóan a román pap alakja szinte teljesen ismeretlen a néprajzi leírásokban.” (1999: 56) Értelmezhetem úgy is ezt a megállapítást, hogy az interetnikusságnak ez a formája akkoriban nem volt divatos. De értelmezhetem úgy is – és én inkább erre helyezném a hangsúlyt –, hogy az etnikai, kulturális és vallási határok ilyen nyilvánvaló „megsértésének”, az ezeken való átjárás ilyen drasztikus formájának nem volt helye az etnocentrikus tudományfelfogásban.

Ezzel magyarázom azt például, hogy a román paphoz-kalugerhez való járás egyik (ma már közismerten) „klasszikus terepén”, a Gyimesekben gyűjtő Salamon Anikó és az ő gyűjteményét sajtó alá rendező Mohay Tamás sem tartotta fontosnak figyelni erre a toposzra (1987). S hogy a magam példájánál maradjak: 1989 után minden olyan helyséből, ahol gyűjtőmunkát végeztem, jelentős mennyiségű anyag került lejegyzésre. Viszont az a szakdolgozat, amelyet 1978-ban védtem a Babeş–Bolyai Tudományegyetem magyar nyelv és irodalom szakán, és amelynek Mitruy Miklós volt a szakirányítója, de valójában Dömötör Tekla és Salamon Anikó voltak azok, akikkel szakkérdésekben konzultálhattam, csak elvétve tartalmaz a román papra/kalugerekre vonatkozó adatokat.<sup>2</sup>

1. Lásd Komáromi Tünde összefoglalóját (2005). Többen vannak, akik az erdélyi (gyimesi és moldvai csángó) magyar hiedelemvilág e valóban megdöbbentő és első pillantásra igen egzotikus jelenségét tanulmányozták 1989 után. Mindenképpen megemlítendőek Keszeg Vilmos, Komáromi Tünde, Czégényi Dóra és Balázs Lajos írásai (lásd a bibliográfiát). Pócs Éva idevágó úttörő jellegű kutatásáról külön szólok majd.

2. A szakdolgozat címe: *Firtosálji mondák*. Az ebben közölt szövegkorpusz, 142 történelmi és hiedelemmonda Etéd, Énlaka, Firtosváralja falvakban (volt Udvarhely megye) végzett gyűjtés eredménye.

A Boszorkány, rontás, váltott gyerek típushoz sorolt, a gyűjteményben, a 77. szövegben például a következő olvasható: „Hát a tehennek a dóga úgy volt, hogy nem adott tejet egyik sem, rúgott agyon. Aszmongyák, menjek el a kaluber-papokhoz, met azok helyrehozzák, meghozzák a tejet, megmondják, hogy hogy van, mi van. Ha odamenyek, biztos, hogy a tehennek a teje meg lesz jőve, me elvötték a tehennek a tejit. Hát ezt én babonának hittem, úgy hogy ha nem győződtem vóna móg, én már azelőtt tuttam, hogy el lőhöt venni.” (Márton Lajos 78 éves, Firtosváralja, 1978. február 13.) A jegyzetekben ezt a mondatot kommentálva a következőt írtam: „A tej visszahozását különböző tudós emberek végzik, általános, hogy a kalugerpapokhoz fordulnak.”

Ma igen jellemzőnek tartom az akkori viselkedésemet: az adatközlő elmondta az első esetét, amely meggyőzte arról, hogy el lehet venni a tejet, és amelyik a korondi – magyar – tudóshoz kötődött, de elhallgatta azt, amit a történet elején elkezdett: hogyan járt, amikor – másodszor vagy sokadszor – a kalugerekhez ment. Erre a második esetre pedig én nem figyeltem, nem kérdeztem rá, ezt nem meséltettem el.

A 101. monda egyik szereplője egy – valószínűsíthetően román – barátpap. A megrontott elmeséli, hogy Korondon egy lány megcsináltatta: zsebkendőt kért tőle, megmérte az ingnyakát, hogy inget csináltasson neki. A végered-

A magyar hiedelemmonda-katalógus számon tartja ugyan a tudós papot, de csak töredékes adatokra hivatkozik. Keszeg Vilmos könyvének 2005-ben megjelent második kiadásában is csak Bosnyák Sándor gyimesi, bukovinai magyar adatait, Albert Ernő gyimesi gyűjtéséből származó hiedelemmondáit említi. Megismétli azonban az első kiadás megállapítását: a toposz „nagyobb figyelmet érdemel, hiszen a romániai magyar népi kultúra egyik, a román kultúra részéről érkező hatásnak tulajdonítható legjellemzőbb sajátossága...”

Czégényi Dóra olyan környezetben végzett kutatásokat, amelyben a magyarok történelmileg mérhető ideje kisebbségben, esetleg szórványban vannak, tehát nemcsak érintkezés, kulturális csere, hanem az asszimiláció, a román kulturális környezetbe való beépülés számos jelensége tapasztalható. A magyarok, akár csak román szomszédaik, munkatársaik, esetleg rokonaik, szükség esetén igénybe veszik a román pap szolgáltatásait. A román pap elsősorban Isten szolgája, ez minden kérelmező számára evidens. Ugyanakkor éppen e szerepe miatt alkalmas arra, hogy közvetítsen az emberek és a természetfeletti erők között, kommunikáljon a szellemek világával (2001:159). A szolgáltatást kérők tudatában vannak az ambivalenciából származó veszélynek, de mégis elmennek hozzájuk, mert az igazságot – a sorsot, az isteni, emberek számára rejtett, csak közvetítés nyomán feltárulkozó szándékot – csak így lehet megismerni: „Ez valami tiltott dolog. Én legalábbis jártam, de meg vagyok győződve, hogy Isten ellen való cselekedet volt. És mégis, az emberek mennek. Igen. Nem ismerik az igazságot. (Czégényi 2001:159)

Czégényi a kalugerek, a román szerzetesek szerepével nem foglalkozik, hiszen az általa vizsgált társadalmi környezetet a helyben lakó papok dominálják. A kalugerek messzebből érkeznek, tevékenységük az elképzelések szerint azért hatásos, eredményes, mert önmegtartóztató, remeteszerű – azaz: kevésbé mindennapi, emberi – életet élnek, ezért őket szenteknek tartják (2001:155).

Pócs Éva és tanítványai a kilencvenes évek végén, Csíkkarcfalván és Csíkjénőfalván végzett kutatásukkal tárták fel az idekapcsolható jelenségeket (Pócs 2001). Pócs Éva összegző megállapítása szerint az általuk elemzett csíkkarcfalvi és csíkjénőfalvi boszorkányság „lényege a szentséggel megerősített, divinációval összefonódó, vallásos mágia.” Legjelentősebb vonásának az tartható, hogy a szent személy divinációs, valamint áldás- és átokosztó rítusai bekapcsolódnak a falusiak által ismert és gyakorolt rontási rendszerbe. A kaluger tehát a sors kezelője, aki egyszerre tartja a kezében a jó és a rossz alternatíváit. „Személyében archaikus ambivalencia nyilvánul meg, ő az egyidejűleg áldó és átkozó pap, aki a boszorkányság személyes belső viszonyait kívülről, felülről egyensúlyozza, divinációs gyakorlatával ő a falusiak világrendjének egyik

---

mény: „Hát aztán az ing nem lett megcsinálva, hanem aztán nem tudtam megmaradni, állandóan minden szombatmonni kellett, hát aztán még szeredán is mönni kellett. Hát én nem akarok oda mönni, s mégis muszáj volt mennyek. Hát mondom, nem mejek, s mégiscsak muszáj volt menni. Szán egyszer jövök a mezőről, s akkor is készültem, hogy mönyök, hamar öltöztem s borotválkoztam meg, s ötözök fő másképpen s menyek. S az út felől, mert akkor ott laktunk a közbelsőbe, oda bé volt menve egy fiatalember, egy fiatal pap. Az ingem várt. Hát az honnét tutta, hogy ki vagyok. Mondja meg, tanító úr! Nem tuttam, én is elgondótam, meglepődtem. Szüleim aszmogyák, egy fiatalember vár s menyek bé belől. Bémenyek, s kérdi, hogy hínak, s mondom, megmondom, s mindönt, avval kérdezősködött, s emondom. Aszongya hogy:

– Magának az ingit megmérték, igaz-e?

S mondom, az.

– S egy zsebkendőjét elvötték, igaz-e.

S igaz.

Aztán enni kért, de többet nem kellett én menjek! Pap volt, barátpap.” (Márton Lajos 78 éves, Firtosvára, 1978. február 13.)

fenntartója, elsősorban az etikai normák vonatkozásában. A papi átok rituális, istenítélet jellegű formái legitimálják az egyéni átkozódást és az egész erre épülő rendszert. E rituális átok fontos tényezője, hogy csak a bűnösre szállhat, ártatlanra nem: mint általában az istenítélet, csak a bűnösnek „fáj.” (Pócs 2001:451)

Komáromi Tünde dolgozatában több olyan megállapítás is található, amely kiindulópontul szolgál számomra, amelyekkel egyet tudok érteni, és amelyeket a vizsgált település vizsgált jelenségeire is érvényesnek tartok. A rontást az általa Hagymásnak nevezett településen akkor választják, ha nem látnak lehetőséget törvényes megoldásra, már csak azért sem, mert nem áll rendelkezésre a törvényszék számára elfogadható bizonyíték az ügyben: csak a gyanú és a vádaskodás létezik, mivel nem került sor a felek között nyílt, tanúkkal bizonyítható agresszióra (2005:77).

A létező, mindenki által ismert ideológia premisszái szerint a következők:

1. A bűnös emberen nem lehet segíteni, a bűnhődés elkerülhetetlen. A román pap mágiája, az így a rendszerbe bekerülő átok, a *csináltatás* egyszerre jelez figyelemfelhívó, sürgető, iránymutató szándékot (kire szálljon az átok, kit fogjon meg a csináltmány) és a büntetés-végrehajtó legfőbb transzcendens hatalomnak való alárendelődést (legyen meg az Isten akarata).
2. A bűnös ember együtt él büntelen társaival, és valójában csak akkor különül/különítik el tőlük, amikor utoléri az elkerülhetetlen büntetés. A közösségtől való elszigetelés, morális kizárás akciója csak ekkor indul be, és a beindulás elsődleges feltétele, hogy az ítélet már látható-tapasztalható (és ekképpen a bűnösség bizonyított) legyen.

## KALUGEREK MÁRÉFALVÁN – MÁRÉFALVIAK A KALUGEREKNÉL

*Igen, kalugerekhez lehet menni, mert a kalugerek azok papok.  
Azok papok, s akkor imádkoznak. El lehet imádkoztatni!  
Csak azt lehet elimádkozni, aki a bűnös. Kalugerek, azok szentek voltak!  
Az megvolt, itt a kalugereknél, ők igazságosan imádkoztak.  
Az egy szent testület, a kalugerek. Az egy szent testület.  
Úgyhogy oda lehet menni.  
(Ilonka Ferenc, 1908–2000, Máréfalva)*

A Székelyföld szívében, a Székelyudvarhely melletti, katolikus, de református, unitárius falvakkal is határos Máréfalván ma is csak elvétve járnak román (ortodox) papokhoz. Az istenítélet előidézésének vallásos-morális rendszerébe ebben a faluban – bizonyíthatóan a közelmúltban, a 20. század során – a román, ortodox szerzetesek épültek be.

A fenti, mottóként idézett megállapítások arról az időszakról adnak hírt, amikor már elindultak, jártak a máréfalviak a kalugerekhez. Ezt előzte meg az az időszak, amikor kalugerek jelentek meg Máréfalván – és más székelyföldi, tehát az ortodox kolostoroktól, a román vidékektől távol eső, színmagyar falvakban –, ahol mágikus szolgáltatásokat végeztek, és élelmet gyűjtöttek/koldultak. Az alábbiakban összefoglalom azokat az információkat, amelyeket a több évig tartó, időszakos gyűjtőmunka idején a kalugerek máréfalvi tevékenységéről, máréfalvi hatásáról hallhattam.

Úgy látom, hogy két történelmi pillanat hatott szabályozó, meghatározó módon a tanulmányozott környezetben a kalugerek megjelenésére, a hozzájuk való járás szokásának kialakulására: 1918 és 1940.

1. 1918 után a Székelyföld Románia része lett, a moldvai kolostorok szerzetesei pedig kiterjesztették élelemgyűjtési/koldulási tevékenységüket a székelyföldi falvakra is. A kialakuló hálózat helyi elemeit a román származású, de elmagyarosodott helyi lakosok jelentették. Máréfalván arra emlékeznek, hogy a népes Ilonka családhoz tartozók támogatták a megjelenő kalugereket: szállást adtak nekik, a faluban érdeklődtek, hogy ki szeretné igénybe venni a szolgáltatásaikat, közvetítették a kalugerek és a falubeliek között, elkísérték más, környező falvakba őket.<sup>3</sup>

Többen mesélték, hogy kisgyerekek korukban meghatározó élményt jelentett számukra a szakállas/torzonborz, magyarul nem tudó, „ördögös” tudással bíró szerzetesekkel való utcai találkozás, vagy az, hogy ezek a házuknál is megjelentek. A gyerekek félték tőlük, hiszen nagy zsákkal jártak, amibe élelmet gyűjtögettek. A szülők velük ijesztgették a rossz magaviseletű gyerekeket: hiszen beleillettek a faluban megjelenő, zsákot cipelő és a kisgyerekeket zsájkjukba téve elhurcoló rosszféle idegenek (például vándorcigányok, vándorárusok) sztereotípiájába. A felnőttek egy része is távol tartotta őket magától és családjától – nem hittek mágikus tevékenységük hatásában, tolvajnak vagy – egy másik elterjedt véleményhez igazodva – a „megszálló”, hatalmukat megerősíteni akaró román hatóságok álrúhás, a családba is behatoló kémeinek tartották őket.

Mindezek miatt érthető, hogy a két világháború közötti időszakban körvonalazódott a kalugerek szerepe, de nem mondható, hogy kialakult ennek egy általános elfogadottsága. Nem lehetett a kívánt módon szabályozni helyi megjelenésüket, a kívánt módon távol tartani őket, ugyanakkor a román állam helyi hatóságainak támogatását élvezték. A helyi közösség rájuk vonatkozó attitűdje erősen megoszlott: „voltak, akik kacagták, voltak, akik félistennek tekintették” őket. A megismerés után be kellett következnie a kulturális átalakítás – az eltávolítás és a helyi kultúrába való beillesztés – korszakának. Csak ennek megtörténte után mondhatjuk, hogy stabilizálódott, generációkon át öröklődővé, általánosan ismertté és elfogadottá vált mágikus közvetítő és ezzel együtt társadalmi szerepük.

2. 1940 újabb hatalomváltást, határmódosítást hozott, minek következtében a moldvai szerzetesek eltűntek a székelyföldi falvakból. 1944 után újra megjelentek, de csak átmenetileg, ugyanis az 1948-ban hatalomra kerülő kommunista román hatóságok korlátozták az ortodox szerzetesség működését, betiltották az országjáró koldulást. Ezek az átalakulások lassan a ma tapaszt-

3. Kovács András (Máréfalva, 1919–2001) elbeszélése szerint: „Ezek a kalugerek Moldovából jöttek, Bákóból. Ott van egy nagy kolostor, onnan jöttek. Ezek ortodox vallású szerzetesek, úgy mondták nekik, kaluger, de magyar nyelvre fordítva szerzetes. Hát jártak ide, én is emlékszem era.

(A faluban hogyan fogadták őket?)

Voltak, akik kacagták, voltak, akik félistennek tekintették. Ezek az Ilonkák...

(Várták, fogadták?)

Be volt jelentve, hogy jön. Avval volt mindig vele egy tolmács, de ezek román ajkúak voltak, magyarul nem tudtak...

(Mit csináltak?)

Beszéltek, s legtöbbször koldultak. Kéregtek. Ki mivel hozza tudott járulni, terménnyel, pénzzel, evvel, avval, szívesen elfogadták, egy nagy könyvük volt, abba írták bele, hogy ki mit adott, s hogy imádkoznak érte. Tehát szolgálatot végeznek érte lelki vonalon.

(Ha valakinek családi problémája volt, megkereste őket?)

Igen. Jelentkeztek. Vagy valakitől megtudta, s akkor elment, vagy valakivel értesítette, hogy jöjjön hozzá.”

talható, leírható rendszer kialakulásához vezettek. A kételkedés közvetlen tapasztalatból adódó kiváltó okai, többek között az idegen mint hús-vér, a kapu előtt álló fenyegetés érzékelése megszűnt. A transzcendenst ambivalens módon megidézni képes – és ezért a közvetlen környezetben megjelenésükkel ismeretlen veszélyeket megidéző – fenyegető kalugerek képe átalakult. Ezután csak azok vették igénybe szolgálataikat, akik felkerekedtek, és elutaztak hozzájuk a kolostorokba. Ezek pedig sorozatosan szállították a pozitív híreket „tudásukról” és „hatékonyságukról”.

A mágikus aktorokkal való találkozás nyújtotta otthoni tapasztalat hiánya nem jelentette azt, hogy a velük kapcsolatos tudás is eltűnt volna, sőt a helyi társadalmi szükségletekhez igazodva újra és újra aktivizálódott. Egy olyan, általam gyűjtött memoratot mutatok be ennek illusztrálására, amelyben a negyvenes években történtek összemosódnak a kilencvenes években erre való reflexióval.

Még az éjjel éppen azt álmodtam, hogy volt egy legény, aki udvarolt nekem leánykoromban. De nagyon ragaszkodott hozzám, én pedig ki nem állhattam.

S egy alkalommal, a háború alatt, csűrökben táncoltunk, hát azt mondja nekem, negyvenkettőben, negyvenháromban, háborús hangulat volt, azt mondja: figyelj ide! Én elmegyek most katonának, de ha hazajövök élve, s ezt az éjjel megálmodtam, hazajött volt álomban, ha hazajövök élve, s nem leszel a feleségem, tudd meg, hogy tudom, hol laknak a kalugerek, s elmegyek, s úgy megcsináltatlak, hogy csúszó-mászó békává változol.

S az éjjel azt én megálmodtam, hogy Mihálykó Jóska hazajött, s azt mondta: na látod, nem jöttél hozzám! De nagyon erőszakos volt, s azt mondta, megcsináltat, ha nem megyek hozzá.

Én nem hiszek abba sem, hogy a kalugerek. Hát a Jóisten tűr, nagyon türelmes a Jóisten, hitünk szerint, s rögtön nem bünteti meg az embert, de időre aztán mégis az igazságos átok megkeresi a maga helyét. (Pál Lajosné Péter Regina, sz. 1920, Máréfalva)

Az egyedi élet egy mozzanata, az udvarlás, a kalugerek által közvetített bosszúval, a csináltatással való fenyegetés általános vallásos keretek közé illeszkedik. A történet arról szól, hogy a halott legény újra megkeresi a régi szeretőjét annak álmában, és az erre való emlékezésben felidéződik az egykori átok, az, hogy megmondta: a kalugerekkel úgy megcsináltatja, hogy „csúszó-mászó békává” (véltetően: egész életében mozgáskorlátozott, csúszó-mászó, nem teljes értékű emberré) változik.

A történet felidézése lehetőséget teremt az állásfoglalásra – egyrészt ki kell mondani, hogy aki beszél, az felvilágosult, nem babonás, nem jár kalugerekhez; másrészt el kell mondani, hogy ennek ellenére, mégis létezik egy olyan istenkép, olyan általános vallásos keret, amelyben a kalugereknek helye van. A bűnös ember haladékot kap, de nem megbocsátást: az igazság kiderülése, az istenítélet csak halasztható, de nem hárrítható el. Másképpen fogalmazva: ha később is, ha az istenítéletet kérő várakozásának nem megfelelően is, a bűn elnyeri méltó büntetését. Kalugerekkel vagy nélkülük, a bűn és büntetés mágikus-erkölcsi szabályozórendszere működik Máréfalván.

Az azonban egyértelmű, hogy 1918 után, egy hosszú 20. századi átalakuló folyamatban, a kalugerek a helyi közösség konfliktusainak megoldását segítő, egyértelműen pozitív szerepet játszó alternatív igazságszolgáltatási rendszer központi szereplői lettek.

Miért?

## PRÓBA ÉS NYOMOZÁS

*A nyugati civilizáció azért dolgozta ki a nyomozás komplex technikáit, hogy pontosan lehessen tudni, ki mit, milyen körülmények között és milyen időpillanatban cselekedett, s később ezek a készen álló technikák kerültek felhasználásra a tudományok és a filozófiai reflexió rendjében.*  
(Foucault 1998:9)

A kultúra Clifford Geertz által definiált, igen általános meghatározásából indulok ki. Eszerint a kultúra nem más, mint „a szimbólumokban megtestesülő jelentések történetileg közvetített mintái, vagyis: szimbolikus formákban kifejezett örökölt koncepciók azon rendszere, melynek segítségével az emberek kommunikálnak egymással, állandósítják és fejlesztik az étellel kapcsolatos tudásukat és attitűdjeiket.” (1994:65) Ezeknek egyszerre van magyarázó és integráló szerepük – Geertz értelmezése szerint egyszerre „valaminek” és „valami számára” való modellek (*model of and model for*). Az emberi közösségek egységét – a politikai-jogi szerkezetekkel együtt, az archaikusabb közösségekben, a premodern világban pedig azok gyengeségéből kifolyólag – elsősorban a szimbolikus formákban kifejezett, örökölt koncepciók, a morális értékek és morális közösségépítő technikák (és ilyen értelemben a kultúra) teremtik meg és tartják fenn.

A fejlett, modern világok/jelenségek vizsgálatában szocializálódott kutatók általában megdöbbennek, amikor mindaddig ismertként kezelt eseményekben, helyszíneken és pillanatokban archaikus, „meghaladott” formákkal, technikákkal találkoznak. Zavaró számukra, ha a vizsgált jelenségek nem erősítik az elfogadott paradigmát.

A modern, demokratikus államokra a hatalommegosztás intézményesíthetősége, és így az igazságszolgáltatás erős intézményesültsége jellemző, amelyet a dezintegrálódó hagyományos közösségek fölé épülő állami-közösségi integráció érdekében kell kialakítani, fenntartani. Ez azonban történelmi termék, és a különböző államok-nemzetek történelmére figyelve változatainak sokaságával találkozhatunk. Az általános modellt Michel Foucault tanulmányára (1998) támaszkodva vázolom fel. A részletesebb ismertetést véleményem szerint az indokolja, hogy Kelet-Európában ki nem teljesedő folyamatokban, alkalmanként formális elvek és szerkezetek átvételével valósul meg a két kultúra különválása. A különbségek éppen csak felvillannak ebben a bemutatóban. Az elmélyedt intézménytörténeti, társadalomtörténeti elemzés azonban olyan információkat és képességeket követel, mellyel nem rendelkezem.

Foucault archaikus igazságszolgáltatási formaként írja le a *próbát*. A próba során két ellenfél áll egymással szemben, és ismert szabályok szerint elkezdődik a kihívás, majd megméretkezés, amelynek eredménye maga a nyilvánossá váló döntés: aki győz a próba során, azt pártolták az istenek, tehát annak van igaza. A felek tehát nem egy harmadik személyre vagy az e mögött álló intézményre bízzák az igazság kiderítését – a döntés felelősségét egy összecsapásra hárítják át.

A próba alternatívája, a *nyomozás* már az ókori görög társadalomban megjelenik: a tanú nem egyik vagy másik fél híve vagy segítője, hanem ahhoz járul hozzá, hogy az eseményeket rekonst-

ruálni lehessen. A tanú meghallgatásával megteremtődik a feltétele annak, hogy létrejöjjön „a hatalom nélküli igazság”, amelyet szembe lehet állítani „az igazság nélküli hatalommal”. Bár nem terjedt el, de már ekkor kidolgozták a bizonyítás és az igazolás racionálisnak nevezhető formáit, melyek megszabták, hogyan, milyen feltételek mellett, miféle megfigyelési módszerekkel és milyen szabályok alkalmazásával juthatunk igaz belátásokhoz. Kifejlesztették a rábeszélés művészetét, amellyel meg lehet győzni az embereket egyes állítások igazságáról. Létrejött egy újfajta, addig nem létező megismeréstípus: a tanúskodás, emlékezés és nyomozás révén (vagyis egy bonyolult, írásbeliség nélkül nem létező, értelmiségiek által működtetett rendszerben) konstruálódó megismerés.

Az ókor és középkor határán kialakuló germán joggyakorlat számára nem létezett közösségi akció: nem emeltek vádat egyes személyek ellen a társadalom, a csoport vagy a hatalom képviselőjében. Kellott legyen valaki, aki sértettként (vagy a sértett képviselőjeként) fellépett, és megnevezte ellenfelét. Az igazság kiderítésére szolgáló eljárás: két egyén összecsapása volt. A ritualizált formák meghatározása és ezek betartásának megkövetelése képezte a törvényi szabályozás tárgyát. Mindig lehetőséget adtak a békés megegyezésre: döntőbíró segítségével határozták meg azt az összeget, amely kiváltotta (fizetség ellenében beszüntette) a további ellenségeskedést. Ez olyan jogi procedúra, amelyben az egyik ellenfél megvásárolta magának a jogot, hogy békében élhessen, és megmeneküljön a bosszútól.

A germán joggyakorlatból átszármazó formát felkaroló feudális joggyakorlatban az egyének közötti ügyeket a *próba* rendszere szabályozta. Ebben a rendszerben nem az igazság, hanem az erő, a beszélő személyiségek súlya és fontossága vált közismertté és elfogadottá. A társadalmi jellegű próbatételek az egyén társadalmi fontosságát mérték le, azt, hogy hány rokona volt, aki kiállt mellette. Ez mutatta a szolidaritást, melyre az egyén számot tarthatott, a fontosságot, melyet az a szűk közösség tulajdonított neki, amelyik minden harc és konfliktus alkalmával kiállt mellette. A verbális jellegű próbatételek formulák helyes elmondását, eskütételt jelentettek, amelyet habozás nélkül meg kellett tennie a vádlottnak.

Ebben a joggyakorlatban hivatalos helye volt az istenítéletnek mint próbatételnek – olyan játszma döntött a felmerült kérdésben, amelynek során a vádlottnak saját teste ellen kellett hadat viselnie (például tűzpróba, vízpróba). A próba vagy győzelemmel, vagy bukással ért véget – az igazság nem vált külön a hamisságtól, egyedül a győzelmen vagy vereségen múltott minden. A hatóság (bíró) csupán az eljárás szabályszerűsége felett őrködött. Az uralkodót nem arra kérték fel, hogy igazságot tegyen, hanem arra, hogy politikai, mágikus és vallási funkcióit gyakorolva megállapítsa az eljárás szabályosságát. A próbatétel mint igazságszolgáltatási aktus bizonyos értelemben a háború ritualizálását és szimbolikus áthelyezését hajtotta végre. Néhány más tételről kölcsönvett, teatrális művelet segítségével az erősebb olyasvalakinek minősülhetett, aki jogosan áll elő követeléseivel.

A *nyomozás* tevékenységére épülő „nyomozás kultúrája” Foucault szerint a 12–13. században bukkant fel újra. Egy meghatározott tudásmód és a tudás újfajta feltételrendszere alakult ki ebben a korszakban, s ez a folyamat alapvető jelentőségű lett az egész nyugati civilizáció számára. Egy több évszázados folyamatban a vagyon, fegyveres erő és a bírói hatalom is néhányak kezébe összpontosult: létrejönnek a minden addiginál erősebb, egymással vetélkedő európai hatalmi központok, a monarchiák. Ettől kezdve az egyének nem tudták csak egymás között megoldani vitáikat, hiszen létezett egy hozzájuk képest külső, erős hatalom, amely egyszerre nyilvánult meg politikai és bírói mivoltában. Megjelent egy új szerep, egy új személy, aki a földesúr, az



uralkodó képviselője volt: az ügyész. Amennyiben a törvénysértés legfőbb áldozata a király, és a panasztevés joga az ügyészé volt, a bűnösség eldöntésének kérdésében újfajta mechanizmust kellett alkalmazni, amely eltért a próba és az ellenfelek összecsapásának hagyományáról. Két lehetséges modell közt lehetett választani. Az egyik modell a tettenérése volt – ha valakit tetten értek, nem volt kétség, a közösség fellépett a bűnös ellen.

Létezett azonban egy másik modell is, amelyet a Karoling-birodalomban, és nemcsak ott, a katolikus egyházon belül alkalmaztak: a nyomozás (*inquisitio*). A Karolingok korában – amikor az uralkodó képviselőinek valamilyen jogi, hatalmi, adóügyi, erkölcsi, földjáradékkal vagy tulajdonlással kapcsolatos problémát kellett kezelni – egy minden ízében ritualizált és szabályozott eljáráshoz, a nyomozás intézményéhez folyamodtak. Az uralkodó képviselője olyan személyeket idézett maga elé, akikről feltételezhető volt az erkölcsök, a jog és a tulajdonosi minőségek ismerete. Miután összehívta őket, meg kellett esküdniük, hogy az igazat mondják, azt, amit ismernek, látnak vagy tudnak. Ezek után magukra hagyta őket, hogy tanácskozzanak. A tanácskozás végeztével megoldást kellett adniuk a problémára.

Az elkövetett károkozás nemcsak a sértettet, hanem az alattvalóit kormányzó uralkodó személyét (az általa képviselt rendet) is sértette. Létrejött tehát a törvénysértés fogalma, amely felváltotta a károkozás ősi fogalmát: a sérelem előidézője nem csupán egy másik egyén, hanem az Állam és az állami törvények ellen intézett támadást. A kora középkor idején az államhatalom rátette a kezét a bíraskodás és a peres ügyek egyének közötti intézésének eljárásaira. A törvénysértő egyszerre sértette meg ellenfelét, valamint az Államot, ezért kettős fizetéssel tartozott: nemcsak ellenfelét, de az államot is kártalanítania kellett.

A bírságolás mellett megjelent a monarchiák vagyonfelhalmozásának legeredményesebb formája: a vagyonekobbzás. A nyomozás legfontosabb ismertetőjelei ebben a rendszerben a következők:

1. A főszereplő a politikai hatalom.
2. A hatalom gyakorlása elsősorban kérdések föltevésében, kikérdezésben áll. A hatalom nem ismerte az igazságot, viszont törekszik annak megismerésére.
3. Az igazság megállapításának érdekében a hatalom olyan személyekhez fordul, akikről – társadalmi helyzetüknek, koruknak, vagyonuknak, előkelőségüknek vagy más efféléknek köszönhetően – feltételezhető, hogy képesek erre a tudásra.
4. A király nem erőszak alkalmazásával kényszeríti igazmondásra az összegyűlteket, hanem arra kéri fel őket, hogy szabadon gyűljenek össze, és mondjanak kollektív véleményt, azaz együttesen határozzák meg, mi legyen a véleményezett igazság.

Az egyház azonban már ezt megelőzően alkalmazta a nyomozás technikáit. Ismert volt a *visitatio* intézménye – a kötelezően előírt látogatás, amelynek során a püspök bejárta egyházmegyéjét –, továbbá az *inquisitio generalis* – az általános nyomozás vagy kikérdezés, amelynek során a püspök egy helységbe való megérkezése után kifaggatta a legelőkelőbbeket, a legbölcsebbeket, a legerényesebbeket (vagyis azokat, akiknek a legtöbbet kellett tudniuk) arról, hogy távollétében milyen vétek, bűneset történt –, valamint az *inquisitio specialis* – amely akkor lépett érvénybe, ha a válasz igenlő volt; ekkor a püspök áttért a speciális nyomozásra, vagyis annak a kiderítésére, hogy ki mit cselekedett, ki a tettes, és valójában milyen természetű az általa elkövetett cselekmény. Az egyházi nyomozásnak ez a spirituális, vallási formája a középkor folyamán

mindvégig érvényben maradt, és mivel szükség volt az egyház vagyoni helyzetének rendezésére is, közben adminisztratív és gazdasági funkciókra tett szert.

Később a nyomozás egyházi modelljét, amely egyaránt tekintettel volt mind a javakra és vagyonra, mind pedig a szívre, cselekedetekre és a szándékokra, beemelték a bírósági eljárások menetébe. Összefoglalva a fentieket: elmondható, hogy a nyomozás segítségével egy múltbeli cselekedet olyan módon kínálhatta fel magát a tekintetnek és a tudásnak, mintha mindig jelen idejű lett volna. A nyomozás eljárása képes volt újra aktualizálni, jelenlevővé, érzékivé, közvetlenné és igazgá tenni a korábban történeteket és beilleszteni ezeket az igazságszolgáltatás rendjébe. Egy nagyszabású politikai transzformáció, egy új politikai struktúra kialakulása tette tehát nem pusztán lehetségessé, de egyenesen nélkülözhetetlenné a nyomozás bírósági igénybevételét.

A 12. század folyamán összekapcsolódott a törvény megsértése a vallási vétkekkel. Az uralkodó megsértése és a bűn elkövetése lassan összemosódott, és a klasszikus joggyakorlatban egységük véglegessé vált. Az eredetileg a királyi ügyészek által levezényelt bíraskodási művelet diffúziójával a 13. századtól kezdődően megsokasodtak a nyomozás különböző válfajai. A királyi ügynökei a királyi hatalom biztosítása, megszilárdítása és növelése céljából folyamatosan vizsgálták, dokumentálták a népesség helyzetét, a vagyon színteződését, a rendelkezésre álló készpénz, illetve pénzforrások mennyiségét – ennek következtében alakultak ki a közgazdasági ismeretek, halmozódott fel állam gazdasági ügykezelésével kapcsolatos tudás. Ez alapozta meg Nyugaton az állami adminisztráció szabályozott formáját, a politikai hatalom folyamatos kiterjesztését, a politikai gazdaságtan és statisztika megszületését.

A 14–15. századtól a praktikumban felhasználható tudományok, a földrajz, csillagászat, az éghajlat tanulmányozása alkalmazásával az igazságot nagyszámú, gondosan összegyűjtött adat feldolgozásával próbálták megállapítani. A próba fokozatosan eltűnt a bíraskodás gyakorlatából, és ezzel a tudás területéről is.

A nyomozás nem a tudás tartalmát, hanem egyedül a formáját érintő kérdés. Olyan tudásforma, amely egy bizonyos típusú hatalom és meghatározott számú ismerettartalom kapcsolódási pontján helyezkedik el. A Foucault által tudáshatalomnak nevezett társadalmi dominancia egyik formája: olyan politikai, ügyintézési, hatalomgyakorlási forma, amely a nyugati kultúrában, a bírósági ügyintézésnek köszönhetően, az igaznak elfogadott ügyek felvállalásának és továbbadásának eszközévé vált.

De mitévők legyenek a kiszorítottak, a tudatlanok, a szegények? Mitévők legyenek azok, akik nem rendelkeznek ezzel a tudáshatalommal? Pócs Éva és diákjai által a csíki falvakban tanulmányozott, a székelyföldi társadalom más részein is működő, a leírt vallásos boszorkányság (2001: 457) a mai Magyarország területén a kutatások nyomán leírt rendszernél archaikusabb szisztémát jelent. Feltételezhető, hogy az erdélyi magyarságnál a vallásos boszorkányság alternatív, a „magyar boszorkányság rendszere”-ként definiálthoz képest másodlagos szisztémája éppen a 20. század folyamán, az ismert nagypolitikai-területi változások következtében strukturálódott, erősödött meg. Ha ez így van, akkor ez a ma középkoriasnak minősíthető eszmevilág és egyházi szolgáltatások bizonyára valamilyen határozott, folyamatosan fennálló társadalmi szükséglet kielégítésére honosodtak meg, maradtak fenn.

Hogy mi ez a szükséglet, erre kell feleletet keresni.

## A MORÁLIS KIÚT

Komáromi Tünde dolgozatában megállapítja: az istenítélet azért fontos, mert igen határozott és ma is teljes mértékben érvényes társadalmi funkciója van – alternatívát nyit egy alapvető egzisztenciális helyzetben. Mindig is létezett a fizikai elnyomorodás/halál, és így a betegek gondozásával és a halottak miatti veszteség feldolgozásával együtt járó fizikai-lelki terhek vállalásának családi/rokon/közösségi kötelezettsége is. Ugyanakkor bizonyos helyzetben éppen a család-rokonság vagy a közösségnek az áldozathoz közelebbi tagjai nem vállalták a terheket, megtagadva alapvető morális kötelezettségüket. Az istenítélet biztosította a morális kiutat, jelentette a morális kiskaput, amely segítette a kognitív disszonancia feloldását. Általa úgy utasíthatta vissza a közösség, a rokonság egy tagja a rá váró terhes feladatot, úgy szakíthatta meg a számára kellemtelen kapcsolatot, hogy mégis megőrizte pozitív önképét, morális integritását.

Ezért az istenítélet – vallásos funkciója mellett, ezzel együtt – fontos, alapvető morális és szociális funkcióval rendelkezik. Ezért sikerül egybetartania a közösséget, kezelnie a közösségen belül a bűnösséget oly módon, hogy fel lehet menteni azt, aki megtagadja a bűnössel szemben létező családi/rokon/közösségi kötelezettségeit. Népi közösségekben Erdélyben ma is az igazságszolgáltatás legáltalánosabb, archaikus formája ez a transzcendens igazságszolgáltatás. Kiterjedtségét, érvényességét ismerve Komáromi Tünde kijelenti: „az ő szesz kutatott erdélyi vidék adatait összehasonlítva a legfontosabb hasonlóságnak az tűnik, hogy a rontás mindenütt előfordul mint igazságszolgáltatás, azaz olyan mágikus rítus, amit istenítélet óhajával hajtának létre.” (2005:19)

Úgy is fogalmazhatnánk, hogy e téren a társadalom egységes viselkedése kétségtelen, bizonyított. A bűn elleni fellépés feltételezi a bűnre vonatkozó, a bűn és a bűntelenség határait kijelölő egységes, általánosan érvényes tudást. A tapasztalatokat a társadalmi viselkedés renddé (érvényessé és érvénytelenné és a kettőt elválasztó, lehetőleg ritkán előforduló határesetekké) szervezi, és ez a konstruált rend értelmezi a tapasztalatokat. Ez a szándék gyökeres ellentéte annak, ami a „tudományos kultúrában” érvényesül, ugyanis a tudományos kutatás során „a gondolkodó megpróbálja tudatosítani az általa használt gondolati kategóriák mesterséges és átmeneti jellegét. Kész arra, hogy koncepcióját megújítsa vagy elvesse azért, hogy még pontosabb állítást tehesen.” (Douglas 2003:81) A tudományos gondolkodás törekvése, hogy lebontsa a határokat. A mindennapi tudás ezzel szemben megőrizni, megszilárdítani – szilárdnak tudni – akarja azokat. Legfőbb támasza ebben a ritualizáltság.

Az élet folyamatának fenntartása nem más, mint a – kívánt vagy váratlan és elkerülhetetlen – változások megértésére és kezelésére tett kísérlet. Van Gennep éppen a személy és a társadalom változásainak, a határok megnyitásának, majd bezárásának, és eközben ezen határok újradefiniálásának mozzanataiként írja le az átmeneti rítusokat (1998:24). A rítusok hatalmát talán nem is lehetne jobban demonstrálni mással, mint az istenítélettel, ennek a kalugerekhez járásra vonatkozó példáival.

Először is értelmezni kell a kiinduló helyzetet: érdemes-e az, ami az egyénnel történt, arra, hogy a legfelső és végső fórum, az isten ítélőszéke elé járuljanak vele. Ez az, amit úgy neveznek Márafalván, hogy „szándék”. Akinek szándéka van, az rászánja magát arra, hogy az idegen környezetbe távozzon, ott pedig mindenben alávesse magát ezen környezet – szakrális – szabályainak, teljesítse a diktált feltételeket. Ha kialakul és megszilárdul ez a szándék, akkor útra kell kelnie, és akkor már nem számít a távolság, a fáradtság, az ezzel járó anyagi terhek. A kérelmező

alázattal és félelemmel telve járul a „szent testület” elé. Aláveti magát a tisztító szertartásoknak: testét-lelkét sanyargatja, böjtöl, imádkozik, éjszakázik, utazik – más helyszínen, más emberként éli meg azt a néhány napot, éjszakát.

Feltételezésem szerint az ortodox környezet nem elidegenítő és taszító ebben a rendszerben – inkább idegensége, ismeretlensége teszi hitelessé és vonzóvá. Külső, a megfigyelt tényekkel nem igazolható feltételezésnek tartom azt is, hogy taszító lehet az útra indulók számára, hogy nem tudnak románul. Valójában nem szükséges tudni a nyelvet sem – a kalugerek hatalma, meg az általuk közvetített isteni hatalom nyelvek fölötti, közvetlen és nem feltétlenül tagoltan és érthetően (racionalizáltan) közvetített.

Van Gennep is hangsúlyozza a szentség relativitását: „bárkivel előfordulhat, hogy miközben az életút különböző szakaszain halad át, egyszer csak ott pillantja meg a szentet, ahol azelőtt a profánt látta, és fordítva” (1998:24). Az abszolútum (a szentség téren és időn és tapasztalaton kívüli, és mégis-létezése) értelmezés kérdése – természetesen nem az egyén, hanem a társadalom értelmezéséé, tehát az egyén számára adott és szilárd rendszer: a(z adott) vallásosság szinkretikus (tehát nem csak katolikusként vagy protestánsként, egyházi vallásgyakorlatként ismert) elemei adják.

Hagyományos társadalmakban igen erős a törekvés arra, hogy kizárják az alternatívákat, és megerősítsék a határokat. Douglas a *kozmosz fertőzés* képeire vezeti vissza ezt a tevékenységet, mely szerint a tapasztalatok egyetlen egészbe kell hogy integrálódjanak, maga a világegyetem „egyetlen szimbolikus egész” (2003:80). Nem lehet kérdéses tehát az sem, hogy ebben a rendszerben van bűn és igazság. Ami nyugtalanító, hogy mikor, kinek/kiknek a számára válik ez nyilvánvalóvá. Nem az előzőleg nem létező igazságot keresni kelnek útra a márэфalviak, amikor a kalugerekhez mennek: csak sürgető, az éppen akkor és éppen a számukra történő feltárulkozást, az igazság számukra való megnyilvánulását kieszközölő alkalmak és kérelmek lehetnek.

Azzal azonban Márэфalván mindenki tisztában van, hogy az állami keretekben működő törvényszékhez milyen esetekben kell, és mikor nem kell fordulni. Peres ügyek jócskán előfordulnak a falusiak között. Az anyagi érdekhez (például földtulajdonhoz) kapcsolt igazságot ha keresik, akkor arra a törvényszék az alkalmas helyszín. Ez azonban csupán a világ praktikus működtetésének egy technikája. A „törvénybírók” X vagy Y javára döntenek, és ebbe nem muszáj belenyugodni. A kalugerek által közvetített ítéletekkel szemben nincs fellebbezés (az ítéletek szavai menthetetlenül valósággá válnak) azok számára, akik a kalugerekhez fordulnak, Isten a legfőbb törvényhozó és büntető fórum, nem csupán egy esküszöveg egy szava, a gesztikulációt kiegészítő verbalitás egy eleme.

A modern társadalmak immunisak a kozmológiai fertőzésekre – nincs olyan átfogó jellegű, kötelező világgépük, mint a hagyományos társadalmak embereinek. De igen nagy árat fizetnek ezért. Ezek a társadalmak „belülről fertőzöttek”, és a „napi fertőtlenítések”, a kezelések sokasága mindennapi társadalomépítő technikákként ismert. Egyike ezeknek az igazságszolgáltatás működése. Mindebből számunkra egyetlen dolog fontos. A már kimunkált kulturális formák nem vesznek teljes mértékben és minden társadalmi csoport számára érvényességüket. Hagyományos és modern nem egymást követő, egymást felváltó társadalomműködések. Az istenítélet nem csupán egy premodern társadalmi konfliktusszabályozás és kapcsolatépítési technika, hanem szerves része a mai, késő modern társadalomműködésnek is. Családi, kiscsoportos krízisek megoldására, egzisztenciális kérdések megválaszolására, a szennyezés határainak megvonására, a szennyezés kívül rekesztésére alkalmas a hit és az ebből fakadó társadalmi cselekedet.

Az önbíráskodás (azaz a vétkenesség tulajdonítása, közösségi nyilvánosságban való kezelése, a hatóságok beavatkozását mellőző büntetése) ma is tapasztalható, általános, de az állam erősségétől és szabályozó akaratától függő jelenség. Régebbi korokban elterjedtsége szoros összefüggésben volt a bűnmegállapítás és büntetés-végrehajtás társadalmi lehetőségeivel, az engedélyezett technikákkal. A deviánsokat, a csoportot morálisan szennyezőket büntetni kell – hangzott az egyik elv. A csoport integritását, erejét, más csoportokkal való konfliktusokban a győzelem esélyét meg kell őrizni – hangzott a másik.

Mi legyen hát azokkal a családtagokkal, rokonokkal, szomszédokkal, akiket egyrészt büntetni, másrészt kímélni és szolidaritást biztosító jóindulatukat fenntartani kell? Mi történjen, ha egy csoporton belül van a vétkes és az áldozat is? Szerencsés megoldás az a kulturális mechanizmus, ami kialakult. Lényege, hogy nem történik a csoport egységét veszélyeztető közvetlen beavatkozás. A csoporttagok egyrészt kinyilvánítják, hogy a bűn elkövetője valóban közöttük is lehet, másrészt a büntetést egy erős autoritással rendelkező külső hatalomra bízják. Az etológiai magyarázat egyértelmű: a génrokonok egymás túlélését maximalizálják, egymást óvják annak ellenére, hogy a konfliktusok kiváltói és elviselői szoros közelségben vannak. A kulturális magyarázat is meggyőző: a zárt, fenyegetett közösségek számára kifizetődő ez a viselkedés.

A boszorkányság egyre többek figyelmét felkeltő, írásomban bemutatott, Erdélyben ma is élő formája egy, a nyugati civilizációban meghonosodott, dominánssá vált kultúra, a „nyomozás kultúrája” előtti, a tereptapasztalatok szerint ma is széles körben ismert és gyakorolt kulturális forma: a „próba kultúrája”. Hipotézisem szerint a kalugerekhez járás, azaz a próba kultúrájának mai társadalmi szerepéről két érvényes állítás fogalmazható meg.

1. A „próba kultúrája” a modern államban megvalósuló hivatalos, intézményes formákhoz (a „tudáshatalomhoz”) képest ma is az alsó (népi) társadalom számára adott, és az igazság és erkölcs alternatív formáit működteti.
2. A két kultúra érintkezési felületein folyamatosan konstruálódik a társadalmi másság (fent–lent).

## FELHASZNÁLT IRODALOM

Balázs Lajos 1997: A fekete mágia interetnikus vonatkozásai Csíkszentdomokoson. *Művelődés*, 1997, 4, 38–39.

Bihari Anna 1981: *Magyar hiedelemmonda katalógus. Előmunkálatok a magyarság néprajzához* 6., Budapest

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.

Czégényi Dóra 2001: A hiedelem és hiedelemszöveg mint reprezentáció. In Czégényi Dóra–Keszeg Vilmos: *Emberek, szövegek, hiedelmek (tanulmányok)*, Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 141–206.

Douglas, Mary 2003: Szennyeződés. In *Rejtett dimenziók*, Budapest: Osiris, 69–81.

Foucault, Michel 1998: *Az igazság és az igazságszolgáltatási formák*, Debrecen: Latin Betűk

Geertz, Clifford 1994: A vallás mint kulturális rendszer. In *Az értelmezés hatalma*, Budapest: Osiris–Századvég, 63–103.

Keszeg Vilmos 1999: Román pap. In *Mezőségi hiedelmek*, Marosvásárhely: Mentor, 56–67.

Komáromi Tünde 1996: A gyógyító román pap. *Néprajzi Látóhatár*, 1996, V, 1–2, 87–98.

Komáromi Tünde 2005: *Rontás és társadalom Aranyosszéken*, doktori dolgozat, kézirat

Pócs Éva 2001: Átok, rontás, divináció: boszorkányság a vallás és mágia határán. In *Két csíki falu néphite a századvégen*, Budapest: Európai Folklór Intézet–Osiris, 419–459.

Salamon Anikó 1987: *Gyimesi csángó mondák, ráolvasások, imák*, Budapest: Helikon

Van Gennep, Arnold 1998: *Riturile de trecere [Átmeneti rítusok]*, Iași: Polirom