

Kollektív látomások a moldvai csángó falvakban

A néprajzi és szociálintropológiai jellegű kutatási eredmények nyomán módosulni látszik az introvertált, teljes egyházi és közösségi kontroll alatt élő vallási közösségek idealisztikus képe, így a moldvai csángók szakrális életéről szóló tudományos reprezentációk is egyre inkább a vallási elemek és jelenségek rétegzettségének azon modelljét fogadják el, amelyet a szakirodalom „egyidejű különidejűségnek” nevez. A moldvai csángók vallási kultúrájának rétegzettségét elemző munkák ezt a megállapítást fokozottan igaznak tartják. A vizsgálat a moldvai csángók vallási életének azokat a területeit elemzi, ahol még működnek a hagyományos vallási magyarázórendszerek. A tanulmány értelmezni igyekszik azokat a hagyományos világképben gyökerező ideológiákat, amelyek a látomások jelentkezését előhívják, illetve támogatják. Az elemzés központjában így annak a kulturális és társadalmi környezetnek a vizsgálata áll, ahol a látomások létrejönnek.

Hagyományos világkép és szekularizáció

A moldvai csángók vallási kulturális rendszeréről – a csángó kutatások népszerűsége ellenére – nincs átfogó képe a néprajztudománynak. Habár a csángók „mély vallásossága” az utóbbi évtizedek csángó-kutatásaiban egyfajta tudományos sztereotípiává lépett elő, amely ugyanakkor gyakran jelenik meg a csángókról szóló köznapi és politikai diskurzusokban is, a recens elemzések jelezték az archaikusként feltüntetett vallási képzetek leépülését, a világkép racionalizálódását.¹ A moldvai csángók társadalmában fellépő szekularizáció regisztrálása felé terjedő figyelem az utóbbi évek tudományos elemzéseiben összefüggésben állhat azzal, hogy a hagyományosként definiálható kulturális elemek és jelenségek rögzítése mellett számos (tárgyában is) újnak számító kutatási eredmény látott napvilágot, amelyek egy modernizálódó csángó társadalom képét alkották meg.

A néprajzi és szociálintropológiai jellegű kutatási eredmények nyomán módosulni látszik az introvertált, teljes egyházi és közösségi kontroll alatt élő vallási közösségek idealisztikus képe, így a moldvai csángók szakrális életéről szóló tudományos reprezentációk is egyre inkább a vallási elemek és jelenségek rétegzettségének azon modelljét fogadják el, amelyet a szakirodalom „egyidejű különidejűségnek”² nevez.³ A moldvai csángók vallási kultúrájának rétegzettségét elemző munkák ezt a megállapítást fokozottan igaznak tartják. Tánczos Vilmos amikor a moldvai csángók szerkezet nélküli kultúrájáról beszél,⁴ tulajdonképpen ugyanezt a jelenséget írja le: a legkülönbözőbb értékek, magatartásformák, ideológiák vannak jelen az archaikus kultúrájának mondott moldvai falvakban, városokban (Tánczos 2000: 137). A középkorias, erős vallásos hiten alapuló értékrendről és kultúráról a szerző továbbá megállapítja, hogy annak ellenére, hogy itt maradt fenn a legtovább, valójában már itt is csak nyomaiban lelhető fel, s csak az élet bizonyos területein, helyzeteiben működik (vö. Tánczos 2000: 137).

A következőkben a moldvai csángók vallási életének azokat a területeit elemzem, ahol még működnek a hagyományos vallási magyarázórendszerek. Szűkebben néhány olyan esetet vizsgállok, amelyben a tradicionálisnak tételezett kulturális kódrendszer egyéni, illetve tömeges transzcendens élmények, látomások kialakulását segíti elő. Értelmezni fogom azokat a hagyományos világképben gyökerező ideológiákat, amelyek a látomások jelentkezését előhívják, illetve támogatják. Az elemzés központjában így annak a kulturális és társadalmi környezetnek a vizsgálata áll, ahol a látomások létrejönnek.

A moldvai csángó falvakban a nem mindennapi vagy módosult tudatállapotokkal (*altered states of consciousness* – ASC-kommunikáció) kapcsolatos jelenségeket kulturális értelemben látomásnak nevezem, amely alatt a Pócs Éva által ajánlott jelentést értem. A szerző szerint a látomás szubjektív élmény a személyes találkozásról a természetfeletti: természetfeletti kommunikáció (Pócs 1998:16).

A moldvai csángó közösségekben jelentkező látomások vizsgálata nem képezte módszeres kutatások tárgyát. Elszórtan ugyan közölt látomásokról való gyűjtéseket a kutatás, ám ezek a munkák a forrásközlés mellett rendre megkerülték a szisztematikus elemzés, a szakirodalmi kitekintés és az összehasonlító szemlélet kívánalmait.⁵ Szakirodalmi, elméleti összehasonlítás alapot ezért lényegében Pozsony Ferenc, illetve Pócs Éva egy-egy elemzése képez. Pozsony Ferenc főként két látnok-specialista látomásaira koncentrált, emellett számba veszi az utóbbi évtized azon eseményeit, amelyek különösen kedveztek a látomások születésének a moldvai közösségekben (lásd Pozsony 1998). Pócs Éva a lészpedi látóasszonyként ismertté vált Jánó Ilonával Kóka Ilona által készített, eddigi legteljesebb interjúkötet alapján közölt összehasonlító jellegű elemzést (Pócs 2006).

Az archaikus társadalmak transzcendenciával való kapcsolattartásának szerkezetét, a vallási élmény, a transzcendens tapasztalat megváltozott tudatállapotban való megjelenését, ezek kulturális összetevőit igen gazdag kultúraértelmező szakirodalom vizsgálja. Az elemzések egyik közös álláspontja, hogy a látomások az adott kultúra szerkezetében természetesnek és normálisnak számítanak. A szakrális kommunikáció ezen formáját elemző munkák a működő vallási rendszer kulturális mintáira, az élmény szabályozó mechanizmusaira vezeti vissza jelentkezésüket. Társadalmi szempontból a látomások tehát az életvezetés természetes periódusaihoz kötődnek.

Sajátos jelenséget azok az esetek képeznek, amikor a transzcendens tapasztalat tömegesen jelentkezik. Giovanni Levi szerint a kollektív vonatkozású vallási jelenségeket nem lehet teljes mértékben a normális körülmények között uralkodó kultúrára visszavezetni (vö. Levi 2001:66).

Látomáskultúra a társadalmi veszélyeztetettség időszakában – a transzcendens érzékenység kialakulásának kérdése az antropológiai szakirodalomban

A transzcendens élmény megjelenési formáit elemző, főként történeti antropológiai és mikrotörténeti irányultságú kutatások kísérelték meg, hogy egy-egy vallási vonatkozású tömegjelenség értelmezése során a felszíni történések rekonstruálása és „sűrű leírása” mellett (fenomenológiai megközelítés) egy közösség kultúrájában, életvezetésében

mélyebben fekvő sémákat tárják fel. Ennek eredményeként a vizsgált közösségekben kialakuló tömeges vallási vonatkozású jelenségek jobb megértése érdekében nemcsak az illető közösség kulturális rendszerét vizsgálták, hanem nagy hangsúlyt fektettek a társadalmi valóság „mélyrétegének” feltárására is. Ennek az irányynak klasszikus követője Giovanni Levi, aki egy 17. századi itáliai ördögűző pap tevékenysége nyomán történő, transzcendens vonatkozású tömeges gyógyulásokat, csodákat, az ezeket övező társadalmi dinamikát elemezte (Levi 2001).

Giovanni Levi a társadalom belső berendezkedésének vizsgálatán keresztül az egyén személyes identitására is következtet, az érzelmi biztonságra való törekvésben találva meg azt az összetevőt, amely a 17. századi itáliai családi stratégiaválasztások háttérében rejlik. Egyfajta következtetése a közösség „alapstruktúráinak” modellezése révén az, hogy a település és környéke esetében ahhoz a kivételes eseményhez való viszonyulás, amelyet Giovan Battista Chiesa ördögűző pap prédikálása jelentett, a vallási alapokon nyugvó emocionális biztonságkeresés ideológiájának mentén zajlott. Tehát a családi stratégiák főbb motivációin keresztül vezet el a szerző oda, hogy egy sajátos társadalomtörténeti kontextusban kialakuló irracionális közösségi viselkedésmód kulturális magyarázatát adja. A differenciált gazdasági mintakövetések és az ezzel összefüggő társadalmi viselkedés mentalitásbeli háttere így az egyes csoportok esetében az a törekvés, hogy életüket függetlenebbé tegyék „a mezőgazdasági ciklusok és az elszigetelt nukleáris család ingadozásaitól”, azaz valamiképpen kiküszöböljék az egzisztenciális bizonytalanságot.⁶

Giovanni Levihez hasonló, a társadalomtörténet módszerével végzett kutatási eredményt két amerikai szerző, Paul Boyer és Stephen Nissenbaum közölt *Boszorkányok Salemben* címmel, amelyben az 1692-ben Salem Village-ben lezajlott tömeges boszorkánykivégzések kulturális háttérét, valamint társadalomtörténeti kontextusát vizsgálják (Boyer–Nissenbaum 2002). A szerzők alapos forráskutatással dokumentálták, hogy az 1692-es tömeges kivégzések fiatal lányok látomásaival kezdődtek, amelyeket a felnőttek egy sajátos ideológiával, a boszorkányságával értelmeztek, annak ellenére, hogy a „megbabonázott lányok»⁷ gyakran adták jelét annak, hogy képzelgéseik Krisztus irányába tolnak el, angyali hírnököket és angyali látomásokat írtak le” (Boyer–Nissenbaum 2001: 52). A szerzők annak megértésére, hogy miért reagált a közösség e látomások nyomán tömeges boszorkányvádaskodásokkal, a kívülálló reakcióinak, az események lefolyásának felszíni rekonstruálásán kívül olyan nyomozásba kezdenek, amely a mélyebben fekvő sémákat próbálja feltárni. Ezek közül alapos forrásfelkutatással a gazdasági ellentétek nyomán kialakuló politikai harcokat, a kapitalista fejlődés által generált strukturális feszültséget (*structural strain*), a belső pártosodás nyomán létrejövő lokális konfliktusokat emelik ki, valamint a faluba újonnan került lelkész központi szerepét, aki az események ideológiai értelmezését nagy mértékben befolyásolta.

Otto F. A. Minardus két közel-keleti eset kapcsán végezte el a kollektív látomások kritikai elemzését (Minardus 1971). Az 1967-es, hatnapos arab–izraeli háború nyomán⁸ jelentkező tömeges bejrúti és kairói Mária-látomásokat abban a társadalompszichikai kontextusban helyezte el, amelynek nyomán a kisebbségi arab keresztény közösség az arab társadalom egészéhez hasonlóan kollektív frusztrációt élt meg, amelynek részeként nem tudták kielégíteni olyan fontos vallási igényeiket, mint a jeruzsálemi zarándoklat. A szerző kimutatja, hogy a kisebbségi arab keresztény közösségek teljes egészében azonosultak a többségi iszlám nemzeti és politikai aspirációkkal. Izrael győzelme után az

iszlám vallási vezetők intenzív politikai és vallási lázítást hajtottak végre, amely további frusztrációkat termelt a társadalom egészében. 1967 nyarától a keresztény közösség nem zarándokolhatott Jeruzsálembe a szent helyeket meglátogatni. Érdekes módon a tömeges látomások éppen a zarándoklat idejére estek, amikor a hívek nagy számban készültek lelkiileg ennek a fontos vallási igénynek a beteljesítésére. A szerző a tömeges látomások jelentkezését a tömegek erre fogékony lelkiállapotával magyarázza: „Következésképpen ahelyett, hogy maguk rótták volna le tiszteletüket Jeruzsálemben Szűz Máriánál, Szűz Mária »látogatta«⁹ meg őket, vigasztalva, enyhítve frusztrációjukat és kiábrándultságukat” (Minardus 1971:205).¹⁰

A medžugorjei látomások után beinduló nemzetközi zarándoklathullám nyomán végzett Gerald E. Markle és Frances B. McCrea érdekes vizsgálatot arról, hogy a vallási jelenés a világ egy távol eső zugában hogyan vált politikai és etnikai konfliktusok helyszínévé (Markle–McCrea 1994). A szerzők szerint a medžugorjei „csoda” szociológiai érdekességét a terület problémás történelme képezi. Medžugorje Bosznia-Hercegovinában fekszik, a medžugorjei lakosság zömében horvát (a bosnyák–horvát határ meglehetősen közel van). Ilyen körülmények között a medžugorjei katolikusok nemcsak etnikailag, de felekezetiileg is kisebbséget alkotnak. Ebben az instabil és konfúzió uralta környezetben a nagy jelentőségű csoda könnyen különféle kulturális, társadalmi és politikai érdekek médiumává válhatott. A szerb politikusok például rutinból és explicit módon kapcsolták össze diskurzusaikban a Medžugorje-jelenséget a horvát nacionalizmussal. A Kommunista Párt egyik politikusa például Szűz Máriát hivatalosan is „Usztasa”¹¹ Asszonyinak titulálta, követőit „klerikális-fasisztáknak” nevezte, akik megijesztik a tanulatlan embereket. Érdekes módon a jelenések színhelye meglehetősen közel van ahhoz a dombhoz, ahol az Usztasa 1941-ben kivégezett 300 szerbet. Egy belgrádi folyóirat egyértelmű kapcsolatot teremtett a horvát Usztasa által a második világháborúban elkövetett atrocitások helyszíne és a Mária-jelenések színtere között, a jelenéseket a tömeggyilkosság bizonyosságának tartva. A horvátok ugyancsak kapcsolatot teremtettek a két esemény között, ám másfajta értelmezéssel látták el: „A helyi parasztok [...] állítása szerint az, hogy a Madonna a tömegmészárlás helyéhez olyannyira közel jelent meg, a horvát függetlenség támogatásának a kifejeződése” (Markle–McCrea 1994: 204).¹² A szerzők amellet érvelnek, hogy a „medžugorje-narratíva” egy felekezeti és etnikai versengés, ellentét és konfliktus társadalomtörténeti kontextusában helyezhető el.

Az adott helyzetben a közösségi határokat túllépő, tömegessé váló „látomásjárványok” kulturális és társadalomtörténeti vonatkozásainak elemzésére a magyar néprajzi és antropológiai szakirodalomban is történetek kísérletek. Kürti László egy közép-kelet-európai „modern” eset kapcsán (a medžugorjei jelenség egy másik aspektusának értelmezése) annak politikai töltetét, ellenvallás jellegét hangsúlyozza (vö. Kürti 1998). Szacs vay Éva a mezőkövesdi Mária-látomásokat elemezve Iso Baumernek a búcsújárásról szóló munkája nyomán – talán túlságosan is leegyszerűsítve – feltételeiben elégtelen, hiányos, megszakított kommunikációs rendszerként fogja fel a szentkúti búcsú és a mezőkövesdi tömeges transzcendens élmények közötti viszonyhálót (Szacs vay 1998:128).

A fentebbi elemzésekben közös, hogy a jelenségek kulturális összetevői mellett a szerzők az események által létrehozott sajátos szociális szerkezetet, dinamikát is vizsgálják, s ugyanolyan fontosnak tartják a közösség működésének, belső törvényszerű-

ségeinek megrajzolását, mindezek történelmi perspektívába helyezését, szélesebb társadalmi szintekre ágyazását. Ezek a munkák ráirányítják a figyelmet arra, hogy adott közösségekben a transzcendens élmények iránti érzékenység kialakulása és a mindennapi életvezetést ellehetetlenítő társadalmi/gazdasági körülmények között szoros összefüggés van. Kimutatták, hogy a hagyományos vallásossághoz kötődő közösségek társadalmi krízisekre adott reakciói, amelyek adott esetben felfokozott csodavárásban, valamint kollektív vízióélményekben jelentkeztek, az illető közösségek vallási rendszerére jellemző formákban nyilvánultak meg.

A társadalmi viszonyokat illetően a tömeges látomást indukáló tényezők strukturális hasonlósága mellett a nyilvánvaló különbségek a közösségek sajátos kultúrájából, értelmező szimbólumaik másságából adódnak. A transzcendens tapasztalat megfogalmazása, értelmezése ugyanis mindig a hagyományos motívumok, toposzok ismeretében, a kulturális környezet nyújtotta referenciakeret felhasználásával történik (vö. Pócs 1998:26–27). Ragnhild Bejerre Finnestad ugyancsak azt hangsúlyozza, hogy mindemellett, hogy a látomások szubjektív vallási élmények, mint minden vallási élmény, közösségi/kulturális vonásokkal is rendelkeznek (Finnestad 1994:8).¹³

Társadalmi konfliktusok és közösségi reakciók a moldvai falvakban

Pozsony Ferenc tapasztalata szerint az utóbbi ötven évben a moldvai csángó falvakban adott időszakokban a látomások ciklikusan sűrűsödtek. A szerző a második világháborút, a kollektivizálást megelőző periódust (1958–1962), a Nicolae Ceaușescu bukását megelőző két évet (1988–1989), valamint 1990 tavaszát nevezi meg ezek között (Pozsony 1998:78), amelyek társadalomtörténeti szempontból koncentrált társadalmi konfliktusok időszakai voltak. Érdekes módon az 1986–87 közötti időszak nemcsak spontán jelentkező egyéni látomásokat koncentráló periódus volt, hanem közös tapasztalatból származó kollektív transzcendens élmények létrejöttének a szakasza is. Ennek a sajátos szerkezetű szociokulturális periódusnak egyik legfontosabb történése volt a csángó falvakban „a trunki orvos rózsailatú kútja” néven ismertté vált eset, amely adott esetben több ezres tömeg transzcendens tapasztalatának hasonló szerveződését eredményezte.¹⁴

A kollektivizálást, valamint a vidéknek az 1960-as évektől történő intenzív iparosítását megelőzően a csángók számára emocionális, spirituális igényeiknek megélése csupán vallási rendszerük világából táplálkozhatott. A társadalmi, gazdasági kiszolgáltatottság helyzeteiben a hagyományos vallásossághoz kötődő csángó közösségekben olyan, kollektív értelemrendszeren nyugvó értelmező szimbólumrendszer működhetett, amely a változó környezethez való adaptációt segítette. A transzcendens értelemmel felruházott jegyekhez, csodákhoz fűződő tudás vagy szimbolikus kódrendszer a jelenbeli csángó társadalomban már csak részleteiben lelhető fel.

A krízishelyzetekre való felkészülés, ezek kezelése szintén a vallásos embert körülvevő transzcendens jelzések közösségileg támogatott értelmezése révén történt meg. A csángók hite szerint például a „Hajnali csillag” különösen erős fénye a közösségre törő veszélyre figyelmeztet: háborúra, földrengésre, tűzkatasztrófára. Ugyanerre figyel-

meztet egy máskor nem látható nagy csillag, amelyet Trunkban a világháborúk idején, valamint az 1989-es romániai forradalom kitörésekor láttak utoljára:

„Másik, mikor mutyitódik [megjelenik] a csillag..., a verekedés. Mikor estendég [esetefelé] így megmutyitódik a nagy csillag, az verekedés. Akkor történik valami. [Milyen verekedés?] Mind most es vót a revolúcióba [forradalom] es... Annak egy csillag, s amikor mutyitódott, mondták. S egyszer há... még nem tött el egy hét, kettő, három, s... [S maguk látták a csillagot?] Há, láttuk há. Nagy csillag vót. [Még mikor jelenik meg ez a csillag?] Mikor még verekedés lesz. Lehet holnap es, lehet holnapután es, lehet ne legyen! [Még máskor jelent-e meg az a nagy csillag?] Mikor örökké földingás történik. Hogy megrázza a földet, akkor nagy jégyre az. Nagy jég, gyétot nagy jég [erős jég]. Hajnali csillag es mutyissa ő, de kicsikén. [A Hajnali csillag hogy mutatja?] Jön egy nagyobb csillag, mind a másikon. Mutyitódik csak ott homályban... Történik valami... földingások, verekedés vaj valami, gyulás. [...] Tudják, hogy valami jó a fejünkre. [...] Itt elébb mi helyünkbe valami történik, Isten örözzön meg egy gyúlastól vaj földingástól. Mutyissa, abba a hónapba történik valami. [Volt olyan, hogy mind a kettő mutatta?] Történik, há. Csak abba kaptak hírt az emberek, hogy régvél más módú vót. Megindult a verekedés vaj földingás. Lezúgtak [összeomlottak] a házak. Nem mindenütt. Más helyeket, hol rosszabbak vótak”.¹⁵

A kommunista diktatúra idején a Moldvában működő katolikus egyház nem vállalhatta fel az ideológiai biztonságnújtás fontos vonatkozásait. Társadalmi funkciója alapján olyan másodlagos ideológiák szolgálatába állt a Moldvában működő oktatási rendszerrel egyetemben, mint például az asszimiláció.¹⁶ Utóbbi adott körülmények között sok vonatkozásban terhelte az amúgy is általános szegénységgel és nyomorral, megélhetési bizonytalansággal küszködő lokális társadalmakat.

A vallásosság teológiai irányítása a katolikus egyház részről nemigen haladta meg az intellektualitáson inneni, érzelmileg kondicionált vallásgyakorlatot. A társadalmi biztonságot a szenvedélyes vallásosság és moralitás pótolta. A vallási mezőbe projektált, leegyszerűsített társadalmi státusz-rendszer, amelynek értékskáláján vallási/erkölcsi modelleknek való megfeleltetés alapján helyezhette el magát az egyén, a megbénított közösségi intézményeket helyettesítette, ugyanakkor szimbolikus síkon állította helyre a felborított közösségi hierarchiát, amely a föld államosításával, a kulákosítással totális sérülést szenvedett. A diktatúra idején „minden családban rendszeressé váltak és állandósultak a kilépési gyakorlatok, a lokális és a társadalmi mobilitás hatására a moldvai csángó falvak társadalomszerkezetében két-három évtized alatt olyan gyökeres változások következtek be, melyek alaposan megterhelték az abban részt vevőket” (Pozsony 2005: 177). A csángó társadalom ily módon nemcsak az alig működő kollektív gazdaságokkal ill. a gyenge élelmezés következtében kialakult állapotokkal kellett szembenézzen, de a kutatók szerint erre az időszakra tehető a csángó társadalom lassú atomizálódása, szétesése is (vö. Pozsony 2005). A közösségek megosztottságát csak fokozta a diktatúra által működtetett besúgóhálózat, amely újabb feszültségeket termelt a társadalomban, beszűkítette és megterhelte a lokális közösségek tagjainak kapcsolatrendszerét. A feszültségeket sok esetben offenzív mágikus rítusok (például fekete mise) révén kezelték. A közösségi normák ellen szerveződő hatalom helyi beavatkozásai nagy mértékben hozzájárultak a mágikus képzelőerő intenzívebb kultivációjához is.¹⁷

A kommunizmus időszaka a moldvai társadalom számára erős társadalomtörténeti

mozgások időszaka volt.¹⁸ A hatalom lokális szintű beavatkozásai alapjaiban rázták meg a moldvai csángók társadalmát, s az alkalmazkodás, a megélhetési stratégiák, a szimbolikus ellenállás legkülönbözőbb formáit hívták életre. Az introvertált közösségekre a hatalmi beavatkozások nyomán súlyos nyomás nehezedett, társadalmi krízishelyzetek egész sorával kellett megküzdeniük. A sokgyermekes családok helyzete sokszor az éhezés és a nyomor határát súrolta. Ilyen körülmények között, amikor a biztonság és állandóság gyakorta totális csődjével kellett szembenézniük, kilátástalan helyzetüket szimbolikus válságkezeléssel próbálták feloldani, és a vallás révén vigasztalódtak. A klézsei, nyolcgyermekes Bejan Péter például, aki felesége halála után egyedül nevelte gyermekeit, a jegyrendszer bevezetését követően csupán napi fél kenyérré volt jogosult:

„[A komunistok idejébe hogy éltek maguk? Milyen volt az élet?] Há, milyen volt... Utoljára adtak csak fél kenyeret, s én vótam..., meghótt volt a feleségem, én nyoc kölkvel (fiúval) itthan, nyolc fiúval, s adtak fél kenyeret, aztán vetkecseltünk. Hol többet adtak, hol kevesebbet, úgy es vettünk. [Vót úgy, hogy nem volt elég étel?] Hó, de háncor nem volt! De háncor nem volt. [Éheztek?] Éhen voltunk. [Szorosan tartották magukat...] Nem Ceau^oescu volt a bűnös. Mind csak a mieink itt. Ők hogy bírjanak venni, hogy mondjuk műk, haladék parát, pénzt nem adtak nekünk, hogy együnk. S ők adták bé, hogy vegyennek pénzt. De ők hardták a kacsikval, mennyit akartak ők magiknak. De nekünk semmit. Megfogták, úgy mandják, pursucskával, levágtak három-négy napat.

– De még verést is milyent kapatt. [felesége közbeszól]¹⁹

Még verést es kaptam. [Meg is verték?] Há hogyne! Megverték erőst...”²⁰

Nem csodálkozhatunk tehát azon, hogy az adott időszakban tömegesen jelentek ezekben a falvakban olyan látomások, amelyek egyrészt nagy fényességről, mennyei találkozásokról, mennyországjárásokról, másrészt különféle pokolábrázolásokról, a végítéletre való figyelmeztetésről szóltak. A pokol tüzéről szóló sematikus prédikációk, a templomok falán vallási giccsképeken ábrázolt színes mennyországok a mentális képzeletőrző kultiválásának eszközei, a vallási izgalom fokozásának erejével bírhatnak.

A hetvenes évek közepén Újfaluban a Szent Teréz-napi búcsúban tömegesen látták az egyik ház ablakán megjelenő Szűz Máriát. A beszámoló a Szent Szűzet a moldvai katolikus templomok Mária-ábrázolásai szerint festették le: kék ruhát viselt, fején koronát hordott. A ház előtt összegyűlt tömeget a politikai rendőrség feloszlatta; az egyik titkosrendőr bedobta az ablakot. Az eseményt értelmező propaganda azt bizonygatta, hogy az ablakot gázolajjal kenték be, ennek hatására láthatták a zarándokok a Máriaalakot az üveglapon:

„[S régebb volt úgy, hogy az ablakon látszodjon Mária vagy Jézus?] Vót. Vót az ablakszemen. [felesége mondja] Újfaluba láttam vót. Úgy mondják: Dózsába. Úgy, úgy, egy ablakba. Úgy... láttam. De aztán vótak a komanisztak, ezek az ablakat kidobták. Hogy ne még nezze egy es. Ne máj nezzék! Azongyák, hogy megkenték, aszangyák, gázval, ilyen motorinval (gázolajjal), s azért tetszik ulyannak, aszongyák. De a nem létezik, mert oda fel nem ment egy se, hogy megkenje azt. De há így vót. [Sok világ látta azt ott Dózsába?] Igen. Sok világ látta. Há, egy búcsúnap, Szent Teréza napján vót. Sakan látták. Há nem csak egy. [Maga is odajárt akkor...] Ott vótam én es, abba a tájba. Láttam. De há aztán kidobták az ablakat. [De hogy dobták, jött a komoniszt, s kidobta?] Há egy ilyen fiatal, de a komonisztok idejibe vót. Hogy ne lássák. [Látták maguk, hogy kidobta?] Igen. [S mit mondott?] Há nem mondott semmit. Há én vótam az útba, s ő fennünnől

kidobta. Mert én messzinnőn láttam, volt vagy húsz méter, ha nem lett lesz még több. Messzinnen volt. [S hogy tetszett, vagy hogy látszott Mária az ablakon?] Az ablakon kívül, hogy mondjam én, mind a könyvben es ki van írva. Épp úgy láttam én. Azt láttam. Aztán mást nem láttam. [S hogy tetszett?] Kék ruhája vót. Szépen koronája fejibe, mind van templamakba es. Éppen úgy vót. Azt láttam én es. [S mondott valamit?] Nem, hát nem vót mód, mert hamar elizélték, elhejgették, hogy nem való, aszongyák. Hazugság! De az nem vót hazugság, mind mái világ van! Há ha nem hisznek az Istenbe, az Isten minek ad kukurudzát, búzát, törökbúzát, hogy élünk műk es, hogy élünk itt. Há ki adja? Adja Iliescu? Adja más? Mind csak a jó Isten adja.”²¹

Bár a társadalmi változások tekintetében a rendszerváltozást követő évek egy újabb korszakhoz tartoznak, ennek az időszaknak a tömeges transzcendens élményei sem érdektelenek elemzésünk szempontjából, főként ami a közösségi látomások kialakulásának sémáit illeti. A rendszerváltozás²² utáni gyors technikai modernizáció feszültségtermelő hatásaira, a megélhetési problémákra tömeges munkamigrációval válaszoló csángó társadalmat olyan újabb hatások is érték, amelyeknek eredményeként az élet számukra a diktatúrához viszonyítva is összetettebbé, problematikusabbá vált. A rendszerváltozás utáni többirányú identitásmodelláló törekvések újabb feszültségeket termeltek a lokális közösség társadalmi kapcsolataiban, amelyeket csak fokoztak a politikai tudatosság növekedésének következményeként etnikai síkon megélt belső konfliktusok.

A kilencvenes évek elején egy külsőrekecsini ház ablakán véltek látni egy férfialakot, akiről többen azt állították, hogy Jézus. A jelenés színhelyére ellátogattak a környező falvakból is. Az ehhez kapcsolódó értelmezések megoszlottak, a látogatók közül voltak, akik megkérdőjelezték azt az állítást, hogy a házban támadt hirtelen fényesség után jelent meg a Jézus-kép az ablakon. Az értelmezést aztán a falutól nem túl messzire lévő ortodox kolostor egyik papja kanonizálta, aki az esemény színhelyét meglátogatva azt állította, hogy csodás jelenéssel van dolguk.

„A füst úgy vót kicsánva, mintha lett lenne egy Jézus. Egy fotográfiét [fényképet] oda kicsántak. Meggyújtottak lett egy gyartyát, s avval kifüstölték. S aztán mentek. Há én es eljártam. Azt mondták, magától csánódott, csak egy világosság bément a házba, s magától odaizélt. Azt mondták, egy jegy. [De mit láttak, maguk láttak valamit ott?] Há, én azt a füstöt.

- Füst [18 éves lány közbeszó].
- Te es jártál ott? [az anyja kérdezi]
- Há. Kerekedett tiszta fehérrel, kifüstölte.

Így ne, ki volt kerekedve így [mutatja], mintha ki lett lenne cikkcálva egy ember, egy férfi. S aszanták, hogy az Jézus. Az olá pap adamant, s aszanta, egy jegy, o minune [egy csoda].”²³

Ablakon megjelenő Mária-képet Forrófalván is láttak a tárgyalt időszakban, ahova Trunkból is többen ellátogattak, hogy a csodás történés részesei lehessenek.

2000-ben egy Szabófalva környéki faluban látták tömegesen Szűz Máriát, aki ekkor egy fa tetején mutatkozott meg az embereknek. A jelenés színhelyére például Trunkból sokan elmentek, annak ellenére, hogy a helyszín meglehetősen távol feküdt a falutól (kb. 100 km-re):

„Ott még mondták, oda fel, nem tudom, melyik faluba, még aszonták, a fa tetején mutyitodik. [...] Nem Halaucești. Mind csak egy más faluba ott elé Halauceștien.”²⁴ [S

mit mondtak?] Hogy mutyitodik a fa tetejin Szűz Mária. Még innet elé is jártak oda. [Innen, Galbeniből voltak ott?] Voltak, de én nem jártam. [S ez milyenkor volt? Melyik évben?] Ennek vagyon öt-hat esztendeje.”²⁵

Látomáskultúra a hagyományos vallási élet rendszerében

Az alábbiakban a következő szempontok alapján vázolom fel a hagyományos vallási élet rendszerében a csángó közösségekben jelentkező látomásokat:

- a) összehasonlító perspektíva: a látomások jellege az ortodox kultúrkörhöz viszonyítva;
- b) jelentkezésük feltételei és körülményei (az ima mint transzállapot, a búcsújárás jelentősége – szent idő);
- c) ontológiai minőségük (szent–démoni);
- d) az egyház viszonyulása a látomások jelentkezéséhez.

a) A moldvai csángók vallási életével kapcsolatban a tudományos kutatás gyakran beszél a környező többségi ortodox felekezetű románság vallási életének a csángók vallás-gyakorlására gyakorolt hatásairól. A román ortodox vallási kultúra közelségéből fakadóan indokolt a szakirodalom megállapítása, miszerint „az ortodox környezetet jelentő lakosság hozzájuk hasonlóan nagyon fogékony volt a misztikára, a csodára. A görögkeleti vallású román falvakban gyakran találkozhatunk látóasszonyokkal,²⁶ akik ugyancsak jóslással, álomfejtéssel, ördögűzéssel és gyógyítással is foglalkoztak” (Pozsony 1998:72). Bandinus érsek leírása szerint például Tatroson a Szent Kozma és Damján tiszteletére szentelt templomból éjszaka „angyali énekek” hangzottak ki, fáklyafényhez hasonló fényesség járta körbe a templomot, mely utána gyorsan eltűnt a hegyek fölött (Benda 1989:483–484).

Megfigyeléseink alapján is elmondhatjuk, hogy a csángó falvakból ma is sokan fordulnak ortodox papokhoz, szerzetesekhez mágikus bajkezelésért. Mégis azt gondoljuk, hogy alapvetően eltérő kulturális értelmező mechanizmusok irányítják a csángó falvakban jelentkező látomásokat, mint ami az ortodox vallási kultúrára jellemző. A különbség forrása abban áll, hogy a csángó falvakban jelentkező természetfeletti látomásokat a csángók hajlamosak isteni eredetűnek tekinteni, mindamellet, hogy démoni eredetűnek tartott látomásokról is beszámolnak. Ez különösen igaz a tömeges látomások esetében.

A csángó falvakban keletkező látomásokhoz képest az ortodox kultúrkörben inkább hajlanak arra, hogy a látomásokat démoni forrásnak tulajdonítsák. A 2005-ben történt tanacui rituális apácagyilkosság néven elhíresült esetben például az apáca halálával végződött exorcizmusra azért került sor, mivel a fiatal apáca látomásait a kolostor apácái, valamint pópájuk démoni eredetűként értelmezték, és ennek megfelelően offenzív mágikus szertartásnak vetették alá. A megszállottság a Sátánnak a testbe fogadását jelenti, amely ellen csupán a mágikus rítus által feltámasztott papi szuverenitás veheti fel a küzdelmet. Ezzel szemben – mint láttuk – a csángó látomások legfőbb ideológiai szervezőelve isteni minőségük.

- b) Az általam ismert látomástörténetekben²⁷ a jelenések gyakori szereplői különféle

angyali minőségű hírnökök, a Szentlélek, Szűz Mária, Jézus Krisztus. Nem tartom jellemzőnek, de az Isten-látásra, az Istennel látomásban való transzcendens kommunikációra is akad példa. Gyakoriak a látomásban tett különféle mennyországjárások. Elmondható, hogy a csángó látomások központi szervezőelve forrásukat tekintve a Szent valamely megjelenési formája. Vannak esetek, amikor a látomás szereplőjét nem azonosítják a keresztény mitológia legfontosabb lényeivel, ilyenkor a látomás tárgyát, a természetfeletti minőséget a szentséggel nevezik meg. A látomások isteni forrásnak tulajdonítása mellett szól az is, hogy hitük szerint a transzcendenssel folytatott kommunikáció minőségi feltétele a büntelenség. A látomás imádsággal is előidézhető, a látomástörténetek gyakran szólnak arról, hogy ima közben jelentkeztek:

„En mit paciltam [ahogy jártam] most nem erőst rég, mind csak úgy van két esz-
 tendeje. Mondtam az olvasót. S itt voltak a leánkák, est volt, későcskén volt már. S bi-
 zonyomat szóloom, me ezt én láttam. Mint mondtam, így né, s éppen voltam az ötödik
 versnél. Egy pénteken este. S én így tartottam, így az olvasót, hogy tartottam, eljött a
 kezemre, ide né [mutatja a kézfejét], egy nagy pillangó. Így láttam, Marica [fordult ba-
 rátnőjéhez], mint tégedet látlak, mint tütököt. Egy nagy pillangó, hallod-e, nagy pillan-
 gó, így ne. Jézuskám – mondom –, mi lesz ez a pillangó? Nem mondtam semmit én, s
 párke [mintha] mind, párke elszenderedtem volna, úgy voltam, így, ahogy le vagyok ülve
 most. Mikor egyszer hát felállok, még ide né [maga elé mutat], pāpuša [baba]. Egy ilyen
 magaska volt, így ne [kb. 20 cm-t mutat]. [Az micsoda?] Egy kisbaba, egy pāpuša. És
 volt egy kalapecskája, s fehér volt, s errefelé volt, s így né volt, így ne, de nem volt hoz-
 zám felém fordulval. S akkor én bizorikultattam [biztattam] őket: Hájtok [gyertek] ide,
 te, onnét, hájtok ide, te! S én addig fogtam, nem bírtam meg [fogni], meddig odaértem
 semmit többet nem kaptam, se nem bírtam megfogni őket. [Kend hogy nyújtotta a kezét,
 úgy ment el?] Nem ment, nem ment. Mondom, fogjam meg őtet, nem volt semmi, mit
 fogjam, ne. Olyan fényes volt az a pillangó, mint az arany, mint a csokolátának hertejé
 [csokoládépapír], fényes, fényes. Nagyocska volt, nagyocska volt, így né, a szárnyai na-
 gyok voltak.

– Az volt egy angyal, s a másik, melyiket – mondja kend –, a pāpuša (baba) volt Szűz
 Mária. [közbeszólt Corsaru Mária (1944)]

– Nem tudom, Maric. Jézuskám, a papnak es mondtam, azt mondja, nem, semmi,
 imádkozzam.”²⁸

Úgy tűnik, hogy az imádság a legfontosabb feltétele a látomások jelentkezésének.
 Mégpedig az intenzív, hosszan tartó, szívből jövő imádkozás. A közös imádság ebben
 az értelemben az idő megszentelésének a technikája. Az imádkozás eseményszerű
 megtörténése ugyanis, ami a transzcendens tapasztalat isteni forrását bizonyítja.
 A transzcendens kommunikáció rituális létrehozásának eszköze tehát az imádság.
 A búcsújárás ezért is lehet gyakori tömeges transzcendens élmények helye. Szűz Mária
 például hitük szerint nemcsak a csíksomlyói búcsúban jelenik meg, de Cacicán is.
 A búcsújárás a csángók vallási rendszerében olyan kulturális értelemmel bír, amely a
 különféle transzcendens tapasztalatok sűrített jelentkezését tartalmazza. A rituális kap-
 csolatok megteremtése az egyéni szükséghelyzetekben elsősorban a szent helyek, kegy-
 helyek látogatását jelenti, ahol a kapcsolat a természetfeletti nemcsak a kultusz által,
 hanem az ASC-állapotok révén, közvetlenül is létrehozható (vö. Pócs 1998:41).

„Még vótak, innet jártak fel oda, nem Kacsikába, Román, úgy mondták, hogy eszte

Szűz Mária mutyilódik [mutatkozik] a blokk tetején, egy nagy blokk teteje vót. Osztán járt fel a világ, s nézte. Osztán ezek mind mondták, mit nézitek, reflektálják a rázakot [visszaverik a fénysugarakat], s felaggattak oda valami ulyan nagy imádkozót, s azokra fények mentek, sz azok... Szűz Máriát nem csak úgy lássuk meg, hogy moszt nesztek. Az erőszk kell imádság, s kell, oda kell a szív menjen, nem úgy csak, hogy hájtok [gyer-tek], menjünk, me moszt ide a szomszédba jó Szűz Mária.”²⁹

A különféle transzcendens értékű gyógyulások, csodás történések kontextusában a látomások jelentkezése nem szokatlan esemény. Pócs Éva szerint a kommunikáció létrehozása vagy ennek szimbolikus úton történő imitációja „szent időszakokban, szent helyeken megy végbe, tér-idő szimbólumokkal és egyéb, a szent helyeket szimbolikusan létrehozó módszerekkel: ilyen például a varázskör, a keresztút, a templom körüljárása” (Pócs 1998:42). Egy trunki adatközlőnk szerint régebben térden járva háromszor kerültek meg Csíksomlyón az oltárt, ami után koppanást hallottak (auditív ASC-élmény). Az oltár megkerülése egy fokozottan szent tér létrehozása érdekében gyakorolt szimbolikus cselekvés. A csíksomlyói templomlás ugyancsak a kommunikáció érdekében hozott áldozatként értelmezhető. Pierre André Sigal bebizonyította, hogy már a középkori zarándoklatok esetében is fontos szerepet játszott az a gondolat, hogy „a szent helyeken az isteni kegyelem erőteljesebben sugárzik” (Sigal 1989:10).

„– Mit mondtak, hogy mi jön le onnét, mikor nézték a Napat [középkorú lánya kérdezi]?

– Mondták, hogy jár a Szentlélek így benne. De én nem láttam.

– Fényeset látatt, ugyé?

– Fényeset láttam. Kerültük meg az ótárt. Megkerültük térgyen az ótárt, háromcor. [S minek kerülték meg azt?]

– Azt mondták, hogy ha van érdemed, akkor hallasz egy pukkantást.

– Há, halltuk, hogy koppant.”³⁰

Minden esetben fokozott emocionális kíséri a látomások jelentkezését, amelyekre sokszor évtizedek múltán is emlékeznek, és szívesen beszélnek róluk. A látomások ugyanakkor egy-egy személy életében pozitív alkalmazhatóságot jelentenek. Jelentkezésüket a szent szférával való harmonikus kapcsolat fennállásának megerősítéseként értelmezik, mivel a transzcendens világ szereplőit mindennapi életük irányítóiként, segítőiként tartják számon.

c) A látomás a hit jutalma, a bűnös, illetve a keresztény értékek szerinti élet alternatíváiból a transzcendenciával harmóniában élő ember egyetlen pozitív ontológiai értékű választásának a normális következménye ebben a kultúrában. Ugyanebben a rendszerben az alternatívák felcserélődése, a vallási értékekről való lemondás eredménye a Gonosz látomásban való kísértése, amely inkább a vallásos ember számára létező negatív ontológiai státuszú alternatívával szembeni vallásos irtózat megfogalmazása, mintsem szubjektív átéltségű transzcendens élmény.³¹

Mivel az isteni eredetű látomások a hit jutalmaként tételeződnek, ugyanezen oksági modell szerint a bűn következményeként értelmezik a Gonosz látomásban való kísértését. A moldvai csángók hiedelemrendszerében a Gonosszal való transzcendens találkozás a „meglepi a Gonosz” hiedelmében jut kifejezésre. A transzcendens találkozásoknak ezt a típusát imádsággal, gyónással és papi áldással kezelik a csángók. Kevesebb ilyen történettel találkozhatunk, nem szubjektív átéltséggel, hanem memoratként mesélik őket,

főként mások élményeinek tulajdonítják. A démoni eredetű látomások ritkább előfordulása az ortodox kultúrkörhöz viszonyítva azzal magyarázható, hogy az ördög szerepe hangsúlyosabb a keleti liturgiában és dogmatikában (vö. Pócs 2002). Kulturális kezelésüket tekintve semmi sem utal arra, hogy az ortodox kultúrkörben elterjedt megszállottság-esetekkel kellene rokonítanunk őket. Érdekes módon a csángó falvakban jelentkező látomásokat a papok nem használják fel annak a mágikus büntetőrendszernek a működtetésére, amelyet offenzív mágikus rítusok révén (fekete mise, fekete böjt, papi átok) nagyobb vétségek, például lopás esetén ezekben a falvakban alkalmaznak. Úgy tűnik, hogy a látomások értelmezése főként hitépítői céllal, lelki vezetés érdekében történik:

„Aki nem tud menni se misére, csak hitványoskodik, nem menen, nem szolgál a Jóistennek, tudjad, meglepi a Gonosz. [...] [Hogy szokta meglepni a Gonosz?] Csak úgy né, hogy többet nem jön, hogy menjen misére, s nem jön, hogy imádkozzék. Nem szereti az emberit. [Meg is jelenik?] Meg, szemibe es. Csak lefekszik, s áll elejibe nagy büség [bűdös] emberek, nagy feteke emberek. S mennek reá, s ölik meg, ölik meg. Nem jó az! Nem jó!”³²

A vallásos ember cselekvései tulajdonképpen a Gonosz elleni örökös küzdelem érvényével bírnak, a mindennapi személyes rítusok sora a Gonosz elleni védettséget biztosítja. A moldvai csángókról elterjedt azon reprezentáció alapját, hogy „örökös imában élnek”, lényegében a szüntelen vallásos viselkedésnek ez a sok kis rituális mozzanatból álló rendszere képezi, amely az idő állandó megszentelésére irányuló törekvésben fejlődik ki. A látomásban való megkísértés elleni védelmet ugyancsak az említett rituális minták és szent instrukciók betartásával érik el. Mindemellett a Gonosszal való látomásbeli találkozás élménye nem válik közösségi üggyé, csupán az egyéni életvezetésben van jelentősége:

„[Hogyan lehet elűzni a Gonoszt?] Hát hogyha elmész a páterhez. Megszentel a páter, sz imádkozik a fejedre. Sz onnan meggyónol júszívún, sz megbánod a bűneid. Utána mensz minden nap, minden áldott misén meggyónjál, sz megáldozzál. [Reggel is?] Réggel, réggel, há. [...] A nap felé imádkozgassál, sz menj el miszére, sz meggyónjál, sz megáldozzál.”³³

d) A moldvai falvakban a látomások gyakori jelentkezéséhez egyházi támogatottságuk is hozzájárul. Egy-egy látomás értelmezéséért ugyanis a lokális közösség tagjai gyakran saját papjukhoz fordulnak. Ebben a gyakorlatban különbséget tehetünk a helyi közösségek papjainak értelmezői tevékenysége, valamint a csíksomlyói búcsúban a különféle prédikációkban a csángók vallásosságára, látomásaikra vonatkozó reflexiók között, amelyek ugyancsak egymáshoz közelítik és módosítják például a csángók napbanezés során észlelt látomásainak értelmezését.³⁴

A moldvai katolikus papságnak a helyi közösségek vallási életéhez fűződő viszonya a keleti ortodoxiára jellemző modellben valósul meg. Ennek értelmében az egyház egy „népközeli” magatartást képvisel, ahol a népi vallásosságban kitermelődött gyakorlatok olykor az egyház kanonikus beleegyezését élvezik. Ennek eredményeként nincs éles törés az egyházi és a népi vallásgyakorlat között. A látomások papok általi értelmezése ily módon is az isteni gondviselés, Krisztus és Szűz Mária irányába tolódik el, a keresztény értékek és az egyház tiszteletének jutalmául állítódik be, ugyanakkor a vallásos élet, magatartás buzdításául szolgál. A papok szerepe a csángók esetében inkább az értelme-

zés irányítása, a kanonikus vallásgyakorlásba való integrálása (imádkozásra, gyónásra buzdítják a látomásait elmesélő híveiket).³⁵

A görögkeleti vallási rendszerben a látomások eredetének megítélése mintha összetettebb oksági modellt követne, a látomás észlelését megszállottságként is értelmezhetik. A fentebb már idézett tanacui apácagyilkosság esetében például éppen az apáca vallomása ösztönözte környezetét arra, hogy megváltozott viselkedését megszállottságként értelmezzék, miután elmondta, hogy látomásában beszélt az Ördöggel, aki „kislánynak” nevezte.³⁶

A vallásosságot igen intenzíven, intellektualitáson túli emocionalitással megélt moldvai csángók számára a túlvilágunk középkorias fontossága van. A túlvilág valóságosságát transzcendens tapasztalat nélkül is bizonyossággként élik meg. A látomás erről a jelentős szerepet játszó vallási struktúrának a létezéséről közöl vizuális és taktilis bizonyosságot.

JEGYZETEK

1. A tudományos kutatás sok esetben nem lép tovább az olyan általános kijelentéseken, amelyek a moldvai csángók középkorias hitfelfogását a teljes vallási élet modelljeként fogják fel. Vannak azonban rendszeres elemzések is, amelyek a vallási élet egy-egy szegmensét szélesebb összefüggésekben vizsgálják. Lásd például Tánczos Vilmosnak a csángó archaikus imákról írott könyveit, tanulmányait, a tárgykörbe vágó néprajzi esszéit (Tánczos 1991, 1994, 1995, 1997, 1999, 2000), továbbá Pozsony Ferenc (Pozsony 1996, 1998, 2005), valamint Halász Péter elemzéseit (Halász 2002).
2. Lényegében arról van szó, hogy bizonyos jelenségek, bizonyos térségek a fejlődésbeli fáziseltolódásokból adódóan nem azonos korszak ismérveit hordozzák, tehát egy időben egymás mellett élhetnek különböző korszakok termékei (lásd Liszka 2001:395). A vallásszociológia ezt a jelenséget azokhoz a folyamatokhoz köti, amikor a tradicionális mágikus-vallásos gondolkodás jellemezte társadalmakban megjelenik az alternatívák iránti tolerancia. „A kívülről érkező gondolatok viszont nem egyszerűen a régiek helyére lépnek, hanem párhuzamosan léteznek, fokozatosan inkorporálódnak” (Hamilton 1998:58).
3. Vannak olyan kutatói vélemények is, amelyek az archaikus világkép teljes körű felszámolódását hangsúlyozzák.
4. Ennek a kultúrának nincs szilárd szerkezete, az ember sohasem tudja, hogy mire számíton (Tánczos 2000:134).
5. A moldvai csángó falvakban a vallási élmény látomások formájában való jelentkezéséről forrásokat közöl: Bosnyák 1980, 2000, Ferenczes 2003. Egy személy látomásait elemzi: Kóka 1982; Moldován 1980, 1993.
6. A szerző szerint mindazok a törekvések, amelyek az állandóság biztosítására vonatkoztak, bizonyos körülmények között ellehetlenítették azt az addig jól működő hagyományos „tervet”, amely az egyes családok gazdasági stabilitásának biztosítására vonatkozott. Ezek a feltételek pedig leginkább egy-egy makrogazdasági válság vagy családi krízis során voltak adottak. Az egyes családok esetében véletlenszerűen bekövetkezett események, mint például a gyilkosság következtében történő haláleset vagy a demográfiai problémák mind olyan események voltak, amelyek ha felkészületlenül érték az egyes családokat, a szerző szerint szinte leküzdhetetlen problémák elé állították őket. Ilyen körülmények között a problémák ideológiai alapon szerve-

zódó megoldására fokozottabb volt a hajlandóság. A szerző szerint „a mindig drámai változásban lévő valóság kevésbé bizonytalanná tétele” olyan ideológiai szervezőelv volt az itáliai falu estében, amely még a politikai választások során is érvényesült (Levi 2001).

7. Az idézőjel is tőlük – P. L.
8. 1967 júniusában Izrael, illetve Egyiptom, Jordánia és Szíria arab államok között zajlott, amelynek eredményeként Izrael hat nap alatt elfoglalta a Sínai-félszigetet, a Gáza-övezetet, valamint egyéb jelentős arab területeket (West Bank, Golan Heights).
9. Az idézőjel is tőle – P. L.
10. Fordítás tőlem – P. L.
11. Második világháborúbeli szélsőséges horvát fasiszta/terrorista szervezet, vezetője Dr. Ante Pavelitch horvát miniszterelnök (1941) volt.
12. Fordítás tőlem – P. L.
13. A szerző a kopt látomások ikonográfiai háttérének értelmezésekor emellett érvel, hogy noha az ikonográfiai ábrázolásokat és a látomásokat általában mint lényegileg különböző dolgokat szoktuk számon tartani, felfoghatók úgy is, mint a mentális képzelőerő kollektív kultivációjának a formája (lásd Finnestad 1994:8).
14. A kommunista diktatúra idején kialakuló népi vallási mozgalom keletkezési körülményeit, lezajlását, utóéletét tanulmányokban elemeztem (Peti 2003, 2005a, 2006a, 2006b).
15. Bordás János (1926), 2001. 07. 12., Trunk, saját gyűjtés.
16. A moldvai csángók asszimilációjában a bukaresti kormányok komoly szerepet szántak a római katolikus egyháznak. Lásd erről Vincze Gábor történeti forrásközléseit (Vincze 2004), valamint Tánczos Vilmos elemzését (Tánczos 2006).
17. Csíkfaluban például azt állítják, hogy az épülő templom pártutasításra történő többszöri lerombolását egy helybeli család besúgótevékenysége nyomán hajtották végre. Elmondásuk szerint az eset után a családtagok gyors halála *fekete mise* révén következett be. (Csík, anonim férfi, idős, 2002, saját gyűjtés.)
18. A kommunista hatalom lokális szintű beavatkozásairól, az elnyomás szerkezetéről, fokozatairól lásd bővebben: Peti 2005a.
19. Bejan Kukuri Katalin, 75 év körüli, Klézse, 2006. 01. 13., saját gyűjtés.
20. Bejan (Kukuri) Péter (1933), Klézse, 2006. 01. 13., saját gyűjtés.
21. Bejan (Kukuri) Péter (1933), Klézse, 2006. 01. 13., saját gyűjtés.
22. A moldvai csángók társadalmában a rendszerváltozás után beinduló *etnokulturális* folyamatokról lásd Pozsony Ferenc tanulmányát (Pozsony 1996).
23. Lőrincz Mihályné (középkorú), Csíkfalva, 2002. március, saját gyűjtés.
24. Roman város vonzáskörzetébe tartozó falu, Trunktól északra fekszik.
25. Coşa Roza, 40-45 év körüli. Trunk, 2006. 01. 14., saját gyűjtés.
26. A kiemelés is tőle – P. L.
27. Kijelentéseimet saját gyűjtésű szövegekre, illetve a KJNT Vallási Narratívák adattárában szereplő szövegekre alapozom.
28. Lásd például Ilyés Sándor és Miklós Zoltán gyűjtését. KJNT adattár. 49. (Cazacu Ileana, 1924, Lujzikalagor, 2001. 07. 11.)
29. Bende Szende gyűjtése. KJNT adattár. 436. (Róka Nica, Trunk, 2001. 07.)
30. Anonim nő, 85 éves, Trunk, 2005, saját gyűjtés.
31. Egy látó-specialista számára ugyanakkor a Gonosz látomásban való kísértése a *szent ember/asszony* szerepkövetelmények alapján saját szentségének bizonyítéka lehet, a legendabeli szentek Sátán általi megkísértésének ismert mintáihoz hasonlóan.
32. Ciuraru Mária (1927), Nagypatak, 2001. 07. 10., saját gyűjtés.
33. Ciuraru Mária (1927), Nagypatak, 2001. 07. 10., saját gyűjtés.

34. A napbanézéssel a jelenség sajátossága miatt külön tanulmányban foglalkozom (Peti 2007).
35. Jánó Ilona lézpedi látóasszony is arról számolt be, hogy papjának minden esetben elmondja látomásait, aki értelmezi jelenéseit, ugyanakkor tanácsokkal látja el. (2005. 5. 14., közös gyűjtés Jakab Albert Zsolttal).
36. A román társadalmi nyilvánosságban az eset kapcsán születő diskurzusok vizsgálatát, valamint kulturális magyarázatát külön tanulmányban végeztem el (Peti 2005b).

IRODALOM

BENDA KÁLMÁN

1989 Moldvai Csángó Magyar Okmánytár (1467–1706). I–II. Budapest: Magyarságkutató Intézet.

BOYER, PAUL – NISSENBAMU, STEPHEN

2002 Boszorkányok Salemben. Budapest: Osiris.

BOSNYÁK SÁNDOR

1980 A moldvai magyarok hitvilága. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoportja. *Kharon* 4(1–2):62–90. /Folklor Archívum, 12./

2000 A lézpedi látóleány, aki Isten csókját hordozza az arcán. *Kharon* 4 (1–2) 62–90.

FERENCZES ISTVÁN

2003 Jánó Ilona pokolra száll. *Moldvai Magyarság* 7., 8., 9. Forrás: <http://erdely.com/moldvaimagyarsag.php#10> (Letöltés: 2007. június 7.)

FINNESTAD, RAGHNILD BJERRE

1994 Apparition, icons and photos: a study of modern Coptic visions of the Holy World. *Temenos*, (30):7–34.

HALÁSZ PÉTER

2002 Bokrétába kötögetem vala. A moldvai magyarok néprajzához. Budapest: Európai Folklor Intézet.

HAMILTON, MALCOLM

1998 Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia. Budapest: Aduprint.

KÓKA ROZÁLIA

1982 A lézpedi „szent leján”. *Tiszatáj* 36(8):29–44.

KÜRTI LÁSZLÓ

1998 A Mindenség Királynője. A medzugorjei látomások antropológiája. *In* Eksztázis, álom, látomás. Tanulmányok a transzcendensről. I., Pócs Éva, szerk. 174–190. Budapest–Pécs: Balassi Kiadó – University Press.

LEVI, GIOVANNI

2001 Egy falusi ördögűző és a hatalom. Budapest: Osiris.

LISZKA JÓZSEF

2001 A szlovákiai magyarok néprajza. Budapest: Osiris.

MARCLE, GERALD E.–MCCREA, FRANCES B.

1994 Medjugorje and the crisis in Yugoslavia. *In* Politics and religion in Central and Eastern Europe. Traditions and transitions. William H. Swatos, Jr., ed. 197–207. Westport CT: Praeger.

MINARDUC, OTTO F. A.

1971 A critical examination of collective hallucinations after the Six Days' War in the Middle East. *Ethnomedizin* 1–2:191–208.

MOLDOVÁN DOMOKOS

1980 Erőst fáj a fejem, ha megyek látomásba, pokolba, vaj mennyországba. Beszélgetés egy moldvai csángó-magyar halottlátó asszonnyal. *Kortárs* 23(9):1375–1390.

1993 „Ha megyek látomásba...” (filmforgatókönyv 1984–85). *In* „Mégfog vala apóm szokcor kezemtül...” Tanulmányok Domokos Pál Péter Emlékére. Halász Péter szerk. 131–146. Budapest: Lakatos Demeter Egyesület.

PETI LEHEL

2003 A trunki orvos rózsaillatú kútjának mítosza. *Korunk* 14(9):25–29.

2005a Vallási mozgalom a Bákó környéki falvakban. *In* Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban. Kinda István – Pozsony Ferenc szerk., 157–192. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

2005b Egyházi rítus és bűncselekmény. A tanacui apácagyilkosság. *Korunk* 16(12):102–109.

2006a Emlékezési rítusok és egyházi kultuszeremtés Trunkban. *In* A Kriza János Néprajzi Társaság 14. évkönyve. Tanulmányok Szentimrei Judit 85. születésnapjára. Gazda Klára – Tötszegi Tekla szerk. 261–271. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

2006b Conflict between the state power and the church in Moldavia during the communist dictatorship. *Acta Ethnographica Hungarica* 51(3–4):327–334.

2007 Ritualizált közösségi látomás: a moldvai csángók napbanézése. *Székelyföld* 11(5):99–116.

PÓCS ÉVA

1998 Transz és látomás Európa népi kultúráiban. *In* Uő: Eksztázis, álom, látomás. Tanulmányok a transzcendensről. I. 15–55., Budapest–Pécs: Balassi Kiadó – University Press.

2002 Boszorkányság a vallás és mágia határán. *In* Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán. 239–264. Budapest: L'Harmattan. /Válogatott tanulmányok, I./

2006 Jánó Ilona és az újkori magyar látomások. *In* Bételjesítem Isten akaratját... A lézpedi szent leány látomásai. Kóka Rozália, szerk. 230–251. Budapest: L'Harmattan.

POZSONY FERENC

1998 Látomások a moldvai csángó falvakban. *In* Eksztázis, álom, látomás. Tanulmányok a transzcendensről. I. Pócs Éva, szerk. 72–80. Budapest–Pécs: Balassi Kiadó – University Press.

1996 Etnokulturális folyamatok a moldvai csángó falvakban. *In* Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei. Katona Judit – Viga Gyula, szerk. 173–179. Miskolc: Herman Ottó Múzeum.

2005 A moldvai csángó magyarok. Budapest: Gondolat Kiadó – Európai Folklor Intézet.

SIGAL, PIERRE ANDRÉ

1989 Isten vándorai. Középkori zarándoklatok és zarándokok. Budapest: Gondolat.

SZACSVAY ÉVA

1998 Mária-látomás Mezőkövesden (1883). *In* Eksztázis, álom, látomás. Tanulmányok a transzcendensről. I. Pócs Éva, szerk. 123–130., Budapest–Pécs: Balassi Kiadó – University Press.

TÁNCZOS VILMOS

1991 Adatok a csíksomlyói kegyhely búcsújáró hagyományainak ismeretéhez. *In* Népi vallásosság a Kárpát-medencében. I. Lackovits Emőke S., szerk. 136–158. Veszprém: Caritas Transsylvania–VEAB.

1994 „Feltekinték napkeletre”. Moldvai archaikus imádságok. Néprajzi Látóhatár 3(1–2):217–246.

1995 Gyöngyökkel gyökerezteél. Gyimesi és moldvai archaikus népi imádságok. Csíkszereda: Pro-Print.

1997 A Szent megnyilatkozásai a moldvai és gyimesi népi imádságokban. *In* Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról. KJNT Évkönyve 5. Pozsony Ferenc, szerk. 224–240. Kolozsvár: Kri-za János Néprajzi Társaság.

1999 Csapdosó angyal. Moldvai archaikus imádságok és életterük. Csíkszereda: Pro-Print.

2000 Keletnek megnyílt kapuja. Emlékképek a moldvai csángók szerkezet nélküli kultúrájáról. *In* Keletnek megnyílt kapuja. 88–159. Csíkszereda: Pro-Print.

2006 A moldvai csángók asszimilációja történeti perspektívában. Székelyföld 10(11):114–136.

VINCZE GÁBOR

2004 Asszimiláció vagy kivándorlás? Források a moldvai magyar etnikai csoport, a csángók modern kori történelmének tanulmányozásához (1860–1989). Budapest–Kolozsvár: Teleki László Alapítvány – Erdélyi Múzeum Egyesület.

LEHEL PETI

Collective visions in the Csángó villages in Moldavia

In social anthropological literature the formerly more or less idealised picture of closed religious communities is in rapid change. The same phenomenon can also be detected in the scholarly representations of the ritual life of Csángó living in Moldavia, Romania. This paper aims at analysing the multilayered nature of the Csángó's religious life, especially looking at the practices in which traditional cultural models are still alive. The folk ideologies that are rooted in traditional world view will be interpreted. They contribute mostly to the appearance and acceptance of visions. The analysis thus focuses on the local cultural and social context in which visions occur.