

Krízishelyzeteket artikuláló vallásos tartalmú álmok egy moldvai csángó településen

Az elemzésben a szerző egy moldvai csángó település közösségi krízisszituációkat artikuláló álomelbeszéléseinek értelmezésére tesz kísérletet. A vizsgálódás annak megértésére irányul, hogy a társadalmi bizonytalanság közepette a közösségi válsághelyzetekben miként működött a moldvai csángók vallásos világtérképezése. Amellett érvel, hogy sajátos társadalmi szituációkban az álmok olyan kulturális tartalmakat hordozhatnak, amelyek révén a vallásos értelmezőrendszer részeként működhetnek. Kérdésként merül fel, hogy milyen szerepet tölthettek be ezek az álmok az egyéni vallásosságban, és mi a közösségi státusuk. Milyen kulturális mechanizmusok modellálták őket, és milyen közösségi értelmező ideológiák támogatták létrejöttüket?

Vizsgálatomat egy székelyes csángó településről, Lészpedről származó etnográfiai anyagra alapozom, amelynek jelentős részét terepmunka során gyűjtöttem.¹

Amikor *társadalmi válsághelyzetről* vagy *krízisszituációról* beszélek, ezen azokat a helyzeteket értem, amikor természeti katasztrófák vagy gazdasági és politikai válságok egy egész közösséget fenyegetnek. Ilyen szituációkkal az elmúlt évtizedekben a moldvai csángó közösségeknek is gyakran meg kellett küzdeniük.

Vizsgálatomba nem vonom be az individuális krízisek, az egyéni problémák (például betegség, haláleset, nem kívánt terhesség, a tulajdon megsértése stb.) feloldását elősegítő „egyéb” álmok értelmezését. Elemzésemet nem terjesztem ki a válságszituációkat artikuláló álmokhoz tartalmilag és funkcionálisan legközelebb álló, szintén társadalmi kríziseket értelmező látomások elemzésére.²

Álmon elsősorban nem a szubjektív „közvetlen” tapasztalatot értem, hanem a róla szóló elbeszélést, amely különböző kulturális mechanizmusok és társadalmi gyakorlatok eredménye (például emlékezés, felejtés, értelmezés stb.).³ Ha a lényegében hozzáférhetetlen közvetlen tapasztalatra mint *a priori* kategóriára utalok, *álomélménynek* nevezem.

Az álmokat a látomásélményektől, illetve -elbeszélésektől a természetfölöttivel való kommunikáció technikai különbségei révén különböztetem meg. A funkcionálisan és tartalmilag nagyon sokszor ezekhez hasonló *látomásélményektől*⁴ az álmokat beszélgetőtársaim e tapasztalatok megélésének körülményeire való utalásai alapján különítem el. Ezekről az élményekről az adatközlők azt állítják, hogy alvás közben „látták” őket.

Az álmok megkülönböztetését a látomásoktól vizsgálatom esetében azért is célszerűnek tartom, mivel a moldvai csángó falvakban más a megítélése a vallásos

tapasztalatnak attól függően, hogy azt milyen körülményekre vezetik vissza: az egyén közösségi státusa, társadalmi megítélése függhet tőle.⁵

Az álom mint a vallásantropológiai kutatás tárgya

Az álomkutatás túlságosan változatos ahhoz, hogy egyetlen tanulmány keretében összegezni lehessen. Ebben a részben arra törekszem, hogy a látomás- és álomkutatás történetében előforduló fontosabb elméleti megközelítésekről, problémákról és terminológiáról áttekintést nyújtsak, amely azonban értelemszerűen nem tartalmazhat minden erről szóló munkát. Céлом annak bemutatása, hogy a vallásantropológia e kutatási területéről nagyjából miként gondolkodtak a kutatók, illetve hol tart ezekkel kapcsolatban a jelenlegi kutatás.⁶

Az álomnak mint vizsgálati problémának a kutatástörténetében főként pszichológiai,⁷ történeti és antropológiai megközelítésmódok vannak jelen, néprajzi szempontú vizsgálatok ritkán fordulnak elő. Ezért a következő szakirodalmi áttekintésben főként az antropológiai munkákra koncentrálok, vagy olyanokra, amelyek elemzésükbe antropológiai szempontokat is bevonnak. Arra törekszem, hogy az álomkutatás történetében előforduló fontosabb elméleti megközelítésekről, problémákról és terminológiáról áttekintést nyújtsak, s ennek nyomán megpróbálom saját értelmezési keretemet kialakítani.

Matthew Hodes szerint a nemzetközi néprajzi szakirodalom szemléletében az álomelbeszélések és -értelmezések főként a sajátos társadalmi szerepekre vonatkoztatva jelennek meg, például a sámán és a gyógyító esetében (Hodes 1989). A magyar néprajzi szakirodalomban periferikus kutatási témaként van jelen az álomkutatás. A népi mágikus specialista szerepkörök vizsgálatának részeként a tipológizáló motívumelemzés, a motívumoknak az epikus hagyományban való azonosítása a domináns megközelítés (lásd például Barna 1998; Szigeti 1998; Tüskés–Knapp 1998; Krupa 1998).

Peter Burke az álmok kultúrtörténetéről írott esszéjében írja, hogy elsőként az antropológusok vizsgálták az álmok társadalmi vagy kulturális jelentését (Burke 1997:24). Peter Burke – mint Jackson S. Lincoln után a szakirodalomban többen is – két álomtípusról beszél: „individual” (egyéni), illetve „kulturális mintázatú”, „culture pattern” álmokról. Az én fogalomhasználatomban a „culture pattern” álmok azokat jelentik, amelyekben kulturális tartalmak jelennek meg, azaz különböző kulturális motívumok, „minták”. E tipológiai motívumelemzések az egyes kultúrák értelmező szimbólumainak, vallásos magyarázórendszereinek kutatásával összhangban értelmezték az álmokban előforduló kulturális tartalmakat.

Charles Stewart szerint az antropológiai megközelítések fő iránya az álmokra mint társadalmi tényekre és kulturális szövegekre tekint, így az antropológusok figyelme főként az álmok kulturális mintáira és társadalmi értelmezésére fókuszál (Stewart 1997). Benjamin J. Kilborne szerint – mivel az álomelbeszélések nem „direkt tapasztalatok”, hanem kulturális mechanizmus eredményei – nem számíthatók a „privát szimbolizmus” területére, jelentős mértékben kapcsolódnak a „közösségi szimbolizmushoz” (Kilborne 1981b:295).⁸

A kulturális minták hatása az álmokra, az álomelbeszélést meghatározó kognitív és kulturális műveletek működése

Változó megközelítésekkel találkozhatunk a szakirodalomban arra nézve, hogy miként befolyásolják a kulturális formák az álmokat. Jackson S. Lincoln 1935-ben megjelent *The Dream in Primitive Cultures* című könyvében alkalmazott felosztása az álom antropológiai kutatástörténetében több szerző számára jelent kiindulópontot (Lincoln 1970). Lincoln felosztását, amelyben „individual” és „culture pattern” álmokról beszél, ugyanakkor több szerző, köztük Benjamin Kilborne is bírálta (Kilborne 1981a), aki szerint a Lincoln által vizsgált álmok azt hivatottak bizonyítani, hogy az álmok „idomulnak” a kulturális formákhoz, hogy bizonyos kulturális minták kulturálisan meghatározott, „culture pattern” álmokat eredményeznek. Kilborne úgy gondolja, hogy ez a felfogás a kultúrák automatizmusát sugallja, és kizárja az egyéni variálódás lehetőségét az álmok köréből (lásd Kilborne 1981a:180).

Ezzel szemben több szerző is hangsúlyozza az álmoknak azt az aspektusát, hogy a bennük előforduló kulturális elemek értelmezése nem zárja ki a „nyitott interpretációt”, amely lényegében a Lévi-Strauss által *bricolage*-nak hívott kognitív műveletnek felel meg. Ebből a perspektívából nézve egyes álmok egyéni és kulturális elemek feltűnő összefonódásából állnak. Ez a megközelítés elutasította azt a tipologizáló motívumelemzésekben megfigyelhető tendenciát, amely az álmokban előforduló kulturális minták rögzített szemantikai jelentését hangsúlyozta ki.

Douglas Hollan kimutatta, hogy az általa vizsgált indonéziai faluban az emberek félelmeiket, szorongásaikat az adott kultúrában széles körben elfogadott kulturális szimbólumokon és jelentéseken keresztül „tárgyasították”⁹ (Hollan 1989), az álmokat kulturálisan megalkotott védekező mechanizmusként használva.¹⁰ Hollan ugyanakkor azt is hangsúlyozta, hogy adatközlői gyakran „személyre szabott” álomértelmezéseket alkottak, egyéni pszichológiai igényeiknek megfelelően. Dorothy Eggan, aki a hopi indiánok körében végzett kutatásokat, az álmok esetében kiemelt szerepet tulajdonított a szabad asszociációnak (Eggan 1949:197).

Egyik tanulmányában Charles Stewart arról ír, hogy az individuális álmokat csak „kismértékben” határozzák meg a kulturális formák és modellek. Szerinte ezek csak abban az esetben válnak egyáltalán kulturális „termékké”,¹¹ hogyha forgalomba kerülnek egy kultúra nyilvánosságszerkezetében. Ebben az esetben az álomszövegek hasonlítani kezhetnek egymásra, vagy éppenséggel összeolvadhatnak a mesékkel és a mítoszokkal. Ezek a széles körben forgalomban lévő elbeszélések ugyanakkor újra megjelenhetnek az egyéni álmokban, a kulturális környezetben való intenzív jelenlétük miatt. A szerző szerint az álomértelmezés sémái¹² szintén befolyásolják ezt a jelenséget. Bár ezek elsődlegesen az álmok értelmezésének funkcióját töltik be, hatást gyakorolnak a narráció megfogalmazására és talán az élmény kialakulására is, ily módon sztereotipizálva azokat. A szerző ezzel magyarázza, hogy Naxos szigetén, ahol terepmunkát végzett, különböző egyének álomtörténetei nemcsak egymásra hasonlítottak meglepő módon, de egyes jól ismert mesetípusokra is, például a kincskereséssel kapcsolatos mesékre (Stewart 1997:879). Hasonló jelenséget Donald Tuzin írt le, aki egy új-guineai közösségben megfigyelte, hogy a prédikációkban előforduló vizuális képzetek (*visual imagery*) erőteljesen befolyásolták a közösségben előforduló álmok

tartalmát (Tuzin 1989:196). Dorothy Eggan egy másik írásában a mitológiai tudásnak egy egyén fantáziáiban és álmaiban való megjelenését vizsgálta. A szerző az egyén és a „folklor”¹³ ily módon megvalósuló kapcsolatát „szocializált fantáziának” (*socialized fantasy*) nevezte, amelynek legfőbb szerepe az általa vizsgált, az adott társadalomban csökkent értékűnek számító személy számára egy pozitív énkép kialakítása volt (Eggon 1955).

Katherine P. Ewing a pakisztáni mozlímok álmait elemezve jutott arra a következtetésre, hogy egyes álmok olyan kulturálisan felismerhető struktúrával és tartalommal rendelkeznek az őket álmodók számára, ami az álmértelmezés alapjául szolgál (Ewing 1990). Ebben az esetben – mint a többi olyan társadalomban, ahol az álmoknak társadalmi jelentést tulajdonítanak – olyan kulturális modellek (konszenzuson alapuló jelek és jelentések sajátos struktúrái) állnak az álmodó rendelkezésére, amelyek lehetővé teszik, hogy megfogalmazza és értelmezze azokat. Az álom tartalma tehát lényegében kulturálisan érvényes modellen alapul (Ewing 1990:58). A szerző szerint egy olyan kultúrában, ahol az álmoknak kiemelt jelentőséget tulajdonítanak, azok befolyással vannak az álmodó önreprezentációs mechanizmusaira is. Az általa bemutatott esetekben az álmok a felfokozott stressz időszakában jelentkeztek, amikor az álmodóknak új kulturális környezethez kellett alkalmazkodniuk (például hosszas külföldi tartózkodás után visszatértek saját kultúrájukba), vagy új társadalmi státusba kerültek (például nyugdíjaztatásuk révén). Katherine P. Ewing szerint ezek az álmok azt példázzák, hogy a tudatos kontroll béklyóitól megfosztott spontán képi élmények miként fejeznek ki személyes konfliktusokat, amelyeket az egyének kulturálisan meghatározott jelentéseken keresztül próbálnak megoldani (Ewing 1990:68).

Barbara Tedlock egyik írásában állítja, hogy az *intertextualitás* szintjén az álmok kevésbé foghatók fel úgy, mint a személy szigorú értelemben vett individuális megnyilvánulásai, sokkal inkább kulturális reprezentációkként funkcionálnak, más értelmezésre szoruló mitologikus és divinatorikus szövegekhez hasonlóan (lásd Tedlock 1981:314). A szerző egyik korai írásában az álomkutatás két szintjét különíti el: a *kontextuális elemzést* (*contextual analysis*), azaz az egyén életkörülményeinek (például társadalmi státusának), a vele megtörtént eseményeknek és az élményre adott reakcióinak vizsgálatát, illetve az *intertextuális elemzést* (*intertextual analysis*), amely az álomnak a többi álomelbeszéléshez vagy más elbeszéléshez való viszonyát, azaz az álomelbeszélés intertextuális tartalmát célozza meg (lásd Tedlock 1981:314).

Az álmokban előforduló kulturális motívumok eredete

Több történeti antropológiai megközelítés az álmokban előforduló kulturális minták és szimbólumok történetiségének vizsgálatát kombinálja az álmok társadalmi funkciójának, politikai célokra vagy egyéb hatalmi privilégiumokra való stratégiai felhasználásának kutatásával.

Az álmok kulturális tartalmuk révén mentalitás- és mikrotörténeti, illetve történeti antropológiai vizsgálatok forrásául is szolgálhatnak. Peter Burke amellet érvel, hogy mivel az álmok kapcsolatban állnak a stresszel, a nyugtalansággal és a konfliktusokkal, a kutató számára lehetővé teszik az elfojtás történetének tanulmányozását (Burke

1997:29). Rámutatott, hogy a 17. századi Angliában sokak álma politikai/társadalmi eseményekre vonatkozott, vagy vallásos tartalmú volt, azt sugallva, hogy a kora újkori emberek lelki életét sok vonatkozásban másfajta erők vezérelték, mint a freudiánus korszakban élőkét (vö. Pick–Roper 2004:4). Azt állítja, hogy a tipikusan ismétlődő félelmek és konfliktusok kultúránként változhatnak, ami szükségszerűen ahhoz vezet, hogy egy adott kultúrában élőknek sajátos álmai lesznek (Burke 1997:25–27).

Carlo Ginzburg a boszorkánylátomások¹⁴ kulturális kontextusát egy-egy lokális kultúra határainál távolabbra mutató tágabb tradícióban helyezte el, rámutatva e képzetek és a bennük előforduló kulturális szimbólumok történeti jellegére (lásd Ginzburg 1992; 2004).

David J. Hufford amellett érvel, hogy az álmokban megjelenő „terror” tartalma kulturálisan kondicionált, hasonlóan ahhoz, ahogy a társadalmi normák hatással vannak olyan pszichológiai állapotokra, mint például a démoni megszállottság (Hufford 1982). A középkorban és a kora újkorban az emberek gyakran tekintették az álmokat isteni vagy démoni üzeneteknek, amelyek előrevetítették a jövőt, vagy egyéb jelentéseket hordoztak (lásd Pick–Roper 2004:3).

Vannak munkák, amelyek nem az álombeszélések létrejöttének körülményeit vagy az ezekben érvényesülő kulturális mintákat vizsgálják, hanem ezek politikai felhasználását, társadalmi recepcióját. Charles Stewart egyik tanulmányában az erotikus álmok és a rémálmok történetét elemezte. Bemutatta, hogy különböző kultúrtörténeti korokban miként tevődtek át más és más társadalmi kontextusokba az erotikus és rémálmok, az inkvizíció és a gyógyászat általi „felhasználásuktól” a modern tömegmédiáig (Stewart 2002).

A reneszánsz álomkultúrájához Richard L. Kagan szolgáltatott érdekes adalékokat, aki egy, a 16. század végi Spanyolországban élő lány – inkvizíció által gazdagon dokumentált – álmainak elemzése révén kimutatta, hogy miként ölthettek fel az álmok politikai konnotációkat (Kagan 1990). A szerző szerint a reneszánsz korban az álmokra mint a jóslat közegére tekintettek (Kagan 1990:36).

Az álmok szerepe az akkulturáció, a gyarmatosítás időszakában

Anthony Wallace megfigyelte, hogy a szélsőséges kulturális törések (*cultural disruption*) időszakában az álmok társadalmi jelentéseinek szerepe rendkívüli módon fel erősödik. Ily módon egy jelentéssel bíró álom nemcsak az egyes személyekre hat formáló, terapeutikus erővel, de alkalomadtán egy egész közösségre nézve is (Wallace 1956:271–272). A revitalizációs mozgalmak kialakulását előidéző helyzetekben, a régi kulturális formák erőszakos átalakításának időszakában az egyének feloldhatatlan konfliktusokkal szembesültek. Anthony F. C. Wallace szerint az emberek ilyen helyzetekben az álmokra és a látomásokra mint a társadalmi cselekvés és inspiráció forrására tekintettek, amelyek fontos szerepet játszottak konfliktusaik feloldásában, és kijelölték a helyes cselekvés irányait.¹⁵

Az álmoknak hasonló szituációkban való szerepére Charles Stewart is felfigyelt. Egyik tanulmányában amellett érvel, hogy az erőltetett, gyors kultúraváltás időszakában a társadalmi nyugtalanság okozta élmények megjelenhetnek az álmokban, ami-

nek révén ezek értelmezhetővé válnak (Stewart 2004:80). Hasonló funkciót tulajdonított az álmoknak Barbara Tedlock, aki szerint a guatemalai majáknak a polgárháború idején megélt katonai agressziókra adott reakcióiban fontos szerepet játszottak az álmok és a látomások (Tedlock 1992:471).

Andrew Lattas egyik elemzésében azt vizsgálja, hogy a kolonizáció időszakában az álmok a fehérekkel kapcsolatos rontáselbeszélésekhez hasonlóan miként hozzák létre az „igazságosság alternatív terét” (Lattas 1993:66). A szerző szerint a kolonizáció új társadalmi távolságokat teremtett a New Britain nyugati részén élő bush kaliaik számára. A faji alapú megkülönböztetés létrehozta a maga konceptuális tereit is, amelyek meghaladása az álmok feladata volt (Lattas 1993:70). Lattas bemutatta, hogy a gyarmati uralom nem egyszerűen csak egy politikai és gazdasági folyamat volt, hanem felülírta a gyarmatosítottak önértékelésének fenomenológiai struktúráit. A kolonizációval a bennszülöttek a fehér ember és intézményei ítélő tekintetének csapdájába kerültek. A fehér ember által teremtett morális standardok általi megítélés a bennszülöttek identitásának integritását fenyegette (Lattas 1993:67). Az álmokban áthághatók voltak a fehér ember által teremtett, privilégiumait szolgáló hatalmi struktúrák. Az álmokban és a rontáselbeszélésekben a fehéreket ízekre lehetett szaggatni a börtön kockázata nélkül. Lattas interpretációjában az ezekben a narratívákban előforduló horrorisztikus elemek, valamint az az élvezet, amellyel mesélték őket, a „horror esztétikumának” részei voltak.

Ezek az elbeszélések egy képzeletbeli földrajz megalkotásának eszközei, ahol egy új élet megteremtésének víziói fogalmazódtak meg (Lattas 1993:68). Az álmokon keresztül a világ fenomenológiai újratemtése történt meg, a realitás horizontjainak kiterjesztése, ahol a fehér identitás mezsgyéi új fényben, a maguk szörnyű rettenetében tűntek fel (Lattas 1993:70). Lattas ugyanakkor emellett érvel, hogy ezek az elbeszélések egy új társadalmi rend konfliktusait kódolták és artikulálták, egyszersmind kifejezték az emberek ambivalens érzéseit és ellenállásukat létezésük változó viszonyaival szemben (Lattas 1993:70).

Dorothy Eggan szerint az álmok kutatása azért fontos, mert rajtuk keresztül egy kultúra mélyrétegei tárhatók fel, vagy olyan nehezen kutatható jelenségek közelíthetők meg, mint az egyén adaptációs kísérletei akkulturációs viszonyok között.¹⁶ Az Eggan vizsgálta hopi falu lakosságának harminc százaléka volt keresztény, és misszionáriusok által működtetett templomba jártak, de álmaik elemzéséből kiderült, hogy az idősebbek többsége igen mély tisztelettel viseltetett „a régi vallás” istenei iránt is (Eggon 1952:478–479). Ehhez hasonló elemzést Anthony F. C. Wallace végzett, aki jezsuita misszionáriusok 17. századi beszámolóit alapján az irokéz indiánok „álmoteóriáit” elemezte, külön hangsúlyt fektetve az álmokat követő közösségi gyógyítórítusok elemzésére (Wallace 1958).

Az álmok szerepe az enkulturációs folyamatokban

Roger Ivar Lohmann egyik tanulmányában azt vizsgálta meg, hogy milyen szerepet töltenek be az álmok egy pápua új-guineai etnolingvisztikai csoport, az asabanok vallási enkulturációs folyamataiban (Lohmann 2000). Lohmann a *kulturális transzmisszió*

(*cultural transmission*) és az *enkulturáció* (*enculturation*) fogalmán azt a folyamatot érti, amikor az egyének új képzeteket sajátítanak el, lényegében egy kulturális tanulási folyamat eredményeként (Lohmann 2000:79). A szerző bemutatta, hogy a kis csoport 1977-es kereszténységre való térítése után néhány személy keresztény kulturális tartalmakat hordozó álma és látomása fontos szerepet játszott az „új vallás” legitimitációjának megteremtésében.

Hasonló vizsgálatot Lawrence C. és Maria-Barbara Watson Franke végeztek, akik venezuelai, tradicionális körülmények között szocializálódott, ám nagyvárosba emigrált guajiro indián nők álmait elemezték, akiknek a megváltozott körülmények között a stressz új formáival kellett megküzdeniük (Watson–Watson-Franke 1977). Bemutatják, hogy a nagyvárosi körülmények között ezek a nők konfliktusaikat a hagyományos magyarázórendszerek aktivizálásával próbálták megoldani. Ezenfelül amellet érveltek, hogy a pragmatikus társadalmi adaptációs technikák hiányában az álmok kiemelt szerepet játszottak az új környezetben való eligazodásban (Watson–Watson-Franke 1977:402). Lawrence C. Watson megfigyelte, hogy az álmok egyes adatközlőinek érzelmi állapotára és viselkedésére is hatással voltak, fenomenológiai értelemben valós megoldást kínálva konfliktusaikra és szorongásaikra.

Az álom mint megváltozott tudatállapot és a transzcendenssel való kommunikációs technika

Az álom mint a transzcendenssel való kommunikációs technika egy újabb vizsgálati problémaköre az antropológiának. Erika Bourguignon a megváltozott tudatállapot (*altered state of consciousness*) egyik formájának tartja az álmokat, és a vallásos transzszal összehasonlítva arra a következtetésre jut, hogy bár az álmok inkább passzív tapasztalatok, ritualizált formát is ölthetnek (Bourguignon 1973:15). A rituális álmok, az *inkubáció* kutatása több történeti elemzésnek is tárgya.¹⁷ A magyar néprazi szakirodalomban Pócs Éva az, aki a természetfölöttivel való közvetlen kommunikáció egyik formájának tartja az álmot, hasonlóan a *látomásokhoz* és a különböző transzjelenségekhez (lásd Pócs 2008b:485).¹⁸

Az álomelbeszélés kontextusai, az álom mint társadalmi performansz

Az újabb antropológiai megközelítések arra is figyelnek, hogy milyen kommunikációs helyzetekben történik az álmok elbeszélése, és milyen interakciók befolyásolják ezt, illetve melyek az álomelbeszélés szituatív elemei. Vizsgálják ugyanakkor azt is, hogy miként befolyásolja az álom elbeszélésének helyzeteit, esetleg hogyan teremt új kontextust a kutató személye az álom elbeszéléséhez (lásd Levine 1981; Ewing 1994). Ezért a mai antropológiai megközelítések elutasítják a kultúrák közötti, összehasonlító statisztikai tartalomelemzéseket (*cross-cultural comparison*), mivel ezek rendszerint figyelmen kívül hagyják az álomelbeszélés menetét kísérő szituatív összetevőket, például a gesztusokat, a hallgatóság érzelmi reakcióit, az előadó hangtónusát stb. (lásd Tedlock 1991:162).

Az álmok antropológiai kutatástörténetében megfigyelhető, hogy a kutatások fókuszja az álmok statisztikai tartalomelemzésétől a kommunikációs kontextusok és interakciók elemzése felé tolódott el (Tedlock 1991:161). Az álmok kutatásában is felértékelődött a részt vevő megfigyelés módszere, amely lehetővé tette az álomelbeszélések „társadalmi performanszként” történő vizsgálatát (Tedlock 1991:161). Ennek megfelelően az álom jelenbeli antropológiai kutatása az álmokban előforduló kulturális tartalomra nem mint az összehasonlító hipotézisek gyártásához felhasználható nyers etnográfiai adatra tekint (mint például Lincoln 1970), hanem megkülönböztetett figyelmet fordít az álmok társadalmi és individuális jelentésének, jelentőségének és használatának megértésére (lásd Tedlock 1991:162–163). A terepmunkát végző antropológusok ugyanakkor nemcsak az álmok helyi kultúrában való előfordulásának kontextusát, azok társadalmi használatát vizsgálják, de a terepmunka ideje alatt jelentkező saját álmaikra is odafigyelnek, mert így könnyebben tudatosíthatják a vizsgált kultúrára, emberekre adott önkéntelen válaszaikat (például Lowie 1966).¹⁹ Ennek fontosságát hangsúlyozza Barbara Tedlock, aki szerint Bronislaw Malinowski szakmát sokkoló naplójában közzétett álmainak tartalma is jól tükrözi, hogy a kutató a terepen nem tudott azonosulni kutatásának alanyaival (Tedlock 1991).

Látható tehát, hogy a szakirodalomban előforduló megközelítések változó hangsúlyt tulajdonítanak a közösségi, kulturális, illetve a partikuláris, az egyén sajátos helyzetéből, lelkiállapotából, státusából, képzelőerejéből (lásd Stephen 1989) fakadó individuális összetevőknek, bár kölcsönösen egymást nem kizáró tényezőkként értékeli őket. A legtöbb szerző komplex megközelítésmódot alkalmaz, a tipologizáló motívumelemzést gyakran kombinálja az álmok stratégiai felhasználásának, egyéni és közösségi funkcióinak vizsgálatával, egyaránt használva pszichológiai és kulturális modelleket.

Saját megközelitésem a kulturálisan kondicionált álmok kutatási irányvonalához áll közelebb, amely az álmok társadalmi kontextualizációját részesíti előnyben, párosítva ezt az illető közösségre jellemző magyarázórendszerek értelmezésével. Ily módon elemzem az álmok jelentkezésének történeti kontextusát és individuális, partikuláris összetevőit, sort kerítve a bennük előforduló kulturális tartalmak, vallásos szimbólumok értelmezésére. Emellett, ahol a vizsgált anyag megengedi, kísérletet teszek a kommunikációs interakciók természetének és a szituatív elemeknek az értelmezésére is. A vizsgált anyag természeténél fogva az álomnak mint társadalmi és kulturális konstrukciónak az Anthony Wallace (1956), Charles Stewart (2004) és Andrew Lattas (1993) által a társadalmi nyugtalanság és kulturális törésvonalak időszakában megfigyelt aspektusára koncentrálok.

Árvizek, forradalom, álmok, előjelek

1970-ben Románia jelentős részét árvíz sújtotta. A katasztrófa nagymértékben érintette a moldvai csángó települések lakóit is, az árvíz ezeken a településeken is sok embert tett otthontalanná. A Lészpedet megóvó gát bíróságosságában ilyen körülmények között nem sokan hittek. A falu mélyebb részein lakók napokig menekülésre készen álltak, mivel totális katasztrófától, gátszakadástól tartottak. Az ekkor harminchat éves Ződ Erzsébet sógorával megbeszélte, hogy terhesen, két kisgyermekével a

katasztrófa bekövetkezte esetén náluk keres menedéket, mivel az ő házukhoz közel van egy hegy, ahova végveszély esetén kimenekülhetnek. Elmondása szerint az árvizet megelőzően egy évvel azt álmodta, hogy az égen egy tüzes, „veres” vasdarab úszott végig, amelyen az 1970-es évszám szerepelt. Álmat nem mesélte el senkinek, különösen nem foglalkozott vele. Elmondta, hogy az árvízveszély okozta nehézségek során gondolt arra, hogy álma a hamarosan bekövetkező katasztrófára figyelmeztette. Akkori álma harmincnyolc év elteltével is erős érzelmeket ébresztett benne a beszélgetés ideje alatt.

„Nekem még volt egy álmom. 1970-be volt egy árvíz. Én terhes voltam, s azelőtt valamennyivel, egy esztendő lehetett, láttam, hogy ment az égbe, mintha egy veres vas lett volna, s írta ráta, 1970. S én nem mondtam többet senkinek. [S ez mi lehetett?] Nem tartottam számba, csak mikor jött az inundáció [árvíz], s terhes voltam, s volt még két gyerekem nekem mellettem, s egyedül voltam, s néztem, mit vegyek fel, mit öltözzek, s menjek ki a hegyre. De minek írta János bácsi²⁰ azt, 1970? Hát, ez egy, de jut-e neked eszedbe, volt kicsi tanácsunk Istánékkal, mi lesz ha bikázi izé [gát] elszakad. Eltanácsoltuk, mett hazajött a sógorom, a férje, mett odafel volt Bikázra, hogy annyira felgyült a bárás, hogy majdnem szakasztotta el. Mondtuk, hogy ha elszakad, nem maradunk meg. S akkor mi azt mondtuk, hogy huzakodunk ki a hegyre. Nekik közel van a hegy, hogy kimenjenek oda. Én olyan nagy nehezségbe voltam az inundációkor [árvízkor], s én akkor gondoltam, hogy ezt jelenthette az álom.”²¹

Hasonló jellegű álmai a településen más asszonynak is voltak.

Ónodi Ilona egy élettörténeti interjú keretében beszélt az álmairól. Elmondása szerint 1946-ban, tizennégy évesen öt másik lánytársával együtt Szentkereszt napján a csíksomlyói búcsúba ment. A búcsúban a nagyváradi Szent Vince-zárda Mária-nővérei két másik társával együtt meggyőzték, hogy menjenek tanulni a zárdába. Szülei és testvérei más lészpedi családokkal együtt az 1947-es éhínség miatt megpróbálták Magyarországra menekülni. A hatóságok akadályozása miatt Ónodi Ilona emlékezete szerint a tizenhét lészpedi család három hónapig vesztegelt a határnál, ahol élelmiszer-tartalékaik elfogytak, és csak a határ menti falvak lakóinak jóindulatában bízhattak, akik időnként élelmet vittek nekik, vagy oly módon segítették őket, hogy terményt hagytak hátra a földjeiken. Rövid időre rá, hogy a családnak sikerült kitelepülni, az apja meglátogatta Nagyváradon, és próbálta rávenni, hogy hagyja ott a zárdát, és tartson vele Magyarországra. Apja hosszas unszolására (egy hétig maradt Nagyváradon) sem akarta otthagyni a zárdát. „És akkor apám visszajött, úgy sírt, mind egy kicsi gyerek, hogy nem akartam hazajönni.” 1948-ig élt a zárdában, annak a kommunisták általi bezárásáig. A faluba való visszakerülése után közvetlen családtagjaira nem támaszkodhatott, rokonai pedig, akiknél meghúzta magát, arra kötelezték, hogy minél előbb férjhez menjen. „S akkor azon a télen férjhez adtak onnét, én nem tudtam mondjam, hogy nem meek férjhez. Akartam, nem akartam, el kellett menjek!” Közben próbált útlevelet szerezni, hogy családtagjai után mehessen. Az útlevelet későn, férjhezmenetele után kapta csak meg Domokos Pál Péter bukaresti közbenjárására. Mivel férjét szülei nem engedték volna emigrálni, ő is letett e szándékáról. „Én mentem volna, de hogy hagyjam itt? Menjek, megesküdünk, a hitet elmondtam, megesküdtem, s akkor hagyam itt, s megyek? Nem! Mikor meghallották édesanyámék, olyan levelet írtak, hogy nem is motitottam meg neki [a férjének].”

Ónodi Ilona életút-elbeszéléséből kitűnik, hogy néhány év alatt számos olyan dilemmával, életkörülményeinek drasztikus megváltozásával kellett szembenéznie, mint annak előtte és utána sohasem. Elmondása szerint ez idő alatt olyat álmódott, amelyet máig sem felejtett el. Álmában egy füves réten járt, miközben hatalmas vihar kerekedett. Félelmében egy, a réten kaszáló ember mellé húzódott. Eközben látta, hogy az égiháború közepette az égen egy fehér színű kályha úszott át, amelyben tűz égett. A kályhán „tüzesen” látszott az 1970-es évszám. Az álom elmesélésekor jelen volt a férje is, aki az elején segített néhány részlet felidézésében. Úgy vélem, hogy abban, hogy egykori álmát felidézte, szerepet játszott az a körülmény is, hogy az interjú előtti héten, 2008 júliusának végén több moldvai településen is újabb árvizek voltak.

„– Hát én, hogy is mondtam, hogy miféle vót oda felírva? [A férjét kérdezi.]

– 1970. S akkor abba az üdőbe sok volt az izé, inundácia [árvíz]. Abba az esztendőbe. [Közbeszól a férje.²²]

– Én még a nővéreknél vótam, mikor ezt álmodtam.

– S aztán mondta né, elmesélte nekem, hogy ne, mit álmodott.

– S aztá mikor odaértünk a hetvenhez, meglátszodott, hogy mi vót. [S az hogy volt, hogyha egy kicsit részletesebben el tudná mesélni?] Én mentem így egy füves mezőn, s egy ember kaszált ott. Egy fa alá lefeküdt az ember, mert akkaran nagy idő vót, nagy dörget, hogy dörregett az ég, esett az eső. S akkor én odamentem az ember mellé, met megijedtem, hogy erőst dörrögött az ég, elbúttam oda melléje. S csak láttam, hogy egy olyan kályha így fent ment így. S azan a kályhán tüzesen látszodott benne: 1970. Azan a kályhán. Fehér vót a kályha, s benne mind a tűz ha égett vóna. S látszodott ez a szám. S ment errefelé így [mutatja: balról jobbra]. S akkor én azt elmondtam neki [a férjének]. Miután férjhez mentem, elmondtam neki, s aszongya: »Te meglássuk, hogy mi lesz, '70-be.« S né a vót a '70-be. Hogy arrafelé ment az a nagy dörgeteg [vihar], dörregett az ég [dörgött], esett az eső. S az a... írta fenn a '70. 1970. S akkor vót a nagy inundácié [árvíz] oda kifelé. Kiment oda a magyarokhoz. Nagy üdők voltak akkor, abba az esztendőbe.»²⁴

Az 1970-eshez hasonló, hatalmas kárt és több emberáldozatot követelő árvíz Moldvában 1992-ben volt, amely súlyosan érintette Lészpedet is. Egy lészpedi asszony ekkor együtt álmódta meg az Istent, Krisztust és Szűz Máriát.

„[Mit álmódott?] Hogy, hogy ülnek ők hárman. Fel a Jóisten egy oldalába, így Jézus a közepibe, s Szűz Mária, itt hárman. [Hogy néztek ki?] Erőst szépen néztek, erőst. [És mondtak valamit?] Nem, nem, nem kipes azt senki. [És mást nem tetszett látni, csak őket?] Csak őt, csak őt, csak őket hármikat. Igen, igen. [Többször is volt ilyen álma?] Nem, csak egyszer álmódtam. [Mikor?] Van annak már... ifjabb voltam én es. Mikor volt az a nagy víz nekünk itt hegyen Hargita felé. Nagy, nagy, erőst sok világ elveszett, akkor volt, abba az esztendőbe. [Vajon azért lehetett ez az álom?] [...] '90 s nem tudom mennyi vót, de erőst... most a forradalom után vót. Erőst sok világ megholt akkor, erőst.»²³

Az árvizek ideje alatt egy másik lészpedi asszony az égen megjelenő fényes kereszt-ről álmódott. A szövegben, amelyből nem derül ki, hogy az álmodót melyik árvíz alatt látta, az álomelbeszélés együtt jelenik meg egy csodáról, illetve egy látomásról szóló beszámolóval. Eszerint az árvíz alkalmával valamelyik csángó faluban, ahol a víz sok mindent elpusztított, csodás módon épségben megmaradt egy útszéli kereszt. Az

esemény ideje alatt többeknek volt látomásuk az égbolton megjelenő fényes kereszt-ről. Az asszony azt is elmondta, hogy bár az égboltot ő is fürkészte, semmit sem látott.²⁴ Mindemellett később álmában ő is meglátta az égen feltűnő fényes keresztet. Ebben az esetben adottnak tűnik az a feltételezés, hogy az álmélményt befolyásolták a közösség narrációs univerzumában intenzíven jelen lévő, az embereket foglalkoztató látomásbeszélések. Hasonlóan a Charles Stewart által leírt, korábban idézett esethez, ahol az álomszövegek adott struktúrájú narratívumokra, a mesékre hasonlítottak (lásd Stewart 1997:879), vagy a Tuzin által elemzett esethez, ahol a prédikációk erősen befolyásolták az álmokban előforduló vizuális képzeteket (Tuzin 1989).

„Na, hogy mondjam, régebben voltak a csillagok, melyikből tudták, hogy valami jelek lesznek. Ezek a nagy vizek, s akkor mondták ott, hogy a kereszt elvitte, hogy mondják, jött a nagy víz, s a keresztfa megmaradott. S ami volt azon a vidéken, a földön, mindent elvitt, s a keresztfa maradt meg csak. Hogy a világ... [Ez Lészpeden volt?] Nem Lészpeden, hanem itt volt, ide kifelé a hogy mondják, nem tudom, milyen falu, város, nem tudom miféle, ide kifelé volt. S akkor ott ugyan mondták ugyan, hogy egy keresztfa is látszódott az égen. [Akkor azelőtt jelentette, hogy lesz a...] Ekkor, azelőtt igen, igen, azelőtt látszódott az égen. S én azt nem láttam volt meg, s álmomban megláttam azt a nagy keresztfát fenn az égen. [Mikor látta meg?] Há hogy mondjam, nem tudom, melyik évbe volt az, mikor az a nagy víz itt volt nálunk. [Az árvíz után?] Árvíz, árvíz után, mert én nem tudom, hogy nem láttam meg, beteg voltam, én nem tudom, hogy volt. S akkor én azt megálmodtam, hogy a keresztfa ott látszódott. [S milyenek látszott?] Há hogy mondjam, itt fenn az égen nagy fényesen, nagy keresztfa. [Rajta volt Jézus?] Semmibe, nem volt semmi, csak úgy fényes, fényes keresztfa szimplu [egyszerűen]. [Nem tetszett hallani valami üzenetet?] Nem, semmit, nem, semmit, csak annyat. Megláttam, s egyebet semmit. A másik is mondta, hogy látta, de én nem láttam, s hát megálmodtam, hogy én is lássam meg akkor.”²⁵

A moldvai csángó falvakban részleteiben ma is működik egy olyan szimbolikus értelmezőrendszer, amely a krízishelyzeteket artikuláló álmok jelentkezésében is szerepet játszik. A fenti elbeszélés elején az adatközlő utal arra a más moldvai falvakból is ismert képzetre, miszerint a katasztrófákat transzcendens értelemmel felruházott történések jelezték előre (lásd Peti 2007b:100). Gyakran különös, a megszokottnál sokkal erősebb fényű csillagok vagy a lenyugvó nap szivárványszínekben játszása jelezhetett előre katasztrófát, kollektív szerencsétlenséget.

Az 1989-es rendszerváltás idején szintén sor került a kollektív fenyegetettséget artikuláló, vallásos tartalmú álmokra, valamint a válságállapotot előrevetítő, adott esetben többek által is megtapasztalt látomásokra. A rendszerváltást követően ennek a falunak is átalakult a presztízsszerkezete, többen elvesztették korábbi státusukat, a közeli nagyvárosban dolgozókat a munkanélküliség fenyegette.

Ződ Erzsébetnek olyan álma, amelyre sok év után is igen részletesen emlékezik, 1990 tavaszán volt. A diktatúra szorításából fellelegző, az eufória hullámát követő demokratikus Románia megalakulásának első fázisában Lészpeden, mint mindenütt az országban, az életvezetési stratégiák újragondolása, a háztartások szerkezetének átszervezése folyt. 1990 tavaszán megkezdődött a földek újrakiosztása. Az egykori birtokszerkezet visszaállítását számos konfliktust termelt a helyi közösségben is. A sok helyen évtizedek alatt átalakult mezőgazdasági táj, a hiányzó tulajdonjogi papírok le-

hetetlenné tették az egykori tulajdonnál nagyobb terület-visszaigénylések ellenőrzését, amely újabb ellentéteket szült a lokális közösségben. Feljelentések, intrikázások, veszekedések, frusztrációk és irigység kísérték a kollektív gazdaság felszámolását, a köztulajdon széthordását és a földek magántulajdonba való visszajuttatását.

Ebben az időszakban Ződ Erzsébet azt álmodta, hogy templomba indulása előtt hatalmas víz árasztotta el a falut. Álmában látta, amint Jézus és Szűz Mária a falura zúduló vizet nézi.

„[Itt mikor Ceaușescu letették, nem vót olyan, hogy az emberek előre megálmodják?] Nem, nem. Mondjak én valamit? Nekem vót egy álomom, ami nem vót se azután, se addig. Azon a télen, tavaszra, amikor Ceaușescu leizélt, én álmodtam, lehet, hogy még eccer elmondtam, s nem mondtam soha senkinek. Álmodtam, mint ha odafenn voltunk Demse Györgynél, s én kellett lenne menjek misére. Voltunk többen, ott volt Istán es. S én elindultam, menjek ki néni Erzsikiéknél, s menjek ki a templomba. Olyan nagy víz jött bé, hogy vissza kellett kerüljek Demse Györgyékhez. Egészen vízbe volt. Mikor visszaértem Demse Györgyékhez, egészen nagy mart volt. Bémentem egy terembe. Mikor bémentem, itt Jézus, mint ahogy sokszor a feltámasztás, a mennybemenetel, úgy ült Jézus azokon a martokon. Innet volt Szűz Mária, s én bémentem, s a falu vízbe volt. S mondom: édes Máriám, mi van? S én nem mondtam senkinek ezt az álmodom, de aztán meggondoltam, vajon mit jelenthet. Az vót, hogy visszaadták a földet, s az egész falu össze volt zavarodva, csak veszekedés volt. S most sincs letisztulva a világ. Én nem mondtam senkinek, de elképzeltem ezt, hogy akkor úgy jött bé a hegyről, a falu mind vízbe volt. Egy feliben volt Jézus, egy feliben Szűz Mária, s én így voltam. [S nem volt még ilyen, hogy ilyeneket álmodott?] Nem, nem, nem vagyok szent, de én azt az álmodot úgy megtartottam, s meggondoltam, s nekem az úgy fájt, úgy fájt, hogy annyi veszekedés vót, hogy egy ennyecske földért apa, anya, testvér veszekedett. Akkor azon a tavaszon kiosztódott a föld, s nem volt egyéb, csak veszekedés. S ahol sűrű a nép, s kicsi a föld, mint Lészpeden, ott úgy történik. A kapzsóság nagy. Akik fenn voltak a polgári hivatalnál, magiknak mértek eleget.”²⁶

Jánó Marika a Ceaușescu házaspár menekülése és kivégzése alatti napokban két szentről álmodott. Álmában a hagyományos férfiviseletbe öltözött szentek, akik közül az egyik elmondása szerint Szent József volt, az égen repülve integettek neki. Az aszszony elmondása szerint álmát követően fosztották meg a rettegett diktátort hatalmától, miután a szentek álombeli látványát a diktatúra megszűntére való figyelmeztetésként értelmezte.

„Álmodtam, mikor megcserélték ezt az izét, akkor két férfiú kalapba, ingbe, mentek az égen, s mind intettek így ne [mutatja: vége]. Így kettő egymás után. Azokat láttam, így mentek az égen, melyikük József volt. Akkor álmodtam, akkor le is ment immá, s akkor le is esett a nagyságos úr [Nicolae Ceaușescu]. Miután én álmodtam, aztán tették le Ceaușescut. [S maga tudta már akkor, amikor álmodta, hogy le fogják tenni?] Nem tudtam, nem tudtam, mire menyen, s csak aztán kaptam hírt, hogy azt jelenti, intettek, kész lesz, vége. Úgy ment a két férfiú, mint az ávion [repülő] (nevet). [S kik lehettek, mit tetszik gondolni?] Nem tudom, fehérbe vótak, fehér ingbe, övvel, bernécig, papucsba, ahogy nálunk öltöztek, mostanában nem így öltöznek a férfiak, a magyar iskolások öltöznek előadásba.”²⁷

Hasonló álmokat nemcsak Lészpeden, hanem más csángó településeken is láttak a román forradalmat megelőző, valamint az azt követő, konfúzió uralta időszakban, ahogy a krízishelyzeteket előre jelző látomásokat is több helyen tapasztaltak. Egy pusztinai asszony például azt álmodta, hogy Szűz Mária gyönyörű fehér ruhában levezett egy csónakkal a patakon.

„Mikor itt nálunk az országban megtörtént '89-ben, akkor még azon a héten álmodtam én, hogy a Boldogságos Szűz Mária jött le a Pojána patakban egy bárkával. Olyan szépen ment, fehér rukjája [rokolyája] két pántlikával megkötve, s két lapackán hajtagatta azt a bárkát, s jött le egy patakon ott, úgy mondjuk mi, Pojána. Olyan szépen ment avval a bárkával. S aztán még kérdeztem én fehérnépeket, s azt mondták, hogy az azt jelenti, hogy vérhullás, ha szentekkel álmodozol. S aztán nemsokára megtörtént az országba a nagy vérhullás. Elég szűszakadás vót, annyian meghótak.”²⁸

Az álom mint a vallásos értelmezőrendszer része

Az álmokban előforduló kulturális tartalom a moldvai csángó vallásos folklórban szintén jelen lévő, történetileg meghatározott képzetekből és szimbólumokból áll. Az egyes álmokban előforduló apokaliptikus tartalmak, világvégejóslatok ugyancsak részei a moldvai csángók vallásos világnépeinek.³⁰

A szentek vagy Jézus látását a moldvai csángók környezetében jelen lévő vallásos ábrázolások (például a katolikus és ortodox templomokban lévő ikonok, a házak falát díszítő szentképek) egyéni feldolgozásának is tekinthetjük, ahogy azt Charles Stewart görögországi kutatása során is megfigyelte. A szerző hangsúlyozza,³¹ hogy a vizualizáció fontos olyan kognitív műveleteknél, mint az emlékezet vagy a metaforikus gondolkodás (lásd Stewart 1997:888). Az egyik asszony például azt hangsúlyozta, hogy Jézust álmában úgy látta meg, mint ahogy a feltámadáskor vagy mennybemenetelekor szokták ábrázolni.

A bemutatott álmoknak a „közösségi szimbolizmushoz” való kötődése (Kilborne 1981b:295) az egyes álmok értelmezésének kollektív visszacsatolása révén is megvalósul. Némely asszony szűkebb környezetében másoknak is elmondta álmát, de olyanok is voltak, akik óvakodtak elmesélni azt. Volt olyan asszony is, aki elmondása szerint csak a férjének, de olyan is volt, aki csak a kutatónak mesélte el álmait. Azon asszonyok esetében, akik másoknak is elmesélték álmaikat, azok végső értelmezése közösségi konszenzus eredménye volt. Az az asszony például, aki Szűz Máriát egy patakon csónakkal levezve álmodta meg a román forradalom idején, élményét más asszonyoknak is elmesélve azt tudta meg, hogy szentekkel álmodni „vérhullást” jelent. Közös értelmezés eredménye annak az asszonynak az álma is, aki azt csak férjének mesélte el. Ebben az esetben az álomélmény végső értelmezése, azaz konkrét jelentéssel való feltöltése a katasztrófát jelentő árvíz során következett be, amely szintén közös művelet volt. Bizonyára nem véletlen, hogy – mint már említettem – az álom felidézésében a férj is segített.

Azok az asszonyok, akik nem mesélték el álmaikat, ugyancsak jövőbeli tragikus eseményeket előrejelző funkciót tulajdonítottak nekik. Hogy miért nem mesélte el az összes asszony egy olyan élményét, amelynek ők kiemelt jelentőséget tulajdonítottak,

és amely sokáig foglalkoztatta őket?³² Az egyik lehetséges magyarázat az, hogy a transzcendens élmény e formájának a moldvai falvakban régóta ható szekularizációs összetevők hatására igen bizonytalan a társadalmi státusa. Bár Max Weberrel ellentétben (Weber 2001) az újabb vallásantropológiai paradigma a szekularizációt nem köti a modernizációs összetevőkhöz „általában”, a vallásos értelemmel rendelkező rítusok és jelentérendszerek újraéledéséről (lásd Gilson 2000) számolva be úgy vélem, hogy a moldvai falvakban a modernizációs hatások szerepet játszottak a tradicionális, vallásos értékeken nyugvó világkép eróziójában. Lészped pedig azok közé a csángó települések közé tartozik, amelyek korán belekerültek a modernizáció áramába. Nem véletlen, hogy Lészpeden a többi katolikus településhez képest is jelentős az adventista kisegyház térnyerése. Nem állíthatom azt, hogy régebben az álmok elmesélése gyakoribb társadalmi esemény lett volna, mint jelenleg, mivel nincsenek eszközeim ennek ellenőrzésére. Az viszont valószínűnek tűnik, hogy a vallásos tartalmat hordozó álmok hihetőségét egy koherensebb, az élet több dimenzióját átfogó és meghatározó vallásos értelmezőrendszer támogatta.

Az álom egyike a legszemélyesebb és legegényibb emberi tapasztalatoknak, ezért a privát vallásosságnak is fontos összetevője (vö. Lohmann 2000:80, 82). Azt, hogy az álmot nem mesélik el, az egyéni vallásos élmény intim keretekben való megélésének mintái is irányíthatják. Más falvakban több esetben is azt tapasztaltam, hogy férj és feleség ugyanabban a szobában, egy időben imádkoztak, mondták el a rózsafüzért hangtalanul, vagy vallásos tartalmú könyveket olvastak. Ám ennek ellenére gyakran igen keveset tudtak a társuk vallásos életének mélyebb tartalmairól, transzcendens tapasztalatairól. Különböző témában végzett kutatásaim során konkrét rákérdezés nyomán több asszony is mesélt arról, hogy Jézussal vagy Szűz Máriával álmodott. Egy-egy asszonynak általában egy-két ilyen álma volt, és nem egy olyan szituációra is sor került, amikor a beszélgetésnél jelen lévő férj meglepődött a felesége kérésére elmondott álma hallatán.³³ Az álomban jelentkező transzcendens tapasztalat vallásos, érzelmi megélése anélkül történik, hogy a személy szembesülne a sajátjától eltérő vagy profanizáló vélekedésekkel.

A transzcendenciával való gyakori, álomban vagy látomásban való közvetlen kommunikáció és az ily módon megélt transzcendens tapasztalatok publikussá tétele egyre inkább kétes közösségi megítélésű specialistaszerepekhez kötődik a moldvai falvakban. Érdekes módon két olyan lészpedi asszony is van, akik e technikák révén sajátos specialista-szerepkör betöltésére tartanak igényt. A lokális közösségben azonban hiteltelenek, marginalizáltak, a helyi normák szerint deviánsnak számítanak. János Ilnát például elmondása szerint a saját testvérei úzték el a faluból, mivel szégyellték a közösségben felvállalt pozícióját. Lészpeden majdnem mindenki azt állítja róla, hogy „el volt menve az eszivel”.³⁴

Ugyancsak deviánsnak tartanak egy másik lészpedi asszonyt,³⁵ akinek Krisztus először Spanyolországban jelent meg látomásban, nem sokkal azután, hogy kiengedték a börtönből, ahol azért ült, mivel megölte alkoholista férjét. „Ő bé volt rekesztve, verték meg, az ágy alatt hált. Most is imádkozott nagyon az olvasóból, s akkor a katanák ütték, hogy hallgassan el.”³⁶ Azóta éjszakánként beszélget Istennel és Jézussal. Ezen apokaliptikus hangvételű üzeneteket, amelyekben Isten és Jézus a tiszta életre szólítja fel az embereket, román nyelven leírja, fénymásolóval sokszorosítja, és Lészpeden,

valamint a vele szomszédos településeken próbálja terjeszteni. A faluban azt állítják róla, hogy „ki van vevődve a törvényes emberek soraiból”, meg hogy „elsírította a Jóisten az eszit”. Volt olyan, aki azzal vádolta meg, hogy Spanyolországban élő lányai a házasság szentsége nélkül élnek férfival. „Neki volt kettő, s ő azt a kettőt nem tudta odatenni, hogy rendbe legyen a világon. Akkor dirijál (irányít) más gyermeket?”³⁷ A közösség tagjainál magasabb fokú vallásosságának társadalmi elismertetésére való törekvése nemcsak a helyi társadalom ellenállásába ütközött, de a pap haragját is kivívta. „A pap es kihajtatta a templomból. Leszidta, hogy ne máj imádkozzék, mer elkezdte mondni ezt a Miatyánkot, az olvasót, olyan gyéren mondta, s olyan lelkendezően mondta, hogy nem szerettem a világ.”³⁸ A közösségben tehát negatív a morális megítélése ennek az asszonynak is, aki úgy figyelmeztet másokat a vallásos normák szigorúbban vételére, hogy azok betartására családtagjait sem tudja rávenni.³⁹

Látható tehát, hogy a transzcendenciával való közvetlen kommunikációt felvállaló személyek ebben a közösségben negatív megítélés alá esnek, a transzcendens élménynek ez a formája mindinkább elveszti legitimitását.⁴⁰ Azok az asszonyok, akik nekem, illetve más gyűjtőknek elmondták a bemutatott álmokat, középkorú vagy idős asszonyok voltak. Olyanok, akik a helyi közösség vallásos normáit követik, és minden szempontból megfelelnek az adott közösségben elfogadottnak számító női szerepeknek.

Azok az asszonyok, akik nem mesélték el álmaikat a közösség más tagjainak, főként az esetleges negatív megítéléstől tartottak. „Nem vagyok szent” – mondta Zód Erzsébet álma elmesélését követően, hangsúlyosan elhatárolódva attól a szereptől, amelyet a közösségben esetleg hozzárendelnek a vallásos élmény jelentkezésének e formájához. Egy másik asszony ugyancsak a közösség tagjainak negatív megítélésétől tartott, ettől való félelmében nem mesélte el senkinek az álmát: „Hát na, aszongyák, nem, met csak úgy álmodtad a fejedből vaj valami...”.

A szakirodalomban többen is elemeztek olyan helyzeteket, amikor az elbeszélte álom természete és tartalma befolyásolta az egyén társadalmi státusát és kapcsolatait, ahogy olyan eseteket is, amikor az egyén társadalmi pozíciója, neme is befolyásolta az álom közösségi értékelését, hihetőségét.⁴¹ Az álmoknak az egyiptomi írástudatlan asszonyok életében játszott szerepéről Michael Gilson közölt elemzést (Gilson 2000), aki szerint az álmok közkincsek voltak, a társalgás során forgalmazódtak, egyszerre voltak egyedi és közös, vizuális és verbális epifániák (Gilson 2000:611).⁴²

Az álmok felidézése során megfigyelhető, emóciókkal telített elbeszélésmód arra utal, hogy ezek az egyén számára kiemelt vallásos jelentést hordoznak. Felismerhetően kapcsolódnak az álmodó sajátos, egyéni élethelyzetéhez, ugyanakkor az egyén általuk transzcendens történés szereplőjévé válik. Az álomelbeszélésekből az tűnik ki, hogy az ezeket elmesélő lészpedi asszonyok általában egy nagy jelentőségű esemény megtörténte után értelmezték az álmukban előforduló élményt.

Összegzés

A válságszituációkat előrevetítő álmok és a kollektív katasztrófákra figyelmeztető jelek tehát egy vallásos értelmezőrendszer részei. Feladatuk az, amelyet Gagy József a „krízis kulturális szerepének” (Gagy 1998), Clifford Geertz pedig az „ember szimbólum-

alkotó függőségének” nevez (Geertz 2001:86): a dolgok, állapotok értelmezése. Az álomélmény és a vele kapcsolatos kognitív műveletek a krízishelyzetekben fontos közeget biztosítanak az egyént érő fenyegetettség artikulációjára, helyzetének értelmezésére. Az általam vizsgált anyagból az tűnik ki, hogy a közösségi válságszituációkban az értelmezést lehetővé tevő kulturális tartalommal rendelkező álmok gyakoribbak voltak.

Megfigyelhető, hogy a moldvai falvakban részleteiben működő hagyományos értelmező ideológiák támogatták a krízisszituációt feldolgozó álmok jelentkezését, valamint ezek narratív megformálását.

A bemutatott álmokban az egyén számára ellenőrizhetetlen történések jelennek meg: társadalmi konfliktusok, természeti katasztrófák, politikai válságok. Ezekben az időszakokban az álmok „kulturális erőforrásként”, védekező mechanizmusként működtek, olyan „kognitív orientációs” tényezőkként (Foster 1973), amelyek egyéni és egzisztenciális közösségi problémák értelmezéséhez járultak hozzá. Ebben a folyamatban fontos szerepet játszott a kollektív értelmező ideológiák becsatornázása, amely vagy az elbeszélte álom több személy általi értelmezése, vagy pedig az egyén számára adott kulturális értelmező szimbólumok egyéni működésbe hozása révén történt meg.

JEGYZETEK

1. Az elemzésben emellett felhasználok néhány, egy kivételével ezen a településen mások által gyűjtött álomelbeszélést is, amelyek a Kriza János Néprajzi Társaság Csángó Vallási Narratívák Archívumában találhatóak. Az álomelbeszélések 2001-ben, 2007-ben és 2008-ban kerültek rögzítésre. A gyűjtő nevét csak a nem általam gyűjtött szövegek esetén tüntettem fel. Jelen dolgozat egy terjedelmesebb munka lényegesen átszerkesztett, rövidített változata.
2. Bár a vizsgálat kereteinek ilyképpen való körülhatárolása mesterséges szétválasztás eredménye, a behatóbb tanulmányozás érdekében célszerűnek tartom a jelzett probléma részletesebb tárgyalását külön elemzésben. A moldvai csángó falvakban tapasztalt látomásokról lásd Pozsony 1998; Peti 2007b; Pócs 2006.
3. E módszertani különbségtevés fontosságára figyelmeztet Thomas Gregor (1981:355) és Barbara Tedlock is (1991:161). Az álom elbeszélésének esetenkénti motivációira Waud H. Cracke világít rá. A kutató rámutatott, hogy az általa vizsgált brazil indián közösségekben adatközlői azért meséltek el neki az álmaikat, hogy kifejezzék és feloldják ellentmondásos érzéseiket (Cracke 1981).
4. Isabell Moreira a középkori kolostorok vallási kultúráját vizsgálva módszertani megfontolásokból kifolyólag egy jelenséggént tárgyalja a látomásokat és az álmokat, mivel legfőbb forrásából, a hagiográfiai irodalomból sem derül ki legtöbbször a köztük lévő különbség (Moreira 2000).
5. Ennek alátámasztására a későbbiekben fogok visszatérni.
6. Így például nem térhetek ki a középkori álomértelmezésekkel és -irodalommal foglalkozó munkák vagy a boszorkánylátomásokat álomként értelmező kutatási vonulathoz tartozó művek részletesebb ismertetésére sem.
7. A pszichológiai megközelítésekről jó áttekintést nyújt: Tuzin 1975 és Bereton 2000.
8. Benjamin J. Kilborne a „private” *sybolism* és a „public” (azaz nyilvános) *symbolism* kifejezéseket használja.
9. A szerző az *objectify* fogalmat használja.
10. Az álmok kulturális erőforrásként való használatát a szakirodalomban többen is leírták. Lásd például Hollan 1989:182; Kilborne 1981b; Stewart 1997:885.

11. A szerző a *cultural object* terminust használja.
12. A szerző a *codes of dream interpretation* megnevezést használja.
13. A szerző szóhasználata.
14. Klaniczay Gábor a kínvallatás alatt álló boszorkányok vallomásait olyan „kollektív alkotásnak” tekinti, amelyet a bíró makacsul megismétlődő kérdései és a „boszorkány” kétségbeesett védekező stratégiái irányítanak. A szerző szerint ezért történik meg, hogy „az archaikus hiedelmek és a demonologikus sémák riadt improvizációkkal, obszcén részletekkel, meghökkentő fordulatokkal itatódnak át” (Klaniczay 1998:286).
15. A vallási mozgalmak kutatástörténetének magyar nyelvű áttekintését lásd Gagyi 2007; Peti 2007a. Az álmoknak a vallási (messianisztikus) mozgalmakban játszott szerepéről további hivatkozásokat tartalmaz Kilborne 1981a:171.
16. Fontos körülmény, hogy Dorothy Eggan megjegyzései törzsi körülmények között élő közösségekre vonatkoztak.
17. Az inkubáció irodalmához lásd Gnuse 1993.
18. A látomás és álom kapcsolatáról lásd Pócs 2008a:303.
19. Malinowski halála után közzétett naplójában a Trobriand-szigetek lakói iránti megvetése, rasszizmusa is tükröződik (lásd Malinowski 1967).
20. A beszélgetésen jelen volt az egyik testvére is.
21. Tóthné Ződ Erzsébet (1944), Lészped, 2007. augusztus 5.
22. Ónodi Antal (1930), Lészped, 2008. augusztus 8.
23. Ónodi Ilona (1932), Lészped, 2008. augusztus 8.
24. Puskás Anna (1936), Lészped, 2001. július 8., Papp Éva és Sebestyén Emese gyűjtése.
25. Hasonló jelenségről, amikor az emberek „látni akarnak”, de mégsem látnak, William Christian (1996) és Paolo Apolito (1998) is ír.
26. Puskás Anna (1936), Lészped, 2001. július 14., Papp Éva és Sebestyén Emese gyűjtése.
27. Tóthné Ződ Erzsébet (1944), Lészped, 2007. augusztus 5.
28. Jánó Marika (1939), Lészped, 2007. augusztus 5.
29. Erős Juliánna (1948), Pusztina, 2001. július 7–15., Bálint Sarolta gyűjtése.
30. Az álom- és látomáselbeszélésekben gyakran jelennek meg mitológiai motívumok, ahogy azt Barbara Tedlock is megfigyelte (Tedlock 1992:463).
31. Dorothy Holland és Naomi Quinn munkája alapján.
32. Ezt bizonyítja, hogy egy-egy álomra hosszú évek, évtizedek múlva is emlékeztek.
33. A magyar nyelvű archaikus imák ismerete hasonló meglepetéseket okozott egy-egy szituációban, amikor a férj azon lepődött meg, hogy felesége ismeri és naponta magában el is mondja ezeket az imákat.
34. Jánó Ilona látomásairól, közösségi szerepeiről lásd Pócs 2006; Peti 2008.
35. Az asszony nevét etikai megfontolásból nem teszem közzé.
36. Imre Györgyné Gyöngyös Mária (1942), Lészped, 2007. augusztus 5.
37. Imre Erzsébet (1934), Lészped, 2008. augusztus 8.
38. Imre Györgyné Gyöngyös Mária (1942), Lészped, 2007. augusztus 5.
39. Bár bizonyos esetekben a látomás rendelkezhet közösségi legitimitással, ennek az összetett kulturális mechanizmusnak a kérdésével most nem áll módomban foglalkozni.
40. A transzcendenciával való közvetlen kommunikáció legitim formáinak bemutatása jelen tanulmány keretében nem áll módomban.
41. Lásd még Ewing 1994:572.
42. A kortárs egyiptomi kultúrában vizsgálva az álmok és látomások szerepét, Amira Mittermaier ír arról, hogy az álmokra és látomásokra az istenség által inspirált tudás forrásaként tekintenek (Mittermaier 2007:244).

IRODALOM

APOLITO, PAOLO

1998 *Apparitions of the Madonna at Oliveto Citra. Local Visions and Cosmic Drama.* University Park, Pa.: The Pennsylvania University Press.

BARNA GÁBOR

1998 *Az álmok szerepe Orosz István életében. In Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* Pócs Éva, szerk. 340–350. Budapest – Pécs: Balassi – University Press. /Tanulmányok a transzcendensről, 1./

BERETON, DEREK P.

2000 *Dreaming, Adaptation and Consciousness: The Social Mapping Hypothesis.* *Ethos* 28(3): 379–409.

BOURGUIGNON, ERIKA

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

BURKE, PETER

1997 *The Cultural History of Dreams. In uó: Varieties of Cultural History.* 23–42. Ithaca – New York: Cornell University Press.

CHRISTIAN, WILLIAM A.

1996 *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ.* Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

EGGAN, DOROTHY

1949 *The Significance of Dreams for Anthropological Research.* *American Anthropologist* 51(2): 177–198.

1952 *The Manifest Content of Dreams: A Challenge to Social Science.* *American Anthropologist* 54(4):469–485.

1955 *The Personal Use of Myth in Dreams.* *The Journal of American Folklore* 68(270):445–453.

EWING, KATHERINE P.

1990 *The Dream of Spiritual Initiation and the Organization of Self Representations among Pakistani Sufis.* *American Ethnologist* 17(1):56–74.

1994 *Dreams from a Saint: Anthropological Atheism and the Temptation to Believe.* *American Anthropologist* 96(3):571–583.

FOSTER, GEORGE M.

1973 *Dreams, Character, and Cognitive Orientation in Tzintzuan.* *Ethos* 1(1):106–121.

GAGYI JÓZSEF

1998 *„...sokféle jel volt égen, s földön...”. A krízis kulturális szerepéről. In uó: Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön.* 101–124. Csíkszereda: Pro-Print.

2007 *A millenarisztikus-messianisztikus mozgalmak kérdése a társadalomtudományokban. Erdélyi Társadalom* 5(1):153–173.

GEERTZ, CLIFFORD

2001 A vallás mint kulturális rendszer. *In* uő: Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások. 72–118. Budapest: Osiris.

GILSENAN, MICHAEL

2000 Signs of Truth: Enchantment, Modernity and the Dreams of Peasant Women. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 6(4):597–615.

GINZBURG, CARLO

1992 *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Century*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

2004 *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*. New York: Pantheon Books.

GNUSE, ROBERT

1993 The Temple Experience of Jaddus in the Antiquities of Josephus: A Report of Jewish Dream Incubation. *The Jewish Quarterly Review* 83(3–4):349–368.

GREGOR, THOMAS

1981 A Content Analysis of Mehinaku Dreams. *Ethos* 9(4):353–390.

HODES, MATTHEW

1989 Dreams Reconsidered. *Anthropology Today* 5(6):6–8.

HOLLAN, DOUGLAS

1989 The Personal Use of Dream Beliefs in the Toraja Highlands. *Ethos* 17(2):166–186.

HUFFORD, DAVID J.

1982 *The Terror that Comes in The Night*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

KAGAN, RICHARD L.

1990 *Lucrecia's Dreams: Politics and Prophecy in Sixteenth-century Spain*. Berkeley – Los Angeles – Oxford: University of California Press.

KILBORNE, BENJAMIN J.

1981a Pattern, Structure, and Style in Anthropological Studies of Dreams. *Ethos* 9(2):165–185.

1981b Moroccan Dream Interpretation and Culturally Constituted Defense Mechanisms. *Ethos* 9(4):294–312.

KLANICZAY GÁBOR

1998 A boszorkányszombat ördögi látomása a vádaskodók vallomásaiban. *In* Eksztázis, álom, látomás. Vallásantropológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva, szerk. 271–283. Budapest – Pécs: Balassi – University Press. /Tanulmányok a transzcendensről, 1./

KRACKE, WAUD H.

1981 Kagwahiv Mourning: Dreams of a Bereaved Father. *Ethos* 9(4):258–275.

KRUPA ANDRÁS

1998 Az álmok az alföldi szlovákoknál. *In* Eksztázis, álom, látomás. Vallásantropológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva, szerk. 380–392. Budapest – Pécs: Balassi – University Press. /Tanulmányok a transzcendensről, 1./

LATTAS, ANDREW

1993 Illness, Dreams and Death as Political Languages in West New Britain. *Man* 28(1):51–77.

LE VINE, SARAH

1981 Dreams of the Informant about the Researcher: Some Difficulties Inherent in the Research Relationships. *Ethos* 9(4):276–293.

LINCOLN, JACKSON STEWARD

1970 [1935] *The Dream in Primitive Cultures*. Baltimore: Williams and Wilkins Co.

LOHMANN, ROGER IVAR

2000 The Role of Dreams in Religious Enculturation among the Asabano of Papua New Guinea. *Ethos* 28(1):75–102.

LOWIE, ROBERT H.

1966 Scholars as People: Dreams, Idle Dreams. *Current Anthropology* 7(3):378–382.

MALINOWSKI, BRONISLAW

1967 *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Stanford: Stanford University Press.

MITTERMAIER, AMIRA

2007 The Book of Visions: Dreams, Poetry, and Prophecy in Contemporan Egypt. *International Journal of Middle East Studies* 39:229–247.

MOREIRA, ISABEL

2000 *Dreams, Visions, and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*. Ithaca – London: Cornell University Press.

PETI LEHEL

2007aA vallási mozgalmak antropológiai tapasztalata. *Erdélyi Társadalom* 5(1):175–192.

2007bKollektív látomások a moldvai csángó falvakban. *Tabula* 10(1):95–111.

2008 A lélekmentő. Katasztrófaélmény és imitatio Christi egy csángó asszony látomásaiban. *In* Démonok, látók, szentek. Pócs Éva, szerk. 534–552. Budapest: Balassi. /Tanulmányok a transzcendensről, 6./

PICK, DANIEL – ROPER, LYNDAL

2004 Introduction. *In* *Dreams and History. The Interpretation of Dreams from Ancient Greece to Modern Psychoanalysis*. Daniel Pick – Lyndal Roper, eds. 1–22. New York: Brunner–Routledge.

PÓCS ÉVA

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

- 2008a „Rajtunk is történt nagy csoda.” Beszélgetések és elbeszélések a természetfeletről. *In* Vannak csodák, csak észre kell venni. Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben 1. Pócs Éva, szerk. 279–351. Budapest – Pécs: L'Harmattan – PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék.
- 2008b Szókefalva/Seuca: egy új kegyhely új üzenetei. *In* Démonok, látók, szentek. Pócs Éva, szerk. 484–504. Budapest: Balassi. /Tanulmányok a transzcendensről, 6./

POZSONY FERENC

- 1998 Látomások a moldvai csángó falvakban. *In* Eksztázis, álom, látomás. Vallásnévelési fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva, szerk. 72–80. Budapest – Pécs: Balassi – University Press. /Tanulmányok a transzcendensről, 1./

STEPHEN, MICHELE

- 1989 Dreaming and the Hidden Self: Mekeo Definitions of Consciousness. *In* The Religious Imagination in New Guinea. Gilbert Herdt – Michele Stephen, eds. 160–186. New Brunswick – London: Rutgers University Press.

STEWART, CHARLES

- 1997 Anxiety, Experience, and the Limits of Social Constructionism in Modern Greek Dream Narratives. *American Ethnologist* 24(4):877–894.
- 2002 Erotic Dreams and Nightmares from Antiquity to the Present. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 8(2):279–309.
- 2004 Introduction: Dreaming as an Object of Anthropological Analysis. *Dreaming* 14(2–3):75–82.

SZIGETI JENŐ

- 1998 Török Susa álombeli látásai 1825-ből. *In* Eksztázis, álom, látomás. Vallásnévelési fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva, szerk. 113–122. Budapest – Pécs: Balassi – University Press. /Tanulmányok a transzcendensről, 1./

TEDLOCK, BARBARA

- 1981 Quiché Maya Dream Interpretation. *Ethos* 9(4):313–330.
- 1991 The New Anthropology of Dreaming. *Dreaming* 1(2):161–178.
- 1992 The Role of Dreams and Visionary Narratives in Mayan Cultural Survival. *Ethos* 20(4):453–476.

TUZIN, DONALD

- 1975 The Breath of a Ghost: Dreams and the Fear of the Dead. *Ethos* 3(4):555–578.
- 1989 Visions, Prophecies, and the Rise of Christian Consciousness. *In* The Religious Imagination in New Guinea. Gilbert Herdt – Michele Stephen, eds. New Brunswick – London: Rutgers University Press.

TÜSKÉS GÁBOR – KNAPP ÉVA

- 1998 Egy dunántúli parasztasszony álomelbeszélései az 1980-as években. *In* Eksztázis, álom, látomás. Vallásnévelési fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva, szerk. 366–379. Budapest – Pécs: Balassi – University Press. /Tanulmányok a transzcendensről, 1./

WALLACE, ANTHONY F. C.

1956 Revitalization Movements. *American Anthropologist* 58(2):264–281.

1958 Dreams and the Wishes of the Soul: A Type of Psychoanalytic Theory among the Seventeenth Century Iroquois. *American Anthropologist* 60(2):234–248.

WATSON, LAWRENCE C. – WATSON-FRANKE, MARIA-BARBARA

1977 Spirits, Dreams, and the Resolution of Conflict among Urban Guajiro Women. *Ethos* 5(4):388–408.

WEBER, MAX

2001 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Routledge.

LEHEL PETI

Religious dreams of crisis situations in a Csángó settlement in Moldavia

In this investigation the author tries to interpret the dream narratives of a Csángó village in Moldavia in order to articulate the crisis situations this community lives in. The focus is on understanding the changes in the Csángós' religious world-view emerging during crisis situations. It will be argued that in specific social situations dreams can be vehicles for cultural contents that can help to integrate them into the larger religious interpretation system. There are questions that should be answered with regard to this event. What kind of roles did these dreams played in the individual religious beliefs? By what kind of cultural mechanisms were they modeled? What kind of ideologies of the community have helped them to emerge?