

# PETI LEHEL

A moldvai csángók népi  
vallásosságának imagisztikus rítusai



Peti Lehel

A moldvai csángók népi vallásosságának imagisztikus  
rítusai



Peti Lehel

» **A moldvai csángók  
népi vallásosságának  
imagisztikus rítusai**



NEMZETI  
KISEBBSÉGGKUTATÓ  
INTÉZET

Kolozsvár, 2012

Cím: *A moldvai csángók népi vallásosságának imagisztikus rítusai*  
Szerző: Peti Lehel

Nemzeti Kisebbségkutató Intézet

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**

**PETI, LEHEL**

**A moldvai csángók népi vallásosságának imagisztikus rítusai /**  
Peti Lehel. - Cluj Napoca : Editura Institutului pentru Studierea Problemelor  
Minorităților Naționale, 2012

Bibliogr.

ISBN 978-606-8377-03-2

323.1(=511.141)(498.3)

Sorozatszerkesztők: Horváth István, Jakab Albert Zsolt

Lektorok: dr. Fosztó László, dr. Tánczos Vilmos

Korrektúra: Gál Noémi

Borítóterv: Bugja Zoltán (A szerző felvételének felhasználásával.)

Tipográfia: Könczey Elemér

Számítógépes tördelés: Fogarasi László

Nyomda: IDEA és GLORIA – Kolozsvár

© Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale

A kötet tartalmáért a szerző vállal felelősséget, a kifejtett vélemények  
nem feltétlenül tükrözik az NKI és Románia Kormánya álláspontját.

# >> Tartalom

<b>Előszó helyett</b>	9
<b>Bevezetés</b>	11
Célok és tárgy	11
A könyv felépítése	12
<b>Elméleti keret és terminológia</b>	15
A vallási formák elmélete (Theory of modes of religiosity)	15
Terminológia	20
<b>A terepmunka és módszerei</b>	27
<b>A kutatási téma felépítése</b>	31
A szocialista vallásosságtól a posztkommunista vallási megújulásig	31
Kelet-európai közösségek kutatása a szocializmus és az átmenet idején	39
Társadalmi változások és modernizáció: krízishelyzetek a moldvai társadalomban	42
A nagypolitika irányváltásai – történeti áttekintés	43
A szocializmus társadalom-átalakító hatásai és következményei a moldvai falvakban	46
Az intézményes vallásosság visszaszorítása	51
A népi vallásosság üldözése	53
A moldvai társadalom átalakulása a rendszerváltást követően	55
Összegzés	58
<b>A trunki orvos rózsaillesztő kútja</b>	61
A vallási mozgalmak imagisztikus jellege	62
A mozgalom kibontakozása	63
Benedek Márton életrajza	64
Az események rekonstrukciója	67
Csodás gyógyulások	73
A gyógyítás technikája	74
A trunki orvos emlékezetének egyházi kisajátítása	82
Összegzés	82
<b>A „történelem szimbolizálása” a transzcendens kommunikáció látomásos formáiban</b>	87
Közösségi krízishelyzeteket artikuláló kollektív látomások	88



Krízislátomások a kommunizmus idején	93
Látomások a rendszerváltást megelőző időszakban	97
Látomások a rendszerváltást követő időszakban	99
Összegzés	103
Krízishelyzeteket artikuláló vallásos tartalmú álmok egy moldvai csángó településen	104
Összegzés	111
<b>Csángók a szőkefalvi Mária-jelenéseken</b>	113
A jelenés története	114
„A búcsú hangulata”	117
A csángók Szőkefalvára való utazásának motivációi	122
A csángók látomásai	127
Összegzés	133
<b>A napbanezés rítusa</b>	135
A rítus szerkezeti átalakulásai és környezete	135
Rituális cselekvések, érzelmi feltételek	138
Áldozati jellegű rituális cselekvések	139
Az érzékek szerepe	141
Az érzelmek szerepe – kognitív folyamatok	143
Az imádkozás szerepe a rítus rendszerében	144
A rítus	146
A látomások képi anyaga	148
Összegzés	153
<b>A vallási élmény individuális keretei és a transzcendens kommunikáció egyéni formái</b>	155
Halottlátás és más archaikus transztechnikákra utaló adatok a moldvai csángó vallásosságban	155
Egy moldvai halottlátó szerepváltása a modernizálódó csángó társadalomban	160
Transzcendens élmények a mindennapi életben	163
Az álmok szerepe a halál kulturális kezelésében	164
A halottak felelősségvállalása az élők iránt	173
Agresszív halottak	174
A halottak tanításai és a túlvilági sors tanulságai	176
A halotti álmok társadalmi funkciói	179
Az álmokban megjelenő túlvilágképzetek normatív funkciója	181
Egy lészpedi túlvilágjárás	183
Álmok és látomások szentekkel az egyéni vallásosság keretei között	186
Egyéb funkciójú látomások és álmok	192
Divinációs álmok	192
Kegyhelyekhez kötődő látomáselbeszélések	195
Az álmok és látomások teoretizálása	196
A jelentés keresés kontextusai: krízishelyzetek és álmok	196
Az álmok előidézésének technikai körülményei	199

Álom és vizualizáció	201
Az álmogosztása és társadalmi következményei	202
Álom és gender	204
Az álomban megtapasztalt vallásos élmény hitelességének a kérdése az álmodó számára	205
Összegzés	206
<b>Következtetések</b>	209
<b>Irodalom</b>	213
<b>A könyvfejezetek megírásában felhasznált munkáim megjelenési helyei</b>	245
<b>Abstract – Rezumat</b>	249
<b>Képek</b>	251





## >> Előszó helyett

E könyv a 2010-ben megvédett doktori disszertációm<sup>1</sup> átdolgozásából született. Előzményeként 2008-ban *A moldvai csángók vallásossága. Hagyományos világnézet és modernizáció*<sup>2</sup> címmel megjelent egy tanulmánygyűjteményem, amelynek akkor közzétett etnográfiai anyagából és értelmezéseiből jelen munkámba több mindent beépítettem (*A Trunki orvos rózsailatú kútja, Csángók a szőkefalvi Mária-jelenéseken, A napbanzés rítusa* című fejezetekbe, valamint a *Közösségi krízishelyzeteket artikuláló kollektív látomások* című alfejezetekbe.) A korábbi tanulmányaimhoz képest a jelen munka részét képező fejezetek és alfejezetek mindenikét jelentős mértékben átdolgoztam: új forrásokat vontam be az elemzésbe és az értelmezési kereteket is kibővítettem. Jelenlegi, végső formájukban tehát itt jelennek meg először. A jelzett részekon kívül a könyv többi fejezete és az ezt megelőző tanulmánygyűjteményem írásai között lényeges átfedések nincsenek.

A könyv végén található *A könyvfejezetek megírásában felhasznált munkáim megjelenési helyei* című melléklet tartalmazza e könyv megírásakor felhasznált, korábban különféle helyeken megjelent tanulmányaim jegyzékét. Ebben nem csak azokat a fejezeteket és alfejezeteket tüntettem fel, amelyek megírásakor a korábban megjelent tanulmányaimat is felhasználtam, de azokat is, amelyek a disszertációm új fejezeteit képezték és rövidebb tanulmányokként e könyv megjelenése előtt publikáltam.

\*

Mivel sok oldalt betöltene, el kell tekintenem mindazon személyek felsorolásától, akik e könyv jelenlegi formájában való megszületésében segítségemre voltak. Kötelességem mindazonáltal megemlítenem dr. Keszeg Vilmost, aki doktori irányítómként sok idejét és tudását pazarolta rám; dr. Pócs Évát, dr. Táncoz Vilmost, dr. Gagy Józsefet: disszertációmhoz írt bírálataik nyomán jelen munkámat jobbá tehettem. Külön köszönettel tartozom dr. Táncoz Vilmos és dr. Pozsony Ferenc tanár uraknak, akik 2001-ben megszervezték azt a moldvai kutatást, amely számomra a tereppel való első ismerkedést jelentette, s akik a legfontosabb szerepet játszották abban, hogy moldvai kutatásaimat kiterjeszsem. Köszönöm ugyanakkor barátaim és kollégáim segítségét, akik szakmai véleményükkel, tapasztalatukkal vagy más módon segítettek a munkámat: Fosztó László, Ilyés Sándor, Jakab Albert Zsolt, Kinda István, Kiss Dénes, Szabó Á. Töhötöm, Zágoni Bálint, Vajda Szabolcs. Köszönettel tartozom a SIAS *The Vision Thing: Studying Divine Intervention* workshop résztvevőinek (2007 júliusa, 2010 júliusa,

1 *A transzcendens kommunikáció látomásos formái a moldvai csángó falvakban.* Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kolozsvár, 2010. Tudományos irányító: dr. Keszeg Vilmos.

2 *A moldvai csángók vallásossága. Hagyományos világnézet és modernizáció.* Kisebbségkutatás Könyvek, Lucidus Kiadó, Budapest, 2008. (Táncoz Vilmos utószavával.)



Palo Alto/Stanford; 2008 júliusa, Budapest), baráti visszajelzéseik, szakmai tanácsaik rendkívül sokat segítettek nekem. És mindenek fölött köszönöm családom támogatását és türelmét.

Több intézmény támogatása is hozzájárult e munka megszületéséhez: a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Néprajz és Antropológia Tanszéke, a Kriza János Néprajzi Társaság, a Szegedi Tudományegyetem Néprajz és Antropológia Tanszéke, valamint a kolozsvári Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, hogy csak a legfontosabbakat soroljam fel. Köszönettel tartozom ezen intézmények munkatársainak.

Köszönettel tartozom ugyanakkor azoknak a moldvai csángó embereknek, akik terepmunkám során házukba befogadtak, és az életről és a túlvilágról való tudásukat megosztották velem.

Kolozsvár, 2012. február 12.



# » Bevezetés

## Célok és tárgy

E könyv a moldvai csángók vallásos mentalitásáról, a transzcendenciával való élénk kapcsolattartást lehetővé tevő élményeiről és rítusaikról, a transzcendens kommunikáció látomásos formáiról szól; a vallásos emberek azon törekvéseiről, hogy a transzcendenciát reális létezőként tapasztalják meg, s útmutatást nyerjenek életük helyreállítása, problémáik megoldása érdekében. Arról, hogy milyen kontextusokban volt/van relevanciája a természetfölötti meg tapasztalásának ezekben a közösségekben; milyen, történetileg változó funkciókat töltött be a látomásban és álomban jelentkező vallásos élmény; milyen szerepet játszott az egyház által nem felügyelt vallásosság a közösségek hagyományos rendjét válságba juttató diktatúra idején, a társadalmi fenyegetettségek időszakában és a rendszerváltást követő megváltozott kontextusban.

De miért érdemes foglalkozni olyan jelenségekkel, amelyek egy letűnőfélben lévő világtkép, mentalitás részét képezik és sok vonatkozásban periférikus jelenségnek tekinthetők egy gyorsan kapitalizálódó államban és egy rendkívüli mértékben modernizálódó, ám a modernitás ismérvei szerint sok szempontból „visszamaradottnak” számító régióban? Úgy vélem, e kérdésre a következő válaszok adhatók:

1. Mivel ezek a jelenségek ugyanannak a vallásos értelmezőrendszernek a részei, az álmok és látások kutatása révén is megérthetünk valamit abból, hogy mi volt a vallásosság szerepe a kommunista diktatúra idején egy többszörösen hátrányos helyzetű rurális régióban.

2. Úgy gondolom, hogy kutatásuk révén közelebb kerülhetünk annak a megértéséhez, hogy adott történelmi-ideológiai léthelyzetben a vallás milyen közösségi cselekvési minták működéséhez járult hozzá.

3. Ezeknek az élményeknek a jelentkezése, valamint a hozzájuk való közösségi viszonyulások olyan tartalmakat hordoznak, és vallási gyakorlatokat működtetnek, amelyek értelmezése révén az 1989-es romániai rendszerváltással átalakuló vallásosság fontos aspektusaira is rávilágíthatunk. Ezek az élmények ugyanis a gazdasági, társadalmi, politikai és vallási átalakulás kontextusában is fontos komponensei maradtak a posztkommunista Románia vallási látképének is.

A kulturális antropológia módszertanát az utóbbi években kritikai reflexió tárgyává tevő elemzések azt hangsúlyozzák, hogy a geertzi „sűrű leírások” vagy „kulturális szövegek” individuális helyzetek, rítusok és intézmények briliáns leírását eredményezhetik ugyan, de nem magyarázzák meg, hogy ezek hogyan kapcsolódnak egymáshoz és hogyan kötődnek a gazdasági és társadalmi változások általánosabb folyamataihoz (Biersack 1989: 79). George E. Marcus és Michel



J. Fischer az antropológiai elemzés szintjeivel kapcsolatos vitában azt a nézetet képviselik, hogy a lokális világok elemzése nemcsak a történeti kontextusra való figyelmet követeli meg, de a globális perspektíva integrálását is. A lokális világok ugyanis nem „kulturális szigetekként” léteznek, hanem a transznacionális, nyugatorientált világregndszer részeként (Marcus–Fischer 1999, Marcus 1995).

Számomra a vallási jelenségek vizsgálatának két legfontosabb kontextusát szociokulturális (a lokális vallási hagyományok társadalmi és politikai kerete a szocializmusban és a posztszocializmusban), valamint szubjektív (individuális, kognitív) vonatkozásaik képezik. Bár az elemzés e két legfontosabb szintjét eltérő elméleti keretekbe helyeztem, ez az elkülönítés csupán az elemzés praktikusságát szolgálja, valójában ugyanazon jelenség egymással szoros összefüggésben lévő részeit képezik.

## A könyv felépítése

Elemzésem elméleti keretét Harvey Whitehouse a vallási formákról szóló teóriája (*the theory of modes of religiosity*) képezi. Harvey Whitehouse a vallások két tendenciájáról beszél, doktrinális (*doctrinal mode*) és imagisztikus (*imagistic mode*) vallásosságról, amelyek eltérő szociokulturális jellemzőkkel rendelkeznek. A modell felhasználásával fogom felvázolni könyvem általánosabb érvelési keretét, ami a vallási élmény társadalmi kereteit, történeti vonatkozásait illeti, s amelyet az etnográfiai anyagot értelmező részekben majd részletesebben kibontok. Harvey Whitehouse modelljét egy általánosabb keretként alkalmazva próbálom meg értelmezni, hogy milyen szerepet tölthettek be a lokális vallási hagyományok a kommunista diktatúra idején, illetve milyen változások történtek ebben a vonatkozásban a romániai rendszerváltást követően a moldvai csángók társadalmában. A könyv első fejezetében részletesen ismertetem a vallási formák elméletét és szakirodalmi előzményeit, ugyanakkor bemutatom a modell alkalmazhatóságát tesztelő vallásantropológiai munkák következtetéseit.

A vizsgált közösségek egy periférikus elhelyezkedésű, rurális régió, többnyire értelmiségi nélküli, a szocializmus berendezkedésével földművesekből lett bér-munkás társadalom részét képezték. Egy fejezetben megkísérlem felvázolni, hogy a szocializmus hogyan alakította át ezt a társadalmat, s hogyan reagáltak erre a lokális közösségek. Ennek során az állam a moldvai lokális közösségek életébe való legfontosabb beavatkozásait és ezek hatásait vázoló fel (utalva a szocializmus-kutatások irodalmára is). Elsősorban a vizsgált közösségek életvitelének bemutatása szempontjából legfontosabbnak gondolt beavatkozások néhány vonatkozását fogom bemutatni, és nem bocsátkozom jelen elemzés vállalt keretein túlmutató feladatba, ami a korszak különböző szakaszainak részletesebb bemutatását, a szocializmus moldvai társadalomtörténetének megírását jelentené.

A szocializmus idején az elnyomás hatására kialakult kétségbeesés adott esetben mozgalomszerű vallási aktivitásban fejeződött ki. A trunki vallási mozgalommal kapcsolatos etnográfiai anyag elemzése a tradicionális vallásosság és gyógyítás, vallás és politikum a szocializmusban létező összefüggéseire világít rá. A vallási mező szocializmuskori átalakulásának, valamint a gyógyítás a bi-

omedicina hatáskörébe történő alárendelési kísérletének lokális megközelítési lehetőségét nyújtja.

A következő fejezetben a moldvai csángók pünkösdi hajnali napvárását, valamint az ekkor tapasztalt látomásaik rituális körülményeit elemzem. Megkíséreltem bemutatni, hogy a vallásosság két tendenciájának együttes jelenléte, a doktrinális és imagisztikus rítusok váltogatása milyen szerepet játszik a Szenttel való találkozásra való ráhangolódás folyamatában.

A rendszerváltás után a globalizációs tendenciákba bekapcsolódó Romániában a korábban meglehetősen elszigetelt, befelé forduló régiókban, így a moldvai csángók társadalmában is, intenzív modernizációs hatások jelentkeztek. Moldvában a külföldi munkamigráció és az ezt követő életmódbeli átalakulás, a transznacionális életformák, a vallás szerepének, a korábbi hagyományos vallásgyakorlás rendjének gyökeres átalakulását eredményezték. Azt feltételezem, hogy a kommunizmus bukását követő társadalmi bizonytalanság jellemezte időszakban az imagisztikus vallásgyakorlat a vallási megújulás motorját képezte (lásd Chris Hann in: Naumescu 2007: XI.). Az ebben az időszakban drámai gyorsasággal modernizálódó, szekularizációs tendenciákat mutató csángó társadalomban, az új neoprotesztáns vallási csoportok jelentkezésével is számoló moldvai katolikus egyház a vallásosságnak ezen, a korábban a nyilvánosságból kiszorított formáit is integrálja. A kétféle vallásosság közötti dinamikus viszonyt tehát az új kontextusban körvonalazódó egyházi stratégiák is modellálják. Az egyháznak a doktrinális vallásosság megerősítésére való törekvései hatással vannak a vallásos élmények kifejezőmódjára, az ezekre épülő rítusok lezajlására is. Kérdés azonban, hogy a diktatúra bukása után engedélyezett vallásgyakorlatnak a nyilvánosságba való visszatérése hogyan hatott a látomások és álmok jelentkezésére, egyéni és közösségi funkcióira, felhasználására; mi történt az imagisztikus vallásgyakorlatnak ezen formáival a rendszerváltást követő társadalmi átalakulás folyamatában.

A mobilitás, a külföldi vendégmunka nyomán térben kiterjedő kapcsolatháló megnövekedésével a moldvai csángók számára elérhetővé váltak országos, illetve nemzetközi látomásalapú kegyhelyek is. Globális tendenciák is közrejátszottak tehát abban, hogy e tradicionálisnak mondható népcsoport jelentős számban mobilizálódva vett részt a szőkefalvi Mária-jelenésen, amely néhány év alatt betagozódott az országos búcsújáróhelyek sorába. A moldvai csángók szőkefalvi zárandoklatát tanulmányozva azt láthatjuk, hogy az individuális vallási élmények a szervezeten lezajló nyilvános jelenések során egy felülről termelődő ideológiához igazodnak, ám ugyanakkor fontos szerepet játszanak bennük a nemzetközi búcsújáró helyeken szerzett tapasztalatok, a helyszínen érvényesülő vallási és etnikai interferenciák, valamint a hagyományos kulturális formák, szimbólumok.

Könyvemben tehát lényegében olyan, a népi vallásossághoz tartozó megnyilvánulásokat vizsgálok, amelyek sok tekintetben az alkalmazkodás vagy az átalakulás vallási keretét képezték a kommunizmus időszakában, illetve az azt követő átmeneti periódusban. Ennek érdekében a vallásos élet tágabb kontextusához hozzátartozó történeti, kulturális, társadalmi, gazdasági és pszichológiai megfigyeléseket is megpróbálok érvelésembe integrálni. A helyi vallásosság megnyilvánulásai révén így néhány olyan általánosabb problémát is vizsgálok, amelyek a vallás szerepével, helyével foglalkoznak a társadalmi átalakulások idején. A válsághelyzetekben kicsúcsosodó társadalmi átalakulások és a vallá-

sosság közötti kapcsolatok vizsgálatával a moldvai csángók társadalmának további megértéséhez szeretnék hozzájárulni.

Terepmunkám nyomán számos esetben tapasztaltam meg ezeknek az embereknek a mély vallásosságát, rajongását. Egy-egy gesztus, érintés, térdre borulás, elidőzés egy szobor, egy kép vagy egy kereszt előtt, az arc kifejezés megváltozása, a tekintet elmélyedése, a figyelem minimalizálódása, az alig mozgó, imát mormoló ajkak és sok egyéb, amelynek legtöbbször véletlenül lettem tanúja, gyakran utaltak ezeknek az embereknek a transzcendenciához való titokzatos közelségére. Hiba lenne tehát, ha nem próbálnám meg értelmezni a vallásosság individuális kereteivel, a vallásos élmény létrejöttével, működésével kapcsolatos kérdéseket. Ezért nemcsak az imagisztiikus vallásgyakorlatnak a társadalmi átalakulásban és közösségi alkalmazkodásban betöltött szerepét vizsgálom, hanem a társadalmi valóságot az egyén számára értelmező, az egyén státusát meghatározó élményekként, a „személyes vallásosság” részeként elemzem azt.

A kultúrákutatók a vallás jelenségeit változatos elméleti megközelítésben vizsgálják, a társadalmi folyamatokat és a történeti vonatkozásokat előtérbe helyező megközelítésektől egészen a legújabb kognitív antropológiai megközelítésekig, amelyek a vallásos élmény létrejöttében az egyéni pszichológiai folyamatokra helyezik a hangsúlyt. A látomás- és álomkutatás szakirodalmából első sorban a vallásantropológiai szemléletűekre hagyatkozom. Az egyes jelenségek vizsgálata, illetve saját érvelésem kidolgozása érdekében könyvemben a vallási jelenségeket különböző aspektusból megközelítő vallásantropológiai és szociológiai szakirodalmat is használok. Emellett a vizsgált régió történetének, helyzetének kontextusba illesztése érdekében a kommunizmus és a posztkommunizmus időszakával foglalkozó antropológiai irodalomra is alapozok.

Az elemzésem szempontjából releváns, más típusú forrásanyag a moldvai csángókkal kapcsolatos etnográfiai irodalom. Az elemzés szempontjából lényeges, többnyire magyar nyelvű, a moldvai csángók társadalmi viszonyait és vallási kultúráját elemző szakirodalomra az etnográfiai anyagot értelmező részekben fogok reflektálni.

## » Elméleti keret és terminológia

### A vallási formák elmélete (Theory of modes of religiosity)

Harvey Whitehouse első könyvét (*Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*) egy Pápua Új-Guinea-i vallási mozgalom – amely Pomio Kivung néven vált ismertté – elemzésének szentelte (Whitehouse 1995). Ebben a könyvében a vallási formák két típusát különbözteti meg: *doctrinal mode* (doktrinális) és *imagistic mode* (képi, imagisztikus). Mivel Whitehouse modelljének részletesebb magyar nyelvű ismertetésére mindeztidőig nem került sor, röviden kitérnék a modellt alkotó fontosabb fogalmak fordításának a kérdésére. A brit vallásantropológus elméletének ismertetésére magyar nyelven ismeret-im szerint mindeztidőig egy vallástudományi irányzatokat bemutató fordításban került sor (Anttonen 2004). A néhány sorból álló ismertetés a vallás Whitehouse által elkülönített két tendenciáját *képszerű*, illetve *doktrinális vallásosságnak* nevezi (Anttonen 2004: 22). Én a *képszerű vallásosság* fogalmát túlságosan szűknek és félreérthetőnek érzem, ezért az eredeti formához közelebb álló *imagisztikus vallásosság* fogalmat használom, míg az elméletet (*Theory of modes of religiosity*) a *vallási formák elméletének* nevezem.

A vallásosság egymástól különböző két formája a szerző szerint eltérő pszichológiai, társadalmi és politikai jellemzőkkel rendelkezik. A doktrinális vallásosság rendszeresen előforduló, kodifikált rítusokat foglal magába, amelyek az ismétlésen alapulnak, tartalmuk állandó, de bennük a személyes bevonódás mértéke alacsony. Az imagisztikus formára a sporadikus, kis léptékű rítusok tendenciája jellemző, amelyek intenzív érzelmeket korbácsolnak fel és spontán exegetikai reflexiókat eredményeznek.

Harvey Whitehouse a vallási formákról szóló elméletét későbbi könyveiben fejlesztette tovább, amelyekben a modell „működését” különböző vallási tradíciók esetében ellenőrizte le (Whitehouse 2000, 2004a, 2004b).

Brian Morris szerint az antropológusok már régóta felismerték, hogy a vallásosság gyakran kétféleképpen nyilvánul meg (Morris 2005: 269). A szerző a világvallások (például buddhizmus, kereszténység) és a helyi vallások (*folk religion*; például szellemkultuszok) közötti kirívó különbségekről beszél, és emlékeztet arra, hogy McKim Marriott a hinduizmuson belüli nagy- és kishagyományra hívta fel a figyelmet, Ernest Gellner az iszlámon belül a klerikális és eksztatikus vallásosság „típusa” mellett érvelt, míg Ioan M. Lewis a centrális és a periférikus kultuszokat állította szembe egymással (lásd Morris 2005: 269). Harvey Whitehouse elméletének teoretikai előzményei között azokat a valláselméleteket nevezi meg, amelyek a vallás által körülölelt két különböző dinamikus irányult-





ságról beszélnek. Ezek között említi Max Webernek a rutinszerű és karizmatikus vallásosságról szóló elgondolását (Weber 2001 [1930], 1963), Jack Goodynak az írásbeliségen és szóbeliségen alapuló társadalmak vallásossága közötti különbségeket magyarázó „írásbeliség”-tézisét (Goody 1968, 1977, 1986, 2004), Victor Turnernek a *struktúra* és a *communitas* megkülönböztetésén alapuló vallásos rítusokról szóló elméletét (Turner 1974), Ioan M. Lewis már említett elgondolását a centrális és periférikus kultuszok megkülönböztetéséről (Lewis 1971), valamint Ernest Gellnernek az urbánus központok írásbeliségen alapuló és a rurális törzsi, képiségen és oralityon alapuló iszlám különböző formáit egymással szembeállító elképzelését (Gellner 1981). Whitehouse szerint ezeknek a kétpólusú modelleknek az alapja az a felismerés, hogy egyes vallásgyakorlatok emocionálisan intenzívek, előadasmódjuk rendkívüli, izgató jellegű (velejáróik például a megváltozott tudatállapotok), tartós revelációs érzéseket keltő, és kis közösségekben erős kötéseket váltanak ki a rítusban részt vevők között. Ezzel szemben a vallásos aktivitás más formái kevésbé stimuláló jellegűek: ismétlődnek, „rutinszerűek”, relatívan nyugodt, higgadt atmoszféra jellemzi lezajlásukat, ugyanakkor komplex teológiai érvelések és doktrínák továbbadásai kísérik olyan emberek között, akik nem feltétlenül ismerik egymást bensőségesen (Whitehouse 2004a).

Whitehouse szerint, míg e korábbi megkülönböztetések a vallásos hagyományok kodifikációjának a technológiájára helyezték a hangsúlyt, e két domináns vallásosságtípus létrejöttének háttérében kognitív tényezők, egészen pontosan a memóriaműködés áll. Whitehouse elmélete azoknak a kognitív vallásantropológiai kutatásoknak a sorába tartozik, amelyek szerint a kultúra és a vallás „működését” elsősorban kognitív mechanizmusok határozzák meg, és amelyek a pszichológiai és a társadalmi folyamatok közötti kapcsolatot minden eddigi paradigmánál jobban kihangsúlyozták.

Bár Whitehouse argumentációját teljes egészében nem közölhetem, a gondolatmenet lényege nagyjából a következő: Whitehouse abból indul ki, hogy az ember kognitív rendszere két alapvető működésből áll: a hosszú és rövid távú memóriaműködésből. A hosszú távú memória szemantikus és epizodikus emlékezetből épül fel. Az epizodikus memória a személyesen megtapasztalt mentális reprezentációkra vonatkozik, míg a szemantikai memória az általános természetűekre. Az epizodikus emlékezetben életrajzi események, tapasztalatok vannak kódolva, míg a szemantikus emlékezet a világban található dolgok általános tudásából áll. Whitehouse szerint a memóriarendszer különböző részei másféleképpen aktivizálódnak a doktrinális, illetve az imagisztikus vallásosság esetén. A memória egyik vagy másik formájának a rítusok transzmissziójában lévő dominanciája messzemenő következményekkel jár a vallásos képzetek tartalmára, szerveződésükre és társadalompolitikai kiaknázásukra nézve, ahogy azt James Laidlaw a vallási formák elméletét tesztelő tanulmánykötet előszavában kifejti. A memóriaműködés e különböző formái egy sor komplex jellemzőhöz csatlakoznak, amelyek együtt határozzák meg a vallásos élet módozatát, amelyet Harvey Whitehouse „vallási formáknak” nevez (Laidlaw 2004: 4).

A vallásosság imagisztikus módja olyan életrajzi momentumokat és érzelmi- leg telített tapasztalatokat tartalmazhat, melyek alapján egyes helyszínek a rituális cselekvések kontextusává válhatnak. Második könyvében (*Arguments and Icons: Divergent Models of Religiosity*) a vallásos képzetek hagyományozódásának



és kodifikációjának a kérdéseivel foglalkozik (Whitehouse 2000). Az epizodikus (vagy autobiografikus) memóriaműködés esetében a nonverbális kifejezőmód az elsődleges, amelyre a könyv címében lévő „ikon” szó utal, amelyben az emocionális és a konceptuális egységet alkotva van jelen.

A doktrinális vallásosság esetében, amelynek alapja Whitehouse szerint a rítusok és a dogma folytonos ismétlése, a szent szövegek, imák, liturgikus formulák stb. (az érvek és doktrínák, ahogy második könyvének címe is sugallja) recitálása történik, amelyek a szemantikai memóriában tárolódnak. Az imagisztikus vallásosság esetében ezzel szemben a rítusok és a képzetek az epizodikus memóriában vannak kódolva. Egyes társadalmakban a vallásos élet ritka, drámai rituális epizódok köré szerveződik. A beavató rítusok revelációi például gyakran az újoncok kínzását és megfélemlítését követő állapotban történnek, ezért Whitehouse ezeket a „terror rítusainak” nevezi (Whitehouse 1996, 2000: 10).

A doktrinális vallásosság higgadtabb, szervezettebb, az imagisztikus ezzel szemben sokkal emocionálisabb, személyesebb. A doktrinális vallásosságban a rituális helyek elválaszthatatlanul kapcsolódnak a vallási tanításhoz és az intézményi rítushoz, melyeket gyakran kell aktiválni, mivel a doktrínák és a szent szövegek megjegyezhetetlenek és megtanulhatatlanok lennének, ha ritkán adnák tovább őket.

Whitehouse a vallásosság két ideáltípusa közötti különbségeket kognitív (amelyek lezajlásuk pszichológiai karakterére vonatkoznak) és társadalmi-politikai jellemzőik (a csoportok, népeiségek társadalmi és politikai intézményei közötti eltérések) alapján határozta meg, amelyet egy táblázatban modellezett meg:

**A vallási formák közötti ellentétek (Contrasting modes of religiosity) (Whitehouse 2004a: 74)**

Változó	Doktrinális	Imagisztikus
<b>Pszichológiai jellemzők</b>		
1. Átadás gyakorisága	Gyakori	Ritka
2. Intenzitás	Alacsony	Magas
3. Memória	Szemantikai sémák működése	Epizodikus memória
4. Rituális értelem	Tanult/szerzett	Belsőleg generált
5. Revelációs technikák	Retorikus, logikai integráció, narrativitás	Ikónítás, multivokálitás, többértékűség
<b>Társadalmi-politikai jellemzők</b>		
6. Szociális kohézió	Diffúz	Intenzív
7. Vezetés-típus	Dinamikus	Passzív/hiányzó
8. Inkluzivitás	Inkluzív	Exkluzív
9. Elterjesztés	Gyors, hatékony	Lassú, eredménytelen
10. Méret	Nagy léptékű	Kis léptékű
5. Uniformizmus foka	Magas	Alacsony
6. Struktúra	Központosított	A központosítás hiánya



Whitehouse hangsúlyozza, hogy a valóságban ezek a különbségek nem ilyen élesen jelentkeznek, mint ahogy a modellben feltüntette. Az egyes vallási hagyományokban legtöbbször mindkét típusra jellemző ismérvek jelen vannak, a különbségek elsősorban tendenciák formájában jelennek meg (Whitehouse 2000: 126). Egy adott vallás vagy rítus doktrinális és imagisztikus módon is megnyilvánulhat. Ezért amikor a vallások ideáltípusairól beszél, ez alatt különböző változók absztrakt konstellációját érti, és nem a vallások két, egymástól élesen különböző típusát. Más szóval, az egyes vallások egyik vagy másik, vagy mindkét formában megnyilvánulhatnak (Whitehouse 1995: 205). Whitehouse szerint a vallásosság két típusa közötti interakció határozza meg a vallási hagyományok alakulását.

Whitehouse azt állítja, hogy a doktrinális és az imagisztikus rítusok „értelme” [Whitehouse ennek megnevezésére egy teológiai fogalmat kölcsönöz: *exegézis* (*exegesis*)] az ezekben részt vevők számára különbözőképpen nyílik meg. Az exegézis a doktrinális rítusok esetében a racionális megértésen, az intellektuális logikai műveleteken alapszik, míg az imagisztikus rítusok esetében spontánul, individuális folyamatokon keresztül jön létre. Az imagisztikus rítusok exegézisei esetében az ikonikus kommunikáción, a metaforákon és a multivalens szimbólumokon van a hangsúly, amelyek többértelmű magyarázatokat implicálnak.

Whitehouse azt állítja, hogy az imagisztikus rítusok az individuális kreativitást és újítást (a vallásos revelációkat) a kulturálisan bejáratott vallási hagyományokba (doktrinális vallásosság) építik be.

A vallásantropológiában nem előzmény nélküli az individuális kreativitásnak, a személyes revelációknak és értelmezéseknek kiemelt fontosságot tulajdonító szemlélet (bővebben lásd: Naumescu 2007: 14–15). Victor Turner például amellett érvel, hogy a *rituális folyamatban* részt vevők egyik pszichológiai állapotból és társadalmi státusból egy másikba kerülnek át (Turner 1995). Thomas J. Csordas a vallásos karizma „termelődésének” folyamatában tulajdonított kiemelt jelentőséget a kreativitásnak (Csordas 1997), míg Fredrik Barth a vallási hagyományok újratermelődésének és változásának folyamatában hangsúlyozta a személyes kreativitás jelentőségét (Barth 1987).

A pszichológiai antropológiában szintén találkozhatunk hasonló érveléssel. Gananath Obeyesekere ugyancsak felhívja a figyelmet az egyéni tapasztalatok fontosságára a vallásos cselekvésekben.<sup>1</sup> Obeyesekere szerint a szubjektív képzetek (*subjective imagery*), egyéni jelentések és mély motivációk által az *objektíválódásnak* (*objectification*) nevezett folyamat során csatornázódnak be a kultúrába. Az ezzel ellentétes folyamat, a *szubjektíváció* (*subjectification*) során a kulturális minták és szimbólumrendszerek átformálják az egyéni képzeteket (Obeyesekere 1981).

1 Obeyesekere szembehelyezkedik a brit funkcionalista és strukturalista antropológiával, amelyek a kultúra és a társadalom szerepét az egyén fölé helyezték, és azt állítja, hogy a kulturális formák és gyakorlatok végső soron szubjektív interpretációk és motivációk szűrőjén keresztül születnek meg, ezért ennek a folyamatnak a működése szerinte több figyelmet érdemel.



Mivel Whitehouse teóriáját nemcsak saját tereptapasztalataira vonatkoztatva tartja érvényesnek, de a modell magyarázóerejét univerzálisan is kiterjesztette, számos kutató különféle társadalmak vallási hagyományain tesztelte állításait (lásd Whitehouse–Laidlaw 2004, Whitehouse–Martin 2004).

Anne L. Clark számos kritikai észrevételt tett a modellt illetően a középkori kolostorok vallásgyakorlatának bemutatásán keresztül. Ugyanis míg Whitehouse a középkori kolostorokat a doktrinális vallásosság bástyáinak tekintette (Whitehouse 2000: 310), Clark a kolostori látomáskultúra létezésére rámutatva a középkori kereszténység rítusainak multivalens jellege mellett érvelt. Anne L. Clark több konkrét példát is idézve mutatta be, hogy a középkori kolostorok lakóinak gyakran voltak látomásaik vagy más revelációs jellegű transzcendens tapasztalatuk (Clark 2004). Megfelelő aszketikus és intellektuális felkészüléssel (például böjtöléssel, szexuális önmegtartóztatással, az alvás időtartamának minimalizálásával, csendességgel és a társakkal való kapcsolattartás fokának minimalizálásával, fizikai munkával, a Szentírás olvasásával, misehallgatással, meditációval, Jézus életének belső vizualizálásával) a kolostorok lakói eksztatikus állapotba juthattak (Clark 2004: 130). Ezek az eksztatikus állapotok ugyanakkor sajátos testi aktivitásban nyilvánultak meg: padlóra vetődés és a por nyaldosása, sírás, éneklés, a jelenlevők összecsókolása, nyögések stb. (Clark 2004: 130). A kolostori élet magas fokon rutinossá vált „doktrinális rítusai” tehát lehetőséget szolgáltattak a kolostorok lakóinak arra, hogy olyan intenzív emocionális tapasztalatokat éljenek meg, mi több, a rítusok révén más tudatállapotba kerüljenek, amelyek Whitehouse modelljében az „imagsztikus rítusok” jellemzőivel rendelkeznek.

Más szerzők szintén amellett érvelnek, hogy a doktrinális vallásosság uralta vallási tradíciók magukban foglalhatnak az imagsztikusra jellemző elemeket (Vial 2004, Berner 2004, Pyysiäinen 2004, Wiebe 2004).<sup>2</sup> Ezek a szerzők azt hangsúlyozták, hogy miközben a doktrinális vallásosság elsősorban a kontinuitást biztosítja a vallási hagyományokon belül, addig az imagsztikus vallásosság a megújulás és aktualizálás lehetőségét teremti meg; ugyanakkor adott időszakban a vallásosság egyik vagy másik tendenciája erőteljesebben nyilvánulhat meg. A két vallási tendencia közötti ideális kapcsolat, amelynek során az imagsztikus hozzájárul a doktrinális megújításához, ritkán valósul meg. A legtöbb vallási tradícióban az imagsztikusra, valamint a doktrinális tendenciákra utaló rítusok keveredése, ezek váltogatása figyelhető meg.

Más szerzők a kereszténység döntően doktrinális jellegét hangsúlyozzák, amely azonban bizonyos mértékben imagsztikus gyakorlatokat is tartalmaz, főként a népi vallásosság területén, amely lehetővé teszi a transzcendenciával való igen élénk, képszerű kapcsolattartást.<sup>3</sup> A doktrinális és imagsztikus vallásgyakorlat nem feleltethető meg az etnográfiai szakirodalom felosztásának, amely a falusi társadalmak vallásgyakorlatában a hivatalos és népi vallásosság között

2 Harvey Whitehouse modelljének részletesebb ismertetéséhez, illetve alkalmazásának lehetőségeiről lásd még: Tremblin 2006, McCauley–Lawson 2003, Naumescu 2007: 8-15, Morris 2005: 234-236, 269-270, Johnson 2007: 239-240, Wilkens 2011: 217-218, Anttonen 2004: 22.

3 Lásd például William Christian (Christian 1989), valamint María Cátedra (Cátedra 1992) könyveit a spanyolországi népi vallásosságról.



tesz különbséget. A népi vallásosság például egyaránt tartalmazhat a doktrinális, illetve az imagisztikus vallásosságra utaló tendenciákat.

Vlad Naumescu kiváló könyvében a vallási mező nyugat-ukrajnai posztszocialista átalakulási folyamatainak elemzésében támaszkodik a vallási formák elméletére (Naumescu 2007). Naumescu gazdag etnográfiai anyagra alapozva mutatta be, hogy az imagisztikus vallási rítusok (különösképpen a látomás-aktivitás, amely Ukrajnában a szocializmus idején és a posztszocializmusban egyaránt jelentős volt) a lokális vallási tradíciók és a társadalmi realitás átalakulásához járultak hozzá. A görög katolikus közösségek vallásgyakorlatát a keleti kereszténység tradícióinak keretében tárgyalja, amelynek az ortodoxia is a részét képezi. Adataiból kitűnik, hogy a nyugat-ukrajnai közösségek vallási tradíciója mindkét vallási formára jellemző elemeket magába foglal. E közösségek tagjai ennek megfelelően nemcsak imagisztikus vagy doktrinális tendenciákkal jellemezhető rítusokban vettek részt, hanem igényeik szerint váltogatták őket az egyház álláspontjától függetlenül (Naumescu 2007: 231). Naumescu érvelése és eredményei e könyv érvelésének kidolgozásához is fontos kiindulópontként, összehasonlítási alapként szolgáltak.

A Whitehouse által leírt vallási formák elméletét különböző vallási tradíciókon tesztelve a legtöbb szerző tehát úgy véli, hogy azokban általában az imagisztikus, valamint a doktrinális tendenciák keveredése, ezek változtatása figyelhető meg. Az európai vallásosságot *long durée*-ben (lásd Braudel 1980<sup>4</sup>) vizsgálva néhány szerző arra a következtetésre jutott, hogy a hivatalos és a népi vallásosság kölcsönhatásában az imagisztikus és a doktrinális vallásosság egyensúlya változott meg.<sup>5</sup> Ted Vial a reformáció utáni népi vallásosságban bekövetkező változásokat vizsgálva a korszak kiemelkedő kutatóinak (például Norbert Elias, Peter Burke, Rorbert Scribner) a munkái nyomán állítja, hogy a reformáció doktrinális tisztaságra való törekvése a középkori népi kultúra imagisztikus rítusai ellenében zajlott (Vial 2004: 147).

## Terminológia

Úgy vélem, hogy az *imagisztikus vallásosság* fogalma alkalmas a szocializmus időszakában intenzívvé váló vallásos aktivitás sajátos formáinak bemutatására. Az imagisztikus vallási formák és rítusok alatt így a vallásos aktivitásnak dinamikus, intenzív, a vallásos képzelőerőre és individuális kreativitásra nagymértékben támaszkodó, kis közösségekben gyakorolt formáit értem: a vallási mozgalom-szerű vallásos aktivitás megnyilvánulásait, a kollektíven megtapasztalt vagy értelmezett tömeges transzcendensélmények látomásos formáit vagy a vallásos élmény egyéni, ritualizált formáit.

4 Különösképpen a *History and the Social Sciences. The Longue Durée* című fejezet. Lásd még Aletta Biersack reflexióit Fernand Braudel a társadalmi idő különböző egységeire vonatkozó modelljéről (Biersack 1989). Fernand Braudel az *Annales* iskola történetében játszott szerepét Peter Burke vizsgálta (Burke 1990).

5 A két vallási formának a késő középkorban megvalósuló keveredését Anne L. Clark vizsgálta (Clark 2004).

A vallási hagyományokat elemző korábbi antropológiai munkák Robert Redfield az európai lokális kultúrákat *kis- és nagyhagyományra* osztó modellje alapján (Redfield 1956), a *népi vallásosságot* élesen megkülönböztették a *hivatalos vallásosságtól*. E szemlélet szerint a hivatalos vallásosságot egy egyházi és világi elit birtokolja, akik egy teológiai kultúrát tartanak fenn, míg a tömegek vallásgyakorlata nem konvencionális a hivatalos doktrínákat illetően, ugyanakkor érzéketlen az újításra (lásd Naumescu 2007: 18–19; összegzéséhez lásd Badone 1990: 4–6).

Peter Brown szerint a vallási mező e kétpólusú modellre való felosztása, amely megkülönbözteti egymástól az elit és a népi vallásosságot, legalább a 18. századig visszavezethető, például David Hume munkásságáig (Hume 1757/1956). Az elit vallásosságától eltérően a népi vallásosságot gyakran úgy láttatták, mint a hivatalos vallásosság csökkentett, félreértelmezett, szennyezett formáját (Brown 1981: 19). Az ilyenfajta kategorizációk, amelyek a népi vallásosságot nem mint egy adott kontextusban értelmes rendszert gondolták el, vezetett ahhoz, hogy a téma kutatásának néhány vezető szakembere, például William A. Christian és Charles Stewart a fogalom teljes elvetését szorgalmazták (lásd Badone 1990: 4).

William A. Christian szerint a népi vallásosság fogalma, akárcsak a kis- és nagyhagyomány megkülönböztetésének koncepciója is hozzájárult annak a hamis képzetnek a fenntartásához, hogy a népi vallásosság rurális, primitív, reflektálatlan és tradicionális, ezzel szemben az elit vallásosság urbánus, civilizált, intellektuális és modern (Christian 1981b: 178). William Christian bemutatta, hogy adott helyeken és időben Európa történelme folyamán az írástudó és írástudatlan rétegek, a rurális és urbánus régiók lakói ugyanabban a vallásgyakorlatban osztoztak. Ezért William A. Christian szerint a népi vallásosság fogalmának a használata csak abban az esetben legitim, amennyiben „a gyakorlatban megvalósult vallást” (*religion as practiced*) értjük alatta és nem a vallás „előírt formáját” (*religion as prescribed*) (Christian 1981b: 178). A szerző szerint a vallási kultúra bizonyos aspektusai kifejezetten helyhez kötődnek. A vallás e gyakorlati megvalósulásának formái ugyanakkor gyakran konzervatívak, ellenállóak a nem helyi hatóságok újításainak. A vallás e gyakorlati megvalósulásának formái éppen a múlt-hoz való hűségük révén ragaszkodnak az előírt vallásosság olyan elemeihez is, amelyek az egyház szempontjából már érvényüket veszítették. William A. Christian értelmezése szerint ezért az úgynevezett *kishagyomány* gyakran egyben az önmagát túlélt *nagyhagyományt* is felöleli.

A lokális vallási kultúrák kétpólusú modellben való láttatásának tarthatatlanságára Robert Redfield elgondolása óta a népi vallásosság kutatásának több vezető szakembere is felhívta a figyelmet. Az utóbbi időben több kutató is foglalkozott a népi vallásosság és az intézményes vallásosság közötti feszültség és dinamikus kölcsönhatás jelenlétével, hangsúlyozva, hogy a népi vallásosság és a hivatalos vallásosság közötti viszony korántsem egyszerű szembenállásból áll (Christian 1981a, 1981b, 1989, Badone 1990, Stewart 1991, Sabeian 1997, Brown 1981: 17–22, Ginzburg 1981, Gurevich 1992).<sup>6</sup> Ellen Badone szerint a népi vallá-

6 A magyar néprajz népi vallásosság meghatározásait áttekintve erre a következtetésre jut Mohay Tamás is (lásd Mohay 2009: 15–19).

sosság (*popular religion*) fogalma „azokra az informális, nem hivatalos gyakorlatokra, képzetekre” és a vallásos megnyilvánulások mintáira vonatkozik, amelyek az elfogadott egyházi struktúrák formális jóváhagyása nélkül jönnek létre” (Badone 1990: 4–6).

William Christian, Caroline Brettel, Charles Stewart amellett érvelnek, hogy az intézményes vallásosság doktrínái és a vallás gyakorlatban való megvalósulása közötti eltéréseket a szóbeli és az írásbeli kultúra közötti különbségek következményének kell tekinteni (Christian 1981, 2006, Stewart 1991, Brettel 1990). Az írásbeliségen alapuló társadalmakban a gondolkodás másfajta sémái érvényesülnek, mint a szóbeliségen alapuló közösségekben: a szövegek a részletek felhalmozását, komplexebb érvelést, rendszerezést tesznek lehetővé. Ennek eredményeképpen a nagyhagyományok univerzális absztrakciókkal, logikai érvelésekkel operálnak, míg a kishagyományok a vallási lényeket történeteken, eseményeken, partikuláris tapasztalatokon, egyéni interpretációkon keresztül jelenítik meg. Charles Stewart szerint a lokális kultúrák vallásosságának a „népi” jelzővel való ellátása az intézményes vallásosság doktrínáihoz hű elit megtévesztő modelljét sugallja, miközben valójában mindkét hagyomány esetében a vallásnak a hivatalos doktrínától eltérő, adott helyen, adott időben való gyakorlati megvalósulása történik. Továbbá amellett érvel, hogy a hivatalos egyházi, doktrinális elképzeléseket és gyakorlatokat és a nem-hivatalos, népi vallásképzeteket és formákat (beleértve a kereszténység előtti elemeket is) egy egységes, funkcionális rendszernek kell tekinteni, amelyet ő *helyi vallásnak* nevez (Stewart 1991).

A korábban idézett munkák népi vallásossággal kapcsolatos gondolatmenetével egyetértek, ám a *népi vallásosság* fogalmát a magyar vallási néprajz fogalomhasználatának hagyományai szerint megtartom.

Könyvemben a *kommunizmus* és *szocializmus* fogalmakat szinonimaként használom, amikor e korszak társadalmi és vallási jelenségeiről beszélek. A kelet-európai kutatók fogalomhasználatában főként az előbbi fogalom fordul elő, míg a nyugati antropológusok az utóbbiról gondolják úgy, hogy a szóban forgó időszak lokális megnevezéséhez közelebb áll (lásd Hann 1993a, Verdery 1996: 8–9). A szociálintropológiai szakirodalomban az *átmenet* (*transition*) fogalma a poszt-szocialista időszak szinonimájaként van jelen (lásd Hann–Humphrey–Verdery 2002), én is ebben az értelemben használom.

A transzcendencia élményszerű megtapasztalását, a természetfelettil való kommunikációt vizsgáló vallástörténeti, néprajzi, etnológiai, pszicho- és neurobiológiai, valamint antropológiai irodalomban számos terminus fordul elő, amely ezeknek az élményeknek a körülményeire, technikáira, az ezeket megtapasztalók tudatállapotára, ennek fokozataira utalnak. Például *transz*, *eksztázis*, *megváltozott*, vagy *módosult tudatállapotok*, és ezek fokozatai: *éber hallucináció*, *hipnagogikus állapotban észlelt látomás*, *öntudatlanság*, *kataleptikus állapot* („mélytransz”) stb. Ezek összefoglaló angol megnevezése ASC – *altered states of consciousness*.<sup>8</sup> A

7 A szerző a *belief* megnevezést használja – P. L.

8 A szakirodalomban előforduló terminusokról lásd: Pócs 1998, 2001a, 2006, Keszeg–Peti–Pócs 2009: 9–14.

szakirodalomban a megváltozott tudatállapot szinonim fogalmaiként fordulnak elő az *eksztázis* és a *transz* megnevezések, ezek szintén az ember mentális aktivitását módosító állapotokat jelölik, amelyek hatással vannak a realitás érzékelésére és az *én*-percepcióra (lásd Holm 1982: 8–9).

Az *étikus* elnevezések időnként követik ezeknek az élményeknek az *émikus* megnevezését is, amelyek így kultúraspecifikusan utalnak egy-egy jelenségre (például *révülés*, *rejtezés*, *elragadtatás*), ugyanakkor az egyes élmények pszichobiológiai körülményei szerinti kategorizálás helyett – ahol ezek körülményei nem világosak – kulturális használatukat, az élmények émikus megnevezését tekintik mérvadónak (például a középkori források esetében: transzvízió, álomvízió, megszállottság stb.).

A vallásantropológiai szakirodalom az akarat és a tudat kiterjedtségének mértéke alapján különbséget tesz az álom, a látomás és a halálközeli élmények (*near death experience*=NDE) között.<sup>9</sup>

Pócs Éva a látomások kategóriájába a transzcendens világ közvetlen megtapasztalására alkalmas szakrális kommunikáció (ideértve az archaikus, nem keresztény kommunikációs technikán alapuló vallási formációk ekzztatikus élményeit) megannyi látomásos formáját beleérti. Míg a látomásos jelenségekről, ekzstázisélményekről és a különböző transztechnikákról szóló régebbi keletű szakirodalom e vallási jelenségeket hajlamos volt egymástól különálló jelenségeknek feltüntetni, Pócs Éva az európai népi kultúrákban előforduló transz- és látomásjelenségekről szóló nagy áttekintésében ezeket egy tágabb értelmezési keretbe helyezve e jelenségek közös vonásait hangsúlyozta ki (lásd Pócs 1998). A történetiség szempontjait is figyelembe véve a látomásjelenségek körébe sorolta a *testenkívüliség-élményeket*, a másvilágra történő „*lélektutazás*”-élményt, az *álovíziót*, az *álomjelenést*, a *halálközeli élményeket* (*near death experience* = NDE), a *megszállottságot*, a *halotti látomásokat*, *boszorkánylátomásokat*. Jellemezte a keresztény látomások különböző formáit, ugyanakkor értelmezte a látomásszerű tapasztalatokra utaló émikus néprajzi megnevezéseket, például az *elragadás*, *elragadtatás*, *ellesz*, *révül*, *rejtezik* megnevezéseket. Kitért a transzcendens kommunikáció specialistáinak szerepére (szentek, látók, szentemberek stb.), ismertette a látás, a transz előidézésének különböző technikáit, kollektív és egyéni formáit (lásd Pócs 1998).

Ebben a dolgozatban Pócs Éva látomásdefiníciója nyomán *transzcendens élménynek* vagy *látomásnak*<sup>10</sup> nevezem azokat a tapasztalatokat, amelyeknek adatközlőim természetfölötti tartalmat tulajdonítottak. Ez lehet a természetfe-

9 A látomások és transzállapotok közötti átmenetek valláspszichológiai megkülönböztetéséről lásd Taves 1999: 119–249., a halálközeli élmények és a halotti megszállottság kutatásához lásd: Pócs 1997b (különösen a *Kommunikáció a természetfeletttel: általános feltételek* című 2. fejezet), 2001a; a démoni megszállottság különböző formáiról lásd Pócs Éva összefoglaló tanulmányát: Pócs 2001b

10 A látomás szakirodalmi definícióihoz lásd például Peter Dinzeltbacher és Pócs Éva munkáit: „A látomás szubjektív élmény a személyes találkozásról a természetfeletttel: természetfeletti kommunikáció” (Pócs 1998: 16). (A kiemelés is tőle – P. L.) A látomás emberfeletti hatalom kinyilatkoztatás-súlyú jelenléte a természetfeletti térben („másvilágon”) (Dinzeltbacher 1981: 29). (Pócs Éva fordítása [Pócs 1998: 16]).



lettivel való kommunikáció, vagy valamilyen természetfeletti minőség észlelése, érzékelése.

Az álom alatt elsősorban nem a szubjektív „direkt” tapasztalatot értem, hanem a róla szóló elbeszélést, amely különböző kulturális mechanizmusok és társadalmi gyakorlatok eredménye (például emlékezés, felejtés, értelmezés stb.).<sup>11</sup>

Néhány etnográfiai elbeszélés alapján időnként nehéz eldönteni, hogy egy bizonyos vallásos élményre látomásban vagy álomban került-e sor. Az arra irányuló kísérlet, hogy a külső megfigyelő megkülönböztesse őket, a kutatott kultúra tagjainak szemszögét illetően akár értelmetlennek is tűnik (Stephen 1979: 5). Az álmok és látomások nem mindig különülnek el az élmény megtapasztalásának fenomenológiai jelentőségét illetően sem (Bourguignon 1972: 427). Ez a megállapítás a moldvai csángók vallásos tapasztalatára vonatkoztatva is igaz. Az álom és a látomás egyaránt a természetfölötti világról való tájékozódás, a túlvilági lényekkel való kommunikálás eszköze. A bennük előforduló kulturális tartalom és szimbolika, az élmények kultúraspecifikus és egyetemesen előforduló, archetipikus vonása is hasonló, vagy akár azonos is lehet. Technikai jelentkezésük feltételeinek különbözősége ellenére a két kategóriába sorolt élménytípus szociokulturális szempontból gyakran azonos funkciót tölt be. Megtapasztalásuk fenomenológiai jelentősége nemcsak hogy nem mindig válik külön az adatközlők számára, de episztemológiai státusuk is gyakran azonos. Gyakran, de nem minden esetben azonos, ahogy az a bemutatásra kerülő etnográfiai anyagból is ki fog derülni.

Az álmokat a látomásélményektől, illetve -elbeszélésektől, a természetfeletti való kommunikáció technikai különbségei révén különböztetem meg. A funkcionálisan és tartalmilag nagyon sokszor ezekhez hasonló *látomásélményektől*<sup>12</sup> az álmokat az adatközlők e tapasztalatok megélésének körülményeire való utalásai alapján különítem el. Az adatközlők időnként fontosnak tartják megjegyezni például, hogy az általuk megtapasztalt élmény álom volt, ami arra utal, hogy adott esetben más episztemológiai státust tulajdonítanak az álomnak és a látomásnak. Mivel az általam vizsgált etnográfiai szöveganyagban az adatközlők általában megnevezik a vallásos élmény jelentkezésének technikai körülményeit, a dolgozatban az adatközlők émiikus besorolása alapján különbséget tesz a látomásban, illetve álomban szerzett vallásos élmények között. Bizonyos vallásos élményekről az adatközlők például határozottan azt állítják, hogy alvás közben „látták” őket.

Az álmok és a látomások közti különbségtétel sok tekintetben mesterséges szétválasztás eredménye, hiszen nincs tekintettel az élmények pszichobiológiai „fokozataira”. Bizonyos elbeszélések alapján például lehetetlen eldönteni, hogy

11 E módszertani különbségtevés fontosságára figyelmeztet Thomas Gregor (Gregor 1981: 355) és Barbara Tedlock is (Tedlock 1991: 161). Az álom elbeszélésének esetenkénti motívációira Waud H. Cracke világít rá. A kutató rámutatott, hogy az általa vizsgált braziliai indián közösségben adatközlői azért mesélték el neki az álmaikat, hogy kifejezzék és feloldják ellentmondásos érzéseiket (Cracke 1981).

12 Isabell Moreira a középkori kolostorok vallási kultúráját vizsgálva módszertani megfontolásból kifolyólag azonos jelenségként tárgyalja a látomásokat és az álmokat, mivel legfőbb forrásából, a hagiográfiai irodalomból sem derül ki legtöbbször a köztük lévő különbség (Moreira 2000).



az az álom és az ébrenlét határán, a „tudatküszöbön” jött-e létre, ahogy a halálközeli élmények esetében kockázatos lenne élesen megkülönböztetni, hogy „halálközeli álmokról”, vagy neurobiológiai feltételeit illetően más státusú élményről van-e szó.

A dolgozatban együtt elemzem a leginkább „összetartozó”, azonos kulturális tartalmat hordozó, hasonló funkciót (azonos episztemológiai státust) betöltő álmokat és látomásokat. Külön tárgyalom ugyanakkor az álmok és látomások létrejöttével, „átalakításával” a róluk szóló elbeszélésekben, lokális értelmezésükkel és felhasználásukkal, azaz szociokulturális funkcióikkal kapcsolatos kérdéseket abban az esetben, ha az élmény jelentkezésének technikai körülményeit illetően is „önálló” tartalom ismerhető fel bennük, ha jól meghatározott funkciójuk, külön episztemológiai státusuk van. Más lehet a megítélése például a vallásos tapasztalatnak attól függően, hogy azt milyen körülményekre vezetik vissza: az egyén közösségi státusa, társadalmi megítélése függhet tőle.





## »» A terepmunka és módszerei

A könyv alapjául szolgáló néprajzi terepmunkát 2001 és 2011 között végeztem több Szeret menti székelyes és déli csángó településen: Trunkban, Forrófalván, Csíkban, Klézsén, Pokolpatakon, Bogdánfalván, valamint a Beszterce menti Lészpeden. A felsorolt településeken kívül néhány alkalommal gyűjtöttem Magyarfaluban, Somoskán, Diószénben, Külsőrekecsinben, Nagypatakon és Máriafalván is, ám az ezeken a településeken eltöltött idő lényegesen rövidebb volt a korábban említetteknél.

Ez a klasszikus antropológiai terepmunka követelményeitől meglehetősen távol álló kutatási módszerek alkalmazását jelentette. Már a legelső alkalmakor, amikor még diákként, legtöbbször valamely diáktársam kíséretében végeztem terepmunkát ezekben a falvakban, nyilvánvalóvá vált, hogy a néprajzi gyűjtés – etnikai felhangokkal való terheltsége miatt – csak a helyi viszonyokhoz alkalmazkodó kutatási módszerek mellett lehetséges. A terepen eltöltött idő a két-három napos kiszállásoktól az egy-két hetes tartózkodásokig terjedt, amelyekre körülbelül huszonnyolc alkalommal került sor. Bár ennek a típusú terepmunkának a nyilvánvaló hátrányai mellett – amelyek az egy alkalommal eltöltött idő meglehetősen rövidségéből származtak – kétségkívül volt néhány előnye is. Gyakran megtörtént, hogy olyan családok, akik első találkozásra szívélyesen fogadtak, és bizalomteljes beszélgetéseket folytattak velem, ha ugyanazon kiszállás során egy-két nap múlva, vagy két-három hétre rá egy újabb utazás során kerestem fel őket, láthatóan zavartan, különböző mondvacsinált kifogásokra hivatkozva utasítottak el. Néhányan elnézésemet kérve elmagyarázták azt, ami a többi fagyos fogadtatás hátterében is állt, hogy a pap fenyegetőzései keltette félelmek, esetleg a szomszédok vagy családtagok tanácsára nem állnak szóba velem.

Ennek illusztrálására álljon egy részlet a terepnaplóból, 2006. január 14-ről.

*Trunk centrális szerkezetű falu. Utcái, amelyek a település nagy kiterjedésű főterén futnak össze, csillag alakú ereszlet alkotnak. Az élet mindenki számára látható oldala ebben a centrális térben zajlik. Nemcsak a malom, a legnagyobb üzlet, a leglátogatottabb kocsmá, a legmagasabb és legdíszesebb „sztátuja” (szobor), iskolaépület és buszmegálló van itt, de itt állomásoznak a külföldre induló mikrobuszok is. Következésképp, ha valakinek nem a felsorolt intézményekben, szolgáltató egységekben van dolga, de például egyik utcából át akar menni a másikba, semmiképp sem kerülheti ki ezt a helyet. A főtér ennek eredményeképpen a legzordabb időjárási viszonyok között is meglehetősen népes marad. Ez a gyűjtés szempontjából azért lehet fontos,*



mivel egy-egy régebből ismert, vagy újonnan „ajánlott” adatközlő hollétének kinyomozása közben gyakran át kell haladnunk a főtéren. Ezért Trunkban a gyűjtő nem maradhat észrevétlen, különösen, ha egy kétméteres, ágas-bogas kameraállvánnyal is érkezik. Mindjárt, ahogy filmes barátommal először végigmentünk a falun, egy, a kocsmá felé tartó fiatal férfi odakiáltott nekem: „Ce aveți acolo la dumneavoastră?”<sup>13</sup> Mondom, hogy kameraállvány, mire ő: „Am întrebăți și eu, numai așa...”<sup>14</sup>

Aki tudni akarta, hogy kik vagyunk, most már tudhatta, mivel a rövid beszélgetést a téren jelenlevő többi tíz ember is hallhatta. A legfontosabb ugyanis, ami a válaszukból számukra kiderült, nem az érdeklődést kiváltó tárgy használati rendeltetése volt, hanem az, hogy miféleké is vagyunk. Ennek a híre aztán hamar el is terjedt a faluban.

Úgy történt, hogy a főtéri „bemutkozásunk” után nemigen sikerült beszélgetési alkalmat teremteni. A többszöri sikertelen kísérlet után, hogy olyan gyűjtési helyzetet teremtsünk, amikor filmezhetünk is, meglehetősen tanácstalanul ögyelegtünk a falu főutcáján, amikor nyolcvan év körüli öregasszony szólított meg egy alacsony deszka-kerítéssel övezett udvarból:

– Há' hova mennek?

A köszönéssel felérő megszólítás után bemutatkoztunk, majd előadtuk, hogy a kolozsvári egyetemről vagyunk és „régidolgokról” szeretnénk „tanácsolni” a faluban. Aztán rögtön megkérdeztük, hogy bemehetnénk-e az udvarra, ahol „rendíthetne” nekünk. A beszélgetés hallatára kinti munkához öltözött negyven év körüli asszony sietett elé.

– Há' kik maguk?

Ezúttal kissé bővebben, újból előadtuk, hogy kik is vagyunk, hogy arról érdeklődünk, miként éltek régebb stb. A középkorú asszony ellenséges magatartását azonban így sem sikerült eloszlatnunk.

– Sok a dolgom, legényem, nem érek rá tanácsolni!

Mondtam, hogy csak kis időről lenne szó, ám az asszony hajthatatlan maradt. Újabb érveinkre halaszthatatlan munkájára hivatkozott, majd tüntetően sarkon fordult, és az udvar hátsó részébe igyekezett.

Indoka lényegében hitelesnek tűnt, ám hogy nemcsak erről fúj a szél, azt nem-sokára megtapasztalhattuk. Miután láttam, hogy nem jutunk dűlőre vele, újból az öregasszonnyal kezdem beszélgetni. Erre a fiatalabb asszony hirtelen megfordult, és hangját suttogóra fogva, de meglehetősen határozottsággal odaszólt öregasszonynak:

– Magának sincsen ideje! Mondja azt, hogy magának sincs ideje!

A rövid ideig tartó, ám az egyes települések többszöri felkeresését feltételező terepmunkával sikerült elkerülni, hogy különösebb feltűnést keltsék egy-egy településen. Ugyanakkor sikerült folyamatos kapcsolatot fenntartom egy-egy gyakrabban meglátogatott településen két-három olyan családdal, vagy egyedül élő személlyel is, akik minden egyes alkalommal nagy bizalommal fogadtak. Hozzájuk rendszeresen visszatértem, és mivel szállást is ők adtak nekem, így több alkalommal is elbeszélgethettem velük. E beszélgetések során, amelyek sokszor spontánul alakultak, igyekeztem a helyi viszonyokat, a falu életét a lehető legmélyebben megismerni. Gyakran az ő ajánlásukra kerestem fel újabb adatközlőket is.

13 Mi az ott magánál?

14 Csak úgy megkérdeztem én is...



Az adatközlőkkel folytatott beszélgetések, interjúk mellett néhányszor részt vettem a falvakban zajló rítusokon (például halotti toron, halottak napi megemlékezéseken). A résztvevő megfigyelés módszerének alkalmazása mellett ezek az események jó alkalmat szolgáltatottak újabb beszélgetési szituációk kialakítására is. A beszélgetések többségét, ha módomban volt rá, diktafonnal vagy videokamerával rögzítettem.

Az interjúim többféle módszerrel készültek, egy-egy témára való konkrét rákérdezés, látomás- és álomelbeszélések mellett a vallásos élet különböző szegmensére vonatkozó elbeszéléseket, hiedelemmondákat és egyéb vallási narratívákat, valamint több élettörténeti elbeszélést is felvettem. A beszélgetéseket legtöbbször magyarul kezdeményeztem, a fiatalabb korosztállyal azonban többnyire románul kommunikáltunk.

Könyvemben olyan etnográfiai anyagot is felhasználok, amelyeket filmes szakemberek rögzítettek két néprajzi dokumentumfilm elkészítéséhez készült interjúk során. Ezen interjúk egy részét olyan korábbi adatközlőimmel készítettük, akik terepmunkám során kulcsadatközlőim voltak, de több, addig számomra is ismeretlen adatközlővel is készítettünk interjút. Én ezen interjúkra, mint hiteles etnográfiai anyagra tekintek. A filmes eszközök időnként félóráig is eltartó beállítását követően időnként számomra is meglepő volt, hogy az adatközlők számára kezdetben idegennek ható helyzetben egy idő után mennyire nem vettek tudomást a technikáról és az azokat működtető szakemberekről.

A búcsújárást kutató antropológusok jelezték, hogy a legfennebb két-három napig tartó vallásos eseményeken való résztvevő megfigyelés igen intenzív, mély megfigyelések végzésre alkalmas. A búcsújárás kutatásában a rövid időtartamú terepmunka ezért eredményesebb lehet, mint egy közösség hosszabb időtartamú vizsgálata (Valtchinova 2007: 3). E könyv két fejezetének megírása olyan etnográfiai megfigyeléseken alapszik, amelyek színterét nem valamely moldvai település képezte, ám amelyek a terepmunkát felölelő periódusban a moldvai csángók búcsújárásának fontos célpontjai voltak: Csíksomlyó és Szőkefalva.

Négy alkalommal, 2007-ben, 2008-ban, 2009-ben és 2010-ben vettem részt a szőkefalvi jelenések emlékére szervezett búcsúban, emellett több interjút készítettem a település különböző felekezeti lakóival, valamint a látóval. Amatőr filmesek videófelvételen dokumentálták a jelenéseket, interjúkat készítettek a látóval és lefilmezték temetését is. A néprajzi terepmunka klasszikus adatfelvételi módszerei mellett a csángók szőkefalvi jelenlétét elemző fejezet ezekre az amatőr videófelvételekre is támaszkodik.

A moldvai csángók csíksomlyói kegyhelyen való tartózkodásának rituális elemeit négy alkalommal, 2002-ben, 2003-ban, 2005-ben és 2009-ben követtem nyomon. Elsősorban résztvevő megfigyeléseket és vizuális dokumentációt végeztem, ha alkalom adódott, rövid beszélgetésekbe elegyedtem és interjúkat készítettem.

A néprajzi terepmunkán és gyűjtésen kívül levéltári kutatást végeztem a bákói levéltárban. Az innen származó források főként a kommunista hatalom lokális szintű működésére való rálátás szempontjából voltak hasznosíthatók. A truncki vallási mozgalommal kapcsolatos fejezet kidolgozásához felhasználtam annak az orvosnak a Szekuritáté Irattárát Vizsgáló Országos Tanács (CNSAS) irattárából származó megfigyelési dossziéját, akinek az emlékezete fontos szerepet játszott



a mozgalom kialakulásában, valamint a CNSAS-ból származó, egyéb, a rendszer moldvai működésével kapcsolatos forrásanyagot is.

Forrásként felhasználtam néhány, a KJNT Csángó Archívumában lévő, a kolozsvári Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék és a Kriza János Néprajzi Társaság közös kutatási projektje keretében 2001-ben néprajzos diákok által gyűjtött látomás- és álomelbeszélést is.

A könyvben felhasznált forrásanyagot én fordítottam. A néprajzi szövegek esetében csak akkor tüntettem fel a gyűjtő nevét, ha a szöveget nem én gyűjtöttem.

## »» A kutatási téma felépítése

### A szocialista vallásosságtól a posztkommunista vallási megújulásig

A szocializmus képezte társadalmi, gazdasági és politikai realitás az imagisztikus vallásosság létező mintáihoz képest új, aktualizált üzeneteket, válaszokat, motivációkat termelt. A doktrinális vallás kiszorulásával a nyilvánosságból, a megváltozott társadalmi, gazdasági politikai környezetben az imagisztikus vallásosság alkalmassá vált egyéni és közösségi problémák kifejezésére és artikulálására. E történelmi-ideológiai léthelyzetben az álmokban és a látomásokban megjelenő figyelmeztetések, millenáris és apokaliptikus tartalmak a hatalom által teremtett új világ inkohereciájára figyelmeztettek. Ezekben az élményekben a diktatúrában élő emberek szorongásai, a fenyegetett léthelyzettel szembeni tiltakozásuk is érvényre jutott. Az imagisztikus vallásosság Románia-szerte a szorongatott léthelyzettel szembeni megküzdés erőforrásait, a helyzethez való alkalmazkodás lehetőségét teremtette meg.

A diktatúra elnyomása alatt lévő katolikus egyháztól legtöbbször függetlenül, a rendszer termelte szorongásos helyzetekben felfokozódó vallásos képzeletű és individuális kreativitás álmokban és látomásokban nyilvánult meg. A látomás és álom a lokális vallási hagyományok kulturálisan elfogadott formái voltak, amelyek a vallási intézmények peremén individuális és kollektív krízishelyzeteket artikuláltak. Romániában a kutatók több olyan esetet is bemutatnak, amelyek valamely látomásos tapasztalat nyomán imagisztikus vallásos aktivitás kibontakozására utaltak. Lássunk ezek közül néhányat:

1949-ben, a kommunista hatalomátvétel kezdeti fázisában Ilonka Ágnes máréfalvi „szentasszony” látomásai, „rejtezései”, túlvilági utazásai során szerzett üzeneteinek hirdetése révén a Székelyföldön millenáris mozgalom bontakozott ki. Gagyí József e témakörben végzett kutatásai azt bizonyítják, hogy az ehhez hasonló „rejtezések” a kommunista hatalomátvétel nyomán kibontakozó „kulturális krízis” esetén gyakoriak voltak (lásd Gagyí 1998a; 2004).

1955-ben egy Bukarest vonzáskörzetéhez tartozó kisvárosban, Pucioasan egy magát prófétának tartó asszony, „Szent Virginia” prédikálásai nyomán egy ortodox karizmatikus mozgalom (Noul Ierusalim/Új Jeruzsálem) bontakozott ki.<sup>15</sup> A mozgalom legfontosabb eleme a kommunista életvilág előtti Románia ethoszként való felmutatása volt. Az asszony, akinek állítása szerint gyermekkorától vannak látomásai, egész életében szűz maradt, mindamellett, hogy 37 évesen

15 Az esetet Anamaria V. Iosif Ross kutatta, aki szerint ennek a karizmatikus mozgalomnak a kialakulása az ortodox személyiség-felfogás, a történelmi, kulturális és kurrens szociálpolitikai eseményekhez fűződő kapcsolatának kontextusában értelmezhető (Ross 2006).



egy 22 éves férjhez ment feleségül, állítása szerint azért, hogy megszabaduljon a kommunista diktatúra üldöztetésétől. Virginiát, valamint férjét a rezsim végül is hat év börtönre ítélte az emberek lázításának vádjá miatt. Ebből egy évet ültek le, ám a titkosszolgálatok továbbra is megfigyelés alatt tartották őket. Az asszony szüzességét az orvosok hivatalosan is konfirmálták, aminek következtében kötelezték, hogy elváljanak. Virginia üldözése továbbfolytatódott, a Szekuritáté kínzásoknak vetette alá, majd bolondok házába záratta.

A kommunista apparátus terjeszkedése idején a zárdák kilakoltatása során a zárdalakók által megtapasztalt transzcendens élményekről szóló narratívák a rendszer igazságtalanságait fogalmazták meg (például 1959-ben a Cămpulung közelében fekvő Namaiestiuul zárda főnökasszonyának vallásos tartalmú álmaiban).

A vallásosság terén történő változások megértéséhez a posztszocialista országokban zajló társadalmi folyamatokat vizsgáló antropológiai elemzések kínálnak értelmezési szempontokat. A következő szakirodalmi áttekintésben elsősorban a kelet-európai államokban a szocializmus és a posztszocialista átmenet időszakában zajló vallási folyamatok és az ezzel összefüggő társadalmi változások megértésére törekvő néhány fontosabb szociálintropológiai munka gondolatvezetésére térek ki.

Saját elemzésem több szálon is kapcsolódik azoknak az elemzéseknek a gondolatmenetéhez, amelyek a posztszocializmus vallási folyamatait nem kifejezetten egyház- és intézményközpontúan vizsgálják, hanem figyelmet fordítanak a mindennapok vallásosságának alulnézeti, szereplő-központú vizsgálatára is. A szakirodalmi áttekintés második felében ezért ennek a típusú irodalomnak néhány állítását ismertetem.

A vallásnak a kelet-európai országok szocializmusában betöltött szerepét vizsgálva a kutatók az utóbb időben azt hangsúlyozzák, hogy az egyház- és intézményközpontú kutatásokat fel kell váltaniuk a „szereplő-központú”, egyénekre koncentrált megközelítéseknek, anélkül, hogy a népi vallásosság kutatásának prioritását helyeznék előtérbe (Valtchinova 2007: 2, 25). Galia Valtchinova, aki több munkájában is szorgalmazta e módszer alkalmazását, kihangsúlyozta, hogy e megközelítések a durkheimi értelemben vett vallásosság (*religiosité/religiousity*) fogalmát helyezik előtérbe (a vallás '*religion*' helyett) (Durkheim 1976), valamint az egyéni vallásos tapasztalat érzékenyebb megragadására alkalmasabb olyan kategóriákat, mint a „tapasztalat” és a „szubjektivitás”, amely megközelítések korunk olyan nagy hatású vallás-teoretikusainak is központi fogalmai, mint Thomas Luckman (Luckman 1967) és Charles Taylor (Taylor 2002).

Victor Turner valláskonceptiójának megfelelően a valláskutatásban a „szereplő-központúságot” előtérbe helyező megközelítések fontosnak tartják a különböző területeken működő népi „vallási virtuózok” (*religious virtuosi*) tevékenységének kutatását, amelybe a természetfölötti manipulálására szakosodott különböző vallásos specialisták is beleférnek (például proféták, jósok, látók, médiumok, boszorkányok stb.) (Turner 1997).<sup>16</sup> E valláskonceptió megjelenik a vallási specialisták legitimációs stratégiáinak kérdését teoretizáló vallásantropológiai szakirodalomban is. Max Weber a *karizmatikus hatalom* létrejöttével

16 Hasonló valláskonceptióval operál Ernst Gellner is a marokkói szentemberek tevékenységét elemezve (Gellner 1984). A vallási specialisták tevékenységét a kereszténység antropológiáján belül William A. Christian vizsgálta fel (Christian 1973).



kapcsolatos fejtegetéseiben (Weber 1963: 162–164), Peter Worsley a vallási mozgalmak kialakulása kapcsán (lásd Worsley 1957: X–XXI), Pierre Bourdieu a *vallási tőke termelésének* folyamatát elemezve (lásd Bourdieu 1978: 201–225), Thomas J. Csordas a vallási *karizma* létrejöttének kérdése során foglalkozik a vallási specialisták sikerének értelmezésével (Csordas 1997). E specialisták legfontosabb szimbolikus hatalmának, vallási tőkájének alapját M. Weber, P. Worsley és P. Bourdieu abban látják, hogy képesek a közösségi válságszituációk artikulálására. „Ez a képesség jelenti azt az induló tőkét, ami lehetővé teszi, hogy a próféta [...] éppen azt szimbolizálja rendkívüli beszédmódjával és magatartásával, amit a közönséges rendszerek strukturálisan képtelenek kifejezni, vagyis főként a rendkívüli helyzeteket” (Bourdieu 1978: 219). Thomas J. Csordas szerint a karizma létrejötté szoros kapcsolatban áll a rituális nyelvezettel és performansszal, pontosabban a retorikai performanszokban termelődik (lásd Csordas 1997: 141–145).

G. Valtchinova a szocializmus vallási folyamatainak a vallási specialisták felőli kutatását P. Bourdieu vallási mező-elméletére alapozza. Bourdieu, mint ismeretes, azt állítja, hogy a vallási mezőt a vallási szakértők közötti konkurenciális és tranzakcionális viszonyrendszer alkotja (lásd Bourdieu 1978). Valtchinova utal Bourdieu azon érvelésére, hogy a vallási mező létrejötté egybeesik egy társadalom modernizációjával, amelynek fontos összetevője a vallási gyakorlatok és képzetek racionalizálódása és moralizálódása (lásd Bourdieu 1978: 172–185). Ez Bourdieu szerint ugyanakkor a laikusoknak a vallási tőketermelés folyamatából való kirekesztésével, az üdvjavaknak a papi testület általi monopolizálásával jár (lásd Bourdieu 1978: 177–178).

E megközelítések logikájába azok a munkák is jól illeszkednek, amelyek azt bizonyítják, hogy a népi vallásosság jelenségeinek a kutatása a szocializmusban és posztszocializmusban zajló vallási változások dinamikájának a megértését is elősegítik (például Berdahl 1999). A népi vallásosság és a hivatalos vallásosság közötti viszony kutatása a kelet-európai valláskutatásokban, amelyek elsősorban az állam és egyház a hidegháború alatti viszonyára koncentráltak, sokáig nem jelent meg (Berdahl 1999: 87).

A vallásnak a szocializmusban betöltött szerepére irányuló kutatások központi kérdése, hogy mi történt a vallásossággal az intézményes vallásosságot érő folyamatos támadásokat követően (Dragadze 1993: 141). A vallásosság posztkommunizmusbeli átalakulásának megértése érdekében a Szovjetunió egykori tagállamaiban vagy a szocialista blokk országaiban kutató szociálanropológusok ezért úgy vélik, mivel a posztszocializmus vallási jelenségei a szocializmusban gyökereznek, azok nem érthetők meg a szocializmus mindennapjainak kutatása nélkül.

A szocializmus kutatói már korábban (Verdery 1991, 1996, Kligman 1998, Humphrey 1998, hogy csak néhányat említsek) felhívták a figyelmet a szocialista diskurzusban megfogalmazott törekvések és a szocializmus valósága közötti különbségekre. Több kutató is arra a következtetésre jutott, hogy a szocializmus „vallástalansága”, a vallásos intézmények elnyomása ellenére a szocialista mindennapokból a vallás egyáltalán nem tűnt el.

Gerald W. Creed a rítusok rendszerváltás utáni hanyatlásával foglalkozó tanulmányában ír arról, hogy a szocializmusban a rítusok és a vallás tartománya erősen kötődött a hatalomhoz és a gazdasághoz, és azt állítja, hogy a rítusokra



való anyagi ráfordítás megnövekedett a szocialista Bulgáriában (Creed 2002). Creed szerint elsősorban a kései szocializmusban a bolgár falvakban a rítusok expanziója (különös tekintettel a lakodalmakra és keresztelőkre, születésnapozásokra, regruta-búcsúztatásokra, családi összejövetelekre és nyugdíjaztatásokra) volt megfigyelhető, amely a túléléshez elengedhetetlenül szükséges kapcsolatok fenntartásában és újratermelésében is nagy szerepet játszott (Creed 2002: 58–60).

Vlad Naumescu a posztkommunista Ukrajna társadalmi változásait és vallási folyamatait kutatva azt állítja, hogy a szovjet rendszer alatt a vallásosság imagisztikus formái a vallás „átörökítésének” sikeres motorját képezték (Naumescu 2007). Az imagisztikus vallásosság iránti igény ugyanakkor közvetlen következményekkel járt az egyházak intézményi megerősödésének folyamatára a posztkommunizmusban.

Tamara Dragadze örményországi és azerbajdzsáni példákon keresztül mutatta be, hogy a hatalom leromboltatta a templomokat, a népi vallási specialitákat pedig megfélemlítette és lehetetlenné tette működésüket (Dragadze 1993: 143). Dragadze szerint az egyszerű embereknek alkalmazkodniuk kellett az új körülményekhez, az élet krízishelyzeteit kezelő rítusokat pedig fenn kellett tartaniuk. Az új szituáció teremtette elmozdulásokat a vallásosság terén a szerző a „vallásosság domesztikálásának” nevezi. Ez alatt egyrészt a vallásnak a nyilvános szférából a privát szférába való kiszorulását érti, másrészt azt a folyamatot, amelynek során a transzcendenssel való kapcsolattartásban az egyének szerepe nőtt meg (Dragadze 1993: 145). A szerző szerint ez a folyamat a durkheimi *szent* és a *profán* (Durkheim 1976) közötti határok kimozdulásával járt, amely a szent mentális tereinek kiszélesedését jelentette. Ahelyett, hogy az államszocializmus a hivatalos vallási struktúrák bukását ünnepelhette volna, a domesztikált rítusok relatív jelentőségének megnövekedésével találta szembe magát (Dragadze 1993: 144).

A szocializmus időszakában a vallást a tudományos, racionális gondolkodással ellentétes „babonaként” bélyegezték meg, a kommunista állam a vallás intézményi kereteinek megszüntetésén fáradozott (Dragadze 1993). Több kutató is amellett érvel ugyanakkor, hogy a szocialista állam szekuláris rítusait a vallási rítusok mintájára hozták létre (Kideckel 1983, Naumescu 2004).

A vallás posztkommunizmusbeli felértékelődését jelző elemzések egy része a szocializmusbeli „vallási vákuum” keletkezéséből indul ki. A posztszocializmusbeli vallási megújulásban, a vallásos aktivitásnak a nyilvánosságban való intenzívvé válását több szerző is a szocializmusban mint ideológiai rendszerben való általános csatlódással hozta összefüggésbe. Ezen elgondolás szerint a társadalmi változások során a vallás mint „új ideológia” a szocialista meggyőződések rendszerét helyettesítette (Hann–Humphrey –Verdery 2002: 6–7).

Az 1989-cel bekövetkező globális politikai változások kontextusában a vallásgyakorlás szabaddá válása nemcsak a hagyományos felekezeti vallásgyakorláshoz való visszatérést, a templomok és szent helyek látogatásának szabaddá válását jelentette. Teret nyitott ugyanis egy változatos vallási piac megjelenésének, amely magába foglalta az új vallási mozgalmak megerősödését és a New Age-jelenségek változatos skáláját is (Verdery 1999a: 82, Fosztó 2009). A vallási korlátozások meg-

szűnése az egykori Szovjetunió területén a sámánizmus revival-jéhez vezetett (Vitebsky 2002).

Több szerző is jelezte, hogy a szocializmus teremtette társadalmi bizonytalanság táptalaján – egyéb vallási jelenségek jelentkezése mellett – Kelet-Európa a látomás-aktivitás melegágyává vált, amelynek illusztris példáját a medjugorjei Mária-kultusz képezi (Bax 1990, 1995, Claverie 1991, Aleksov 2004). A kelet-európai posztoszocialista országokban intenzív látomás-aktivitásról számolt be Galia Valtchinova (Valtchinova 2006) és Vlad Naumescu (Naumescu 2007)<sup>17</sup> is.

Galia I. Valtchinova (aki munkáival a kommunizmus idején a vallási mezőben zajló folyamatok elemzéséhez járult hozzá) állapítja meg, hogy a vallásellenes diskurzus és antiklerikális gyakorlatok mindinkább normatívvá és jól strukturálttá váltak a kommunizmus idején (Valtchinova 2009b: 107). A Galia I. Valtchinova által ismertetett bolgár példa a kelet-európai kommunista országok vallási helyzetének tipikus modelljét nyújtja (Valtchinova 2007, 2009b). Mivel a modell sokban emlékeztet a kommunista, valamint a posztkommunista Romániában zajló vallási folyamatokra, ezért röviden ismertetem.

Bulgáriában az intézményközpontú megközelítések általában a klérussal szembeni politikai agressziót és a vallásosság visszaszorítását hangsúlyozták ki, amely magába foglalta az ateizmus propagálását. Másrészről a kutatások rámutattak a vallási intézmények nacionalista célokra való felhasználására is (Valtchinova 2007: 3). Valtchinova érvelése szerint mindemellett, hogy az államszocializmus alatt a vallási mező főbb szerkezeti elemeit – a vallási intézmények és vallási specialisták<sup>18</sup> monopóliumát – legyengítették vagy hallgatásra ítélték, a vallási mező nem tűnt el teljes mértékben, hanem egy sor átalakuláson ment keresztül (lásd Valtchinova 2009b: 108). Bulgáriában, miközben a hivatalos diskurzusokban a hagyományos gyógyító technikákat megbélyegezték, az államszocializmus valójában bátorította a népi vallásosságot a hivatalos egyházi vallásosság rovására, különösképpen a „kereszténység előtti gyökerekkel” rendelkezőket. A szerző szerint a vallási mező átalakulása annak a váltásnak is a következménye, amelynek során a szenvedés kulturális kezelési mechanizmusa és a gyógyítás átkerült a vallás fennhatósága alól az orvostudomány hatáskörébe.

Valtchinova szerint a posztkommunista ortodox vallási megújulás motorját nem az egyház képezte, hanem világi „vallási vállalkozók”. A világiak szintjéről induló kezdeményezésekben az egyház relatíve kis szerepet játszott, funkciója nagyjából az alulról jövő kezdeményezések adminisztrálásában és bizonyos fokú kontrolljában merült ki. A posztkommunista átmenetet kísérő gazdasági-társadalmi krízisek és bizonytalanság, az értékvesztés folyamata elősegítette az „alternatív gyógyászatok”, a parapszichológia, a prófécíák iránti heves igény kialakulását, sokszínű vallási szinkretizmust hozva létre, amelyben jól megfértek a hagyományos vallásosság megújított szerepkörű vallásos specialistái is (például a neosámánok). A szerző szerint az alternatív medicina által artikulált új vallási szereplők nyelvezete a vallási, ideológiai és tudományos diskurzusok elemeit használta, amely a kommunista ideológia „tudományos világképéhez” hasonlóan szerveződött, ennek alternatívájaként lépett fel (Valtchinova 2007: 20). Ka-

17 Főként a 7. fejezet. Egy esetet ismertet a szocialista Ukrajnából is.

18 Galia Valtchinova P. Bourdieu vallási mező-elméletére alapozta érvelését, itt a vallási specialisták terminust a Bourdieu-féle értelemben használja, azaz a klérus tagjait értve alatta.

rizmatikus, több területet, szerepkört (például jós, gyógyító, látó stb.) egyesítő vallásos specialisták jelentek meg, akik a kezdeti vallási konverziójukat követően egyre komplexebb szerepkörök kiépítésébe kezdtek, álmokban kapott kinyilatkoztatásaik nyomán templomokat építettek, kegyhelyeket hoztak létre, az alternatív medicina vagy a „vallásos gyógyítás” felé fordultak. A posztkommunista vallási piacon fellépő vallásos specialistákat a szerző Lévi-Strauss *bricolage* terminusából ihletődve (Lévi-Strauss 1966) vallásos *bricoleurs*-öknek nevezi, akik szerinte könnyebben adaptálódtak az új helyzethez, mint a konzervatív ortodox egyház (Valtchinova 2007: 25). A kommunizmus alatt a különböző népi gyógyítók, falusi vallási specialisták probléma nélkül adaptálták „szókészletüket” a mindenre kiterjedő szocialista ideológia beszédmódjához, amely a „tudományt” helyezte előtérbe a vallás rovására.<sup>19</sup>

A posztszocialista időszak jellemzőjének tarja Galina Lindquist is a „mágikus gyógyítók” számának rendkívüli megnövekedését a Peresztrojka utáni urbánus Oroszországban (Lindquist 2006: 23). A jelen Oroszországában művelt mágikus gyakorlatok gyökereit illetően Lindquist megjegyzi, hogy a Szovjetunió idején a bürokratikus fenntartott egészségügyi intézményhálózattal párhuzamosan létrejött a hivatalosan stigmatizált „alternatív gyógyászat”. Lindquist szerint látványos a mágikus tudás okkult jellege és a társadalmi és gazdasági mezőben való látványos kiterjeszkedése közötti ellentmondás. A gazdasági javak és szolgáltatások szegmenseként a mágia alternatívát kínál a posztszocialista átalakulás veszteségeinek (Lindquist 2006: 23).

A kommunista Romániában a hagyományos életvilágok és a vallás az új hatalmi-ideológiai rendszerrel szembeni ellenállás közegét képezték. Katherine Verdery bemutatta, hogy az új hagyományok kitalálása a Ceaușescu-diktatúrában része volt a kommunista ideológiai konstrukciónak. A szerző szerint a szocialista Romániában a lokális hagyományokhoz való ragaszkodás azért válhatott az ellenállás jelévé, mivel a rezsim „sokoldalúan fejlett” iparosított társadalommal rendelkező Románia-imázsától eltérő identitást termelt (lásd Verdery 1996: 70). Hasonló folyamatokról számolt be Daphne Berdahl egy kelet-németországi határmenti falu szocializmus alatti életéről írott monográfiájában (Berdahl 1999).<sup>20</sup> Berdahl szerint a vallásgyakorlás a regionális identitást erősítette, ugyanakkor a szocialista rezsimmel szembeni ellenállást fejezett ki (Berdahl 1999: 87–88).

A marginalizált régiókban élő közösségekben a hagyományos értékeken nyugvó vallásosság identitásuk, önmeghatározásuk legfontosabb komponense volt. Gail Kligman egy máramarosi faluban végzett kutatásai alapján rámutatott a rítusok, vallás és nacionalizmus a mindennapi életben létező szövevényes kapcsolatára (Kligman 1998). Kligman, ugyanakkor bemutatta, hogy a szocializmus korszakában ebben a régióban a hagyományos átmeneti rítusok voltak a legfon-

19 Ennek a folyamatnak egy sajátos példája a már a kommunizmus alatt országos hírnévre szert tevő, látó asszony, Vanga (Valtchinova 2004, 2007). A szocializmus alatt a Kommunista Párt támogatásával kiterjedt infrastruktúra (rendelő, segítők, sofőr stb.) állt a látó rendelkezésére. A rendszerváltást követően templomot építettek a tiszteletére, ahol továbbfolytatta több területet átfogó tevékenységét. Vanga halála után temploma a posztkommunista Bulgária búcsújáró helyeinek földrajzában egy sajátos csomópontot képezett: egyszerre volt kegyhely, emlékhely, sírbolt és a szocialista múlt emblémája.

20 Főként a 3. fejezet (Berdahl 1999: 72–103).



tosabb szervező struktúrák, amelyeken keresztül ezek a közösségek önmagukat „újraalkották” (lásd Kligman 1988: 9).

Az 1989-es rendszerváltást követően Romániában is felértékelődik a vallás a nyilvánosságban, mint ahogy az más posztszocialista államokban is történt.<sup>21</sup> Egyes hazai szerzők a posztkommunista Romániában zajló ellenszekularizációs tendenciákról beszélnek (Gheorghiu 2003), míg vannak, akik úgy gondolják, hogy bár a rendszerváltást követően a modernizáció kifejtette szekularizáló hatását, ez Romániában úgy jelentkezett, hogy a lakosság egy jelentős szegmense „vallásilag modernizálódott” (Voicu 2001).

A posztkommunizmusbeli Románia „vallási tájképét” felmérő kutatók az ortodox egyház intézményi expanzióját mutatták ki (Smith 2005, Cuciuc–Gheorghe 1995), és az új vallási mozgalmakhoz, valamint a New Age mozgalmakhoz való csatlakozók számának jelentős mértékű növekedéséről számoltak be (lásd Fosztó 2009). Az intézményesített vallásosság felértékelődése mellett a rendszerváltást követően városi környezetben reneszánszukat élik a modern mágia, varázslás és boszorkányság különböző formái, valamint a legkülönbözőbb New Age-szerű jelenségek (lásd Chelcea–Lătea 2003, Troc 1999). A román nyelvű média a rendszerváltást követően folyamatosan számol be olyan vallásos élményekről és mágikus gyakorlatokról, amelyek adott esetben egy közösség vagy régió vallási életében nagy fontosságra tettek szert. A halottkultuszhoz tartozó vallásos rítusok, exorcizmusok mellett nem ritkák a különféle transzcendens-élményekről, látomásokról szóló közlések, amelyek jól tükrözik ezeknek a jelenségeknek a gyakoriságát a posztkommunista Romániában. Ennek illusztrálására következzen néhány példa.

1997-ben egy Argeş megyei ortodox településen egy időse férfinak, Ion Marinak látomása volt Szűz Máriáról, aki arra kérte, hogy építsen kápolnát a tiszteletére. Ezt követően Szűz Máriáról szóló jelenései folyamatosná váltak, álmában és látomásban apokaliptikus tartalmú üzeneteket közvetített számára, valamint különféle „titkokat” közölt vele. Néhány hónappal első látomása után három iskolás korú kislány a folyóparton játszva Jézust arcát vélte felfedezni a Teleorman folyóban. Beszámolóik szerint Krisztus ugyanúgy jelent meg, mint ahogy az ikonokon látható: töviskoronát viselt, ám arcát halak vették körül. A látványtól megrémültek és a faluba szaladtak, ahol elmesélték az általuk tapasztaltakat. Rövid idő alatt nagy tömeg verődött össze a folyóparton, ahol többen látni vélték a gyermekek által elmesélteket. A jelenés helyét a parton keresztállítással jelölték meg. Ezt követően a folyóparton gyógyulások történtek, többen arról számoltak be, hogy miután a Teleorman vizében megmosakodtak, súlyos betegségeikből gyógyultak ki. A Szűz Mária utasításai alapján megépült kápolnát 1998. június 8-án szentelték fel. Ion Marin beszámolója szerint, mielőtt beszédét megtartotta, egy galambot látott az ég felé repülni, ahol felhőkből három kereszt formálódott.<sup>22</sup> A kápolna melletti kútnak szintén gyógyító erőt tulajdonítanak. A Szűz Máriával kapcsolatos látomások a kápolnában folytatódtak.

21 Az European Value Study felmérésében lásd: <http://www.europeanvalues.nl/>

22 Az esetről két terjedelmes beszámolót közöl a *Formula AS* című román nyelvű folyóirat, amely számos résztvevő tanúságtételét is tartalmazza. Az első beszámolót a szőkefalvi Mária-jelenések évfordulójára szervezett búcsúban fénymásolatban ingyen osztogatta egy ikonárus 2007-ben. (*Formula AS*, 1998., nr. 341., ill. 1999., nr. 362.)



Egy infrastrukturális kiépítését illetően hátrányos helyzetű romániai mikrorégió egyik települése a 2000-es évek közepére kiemelt fontosságú búcsújáró helylé vált egy vak cigányasszony Mária-látomásai révén. Marián Rózsika szőkefalvi látónak 1998 őszétől voltak vallásos tartalmú látomásai. Az ezek nyomán intézményesülő kegyhelyen, a Mária-látomások évfordulóján tartott búcsúkon a zarándokok gyakran tapasztaltak látomásokat.

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

Új látomásalapú zarándokhely intézményesülésére a Szilágyságban is sor került E. Bara Madarász Éva látnoki tevékenysége nyomán. A látnok Szilágynagyfaluban született. Nagyváradra ment férjhez, házasságából egy gyermeke született. Ruhatervezéssel és -kivitelezéssel kereste a kenyerét. Elmondása szerint 1987-ben Csíksomlyón égi kegyelemben részesült. Látomásai ezt követően folyamatossá váltak. Látomásaiban azt a feladatot kapta, hogy egységre vezesse a különböző vallásúakat és nemzetiségűeket. 2004 októberétől a saját tulajdonában lévő Szilágynagyfalú melletti Szentháromság hegyen részesült égi üzenetekben Szűz Máriától. A kegyhely szervezését a Csilik János, krasznai és szilágynagyfalusi plébános vezetésével működő engesztelő közösség látja el. Ennek eredményeként a látomások helyszínén két kápolna, keresztút és úgynevezett rózsafüzér-út épült, amelynek végén egy Mária-szobor áll. A B. Madarász Éva látomásai alkalmával történő zarándoklatok során a szőkefalvi esethez hasonlóan a zarándokoknak is vannak látomásaik.

David Pestroiu egyetemi jegyzetében a román ortodox egyházból kizárt több olyan karizmatikus mozgalmat is ismertet, amelyek nagy része valamely látomásos tapasztalat köré szerveződött (Pestroiu é. n.). Ezek egy része a szocializmus idején bontakozott ki és a posztszocializmus idején intézményesedett, mások a rendszerváltást követően alakultak ki. Az Oastea Domnului elnevezésű karizmatikus mozgalom 1923-ban bontakozott ki, amely 1948 után, a kommunista általi betiltását követően illegálisan működött. E mozgalom egyik ágát *visarioniştii* megnevezéssel illetik, nevét a mozgalom a spirituális vezetőjétől, Visaion Iugulescuról kapta. A mozgalom a rendszerváltást követően új lendülettel intézményesedett, saját folyóirattal, kiadványokkal rendelkezik, csoportjai több romániai nagyvárosban működnek. Követőiknek különböző látomásaik vannak, üzeneteik apokaliptikus hangvételűek.

A rendszerváltást követően színrelépő Alianța pentru Renașterea Spirituală din România-nak elnevezett mozgalom Veronica Gurău (1920–2005) apáca második világháború idején történt látomásaira alapoz. Az apáca könyvben terjesztett látomásai több ezer zarándokot vonzottak Vladimirești-be, a mozgalom színhelyére. Az ortodox egyház kezdeményezésére a kibontakozó mozgalmat betiltották, a látót bebörtönözték.

Az imagisztiikus vallásgyakorlás elterjedtsége a diktatúra idején hatással volt a későbbiekben, a posztkommunizmusban a vallás újraintézményesülésére is. Az imagisztiikus rítusok egyházi „manipulálása” a posztkommunista Románia vallási látképének egyik fontos jellemzője. Az exorcizmusok, a szimbolikus



büntető- és válságkezelő rítusok, látomásokban és álmokban történő vallásos revelációk egyházi intézményesítése a posztkommunista Romániában ország-szerzte megtörtént. Az átmenet időszakában néhány esetben az egyházak pozícióik megerősítéséhez „kiszabadították” a kommunizmus időszakában a nyilvánosságból kiszorított vallásgyakorlatokat.

## Kelet-európai közösségek kutatása a szocializmus és az átmenet idején

Bár a kutatás helyszínét egy sajátos etnokulturális jellemzőkkel rendelkező régió képezi, a vizsgált jelenségek nem függetleníthetők a szocializmus és az átmenet kelet-európai és romániai társadalmi és vallási folyamataitól. Ezért a következőkben röviden felvázolom a szocializmus és az átmenet társadalmi-gazdasági folyamatait értelmező néhány fontosabb szociálanropológiai, valamint (kisebb mértékben) helyi etnográfiai munka gondolatvezetését.

A szocializmus és posztszocializmus vallási folyamatainak megértése, az ezzel kapcsolatos problémák kutatása és teoretizálása az 1970-es évektől kezdődött, amikor a hidegháború időszakában az Amerikai Egyesült Államok számára a Szovjetunió szatellit-államairól való tudásszerzés stratégiai fontosságúvá vált (Verdery 1996: 5, Hann 1993a: 19).

A régió államaként Románia különösen vonzóvá vált a nyugati kutatók számára; több amerikai antropológus is végzett terepmunkát ebben az időszakban, amelynek eredményei monográfiák és tanulmánykötetek formájában láttak napvilágot (Verdery 1983, 1995, 1996, 1999, Kligman 1981, 1988, 1998, Sampson 1984, Cole 1984<sup>23</sup>, Kideckel 1993, 1995, hogy csak néhányat említsek). Románia mellett Magyarország, Bulgária és Lengyelország is preferált helyszíne volt a Kelet-Európában terepmunkát végző antropológusoknak (például Hann 1980, Creed 1998, Lampland 1995, Stewart M. 1997). E munkák elsősorban a szocializmus alatti gazdasági-társadalmi folyamatok, valamint etnikai viszonyok elemzésére vállalkoztak: a rendszer „totális társadalmi intézményeinek” kiépülésével és működésével, különös tekintettel a kollektív gazdaságok és szövetkezetek működésére.<sup>24</sup> Gail Kligman egy máramarosi faluban végzett kutatásai kapcsán ír arról, hogy a régióban, ugyanúgy mint Romániában szinte minden más rurális térségben, a második világháborút követően az emberek átértékelték a szövetkezesítést, az iparosítást, a munkaerő diverzifikációját és városokba való áramoltatását, az intézményes oktatás kiterjesztését (Kligman 1988: 250).

Egyes szerzők kelet-európai kontextusban a szocializmus és a posztszocializmus társadalmi változásait a *szocialista modernizáció*, illetve a *globalizációs modernizáció* fogalmával ragadják meg (Kerényi–Krasztev 2001: 102). A romániai települések helyzetét a szocializmus idején kutató antropológusok a változások megragadására szintén használják a *modernizáció* fogalmát, amely alatt elsősorban a technikai modernizációt értik (például Kligman 1988). A kelet-európai

23 John W. Cole Eric R. Wolffal Olaszországban is végzett terepmunkát (Cole–Wolf 1974), az 1984-ben megjelent tanulmánykötetben az általa irányított Romániában terepmunkát végző kutatócsoport tagjai publikáltak.

24 A szocializmus-kutatásokról lásd Chris M. Hann áttekintését (Hann 1993a) és az általa szerkesztett tanulmánykötetet (Hann 1993 ed.).





államok szocializmus alatti modernizációs folyamataiba Galia Valtchinova a gyógyításnak a biomedicina hatáskörébe történő rendelését, valamint az állami iskolai oktatás kiterjesztését is beleérti (Valtchinova 2009b: 107–108). Az elgondolást, hogy a szocializmusban és a posztszocializmusban az intézményekben, a gazdasági és politikai struktúrákban, az oktatásban és a tömegkommunikációban az individuum orientációjában stb. jelentkező strukturális különbségeket a modernizáció címkéjével illessék, az utóbbi évek jelentősebb modernizációs tézisei, például a Shmuel N. Eisenstadt nevével fémjelezett *többes modernitás* elmélet (*multiple modernities*) (Eisenstadt 2005), valamint az Anthony Giddens nevéhez fűződő *szaggatott modernitás* (*discontinuities of modernity*) elmélet (Giddens 1990) is indokolta. Shmuel N. Eisenstadt többek között kihangsúlyozza, hogy a modernizáció és a kapitalista államok modernitás-mintája, a westernizáció nem egy és ugyanazon folyamat, ezért a modernitás kulcsfolyamatai a nem nyugati társadalmakban előfordulnak (Eisenstadt 2005: 2–3), míg Anthony Giddens amellett érvel, hogy a tradicionális és a modern között nyilvánvaló folytonosság is megfigyelhető (Giddens 1990: 4).

A mindennapi élet technikai modernizációja a szocializmus idején (a falvak jobb infrastruktúrával való ellátottsága, az elektromosság bevezetése, a háztartások ellátása televíziókkal, rádiókkal stb.) kétségkívül a mindennapi élet valamelyes sikereként könyvelődött el. Gail Kligman szerint ez a folyamat egy fogyasztóibb szemlélet kialakulásához vezetett falun és városon egyaránt, még akkor is, ha mindez az állam teljes ellenőrzése alatt zajlott (vö. Kligman 1988: 250). A nagyvilág történései ugyanakkor közelebb kerültek a privát élettérhez. G. Kligman meggyőzően mutatta be, hogy a nemzetközi félelmek az atomsugárzástól és a terrorizmustól, az állam nemzetközi tartozásai az ország félreeső falvaiban is élénken foglalkoztatták az embereket (Kligman 1988: 251).

A gyors iparosítás és modernizáció a családi és rokoni struktúrákon belüli viszonyok átalakulásához vezetett, hatással volt a gender-szerepek átértékelődésére, az egyén státusának átalakulására a közösségbeli helyétől egészen a családban betöltött szerepének megváltozásáig.<sup>25</sup>

Az új, szocialista „típus” megteremtése érdekében a rezsim az idő „újraszakaszolására” törekedett, s ennek révén megpróbálta deszakralizálni azt. Az új szocialista embernek az idő szakrális ünnepekben való mérése helyett figyelmen kívül kellett hagynia a vallásos megalapozottságú ünnepeket, és helyettük a rögzítetlenül változó szabadnapok szervezték szabadidejét. A hét folyamán szabálytalanul következő párt-találkozók a szocialista embert aritmikusságra nevelték (Verdery 1983: 54). Katharine Verdery szerint a pártállam azon törekvése, hogy maximálisan rendelkezzen az emberek idejével, a társadalom fölötti kontroll kiterjesztésének eszköze volt (Verdery 1983: 40). Az áramszünetek révén például a rezsim lehetetlenné tette, hogy az emberek akkor nézzenek tévét, amikor akarnak. Az állam az abortusz tiltásával a privát lét legszemélyesebb szférájára is kiterjesztette ellenőrzését. A munkaidő megnövekedése és a termelésfokozás érdekében az emberek idejének maximális kiaknázása mögött az a politikai törekvés

25 A gender- és társadalmi viszonyok megváltozásáról rurális közegben a kommunizmus idején (például a nők gazdasági és társadalmi szerepének felértékelődéséről, az agrárium „feminizálódásáról”) több szerző is beszél (lásd például Kligman 1988: 50–61).



állott, hogy az állam minél előbb visszafizesse külföldi tartozásait (Verdery 1983: 45).

A kommunista diktatúra idején az állam jelenléte az egyén életében egyre intenzívebbé vált (Verdery 1983, 1995, Gagyí 2004, Oláh 2001). Az „élelmelés racionalizálása”, a kvótarendszer bevezetése, a születésszabályozás mind-mind a szocialista állam Ceaușescu-féle víziójának megvalósulását hivatott biztosítani. Az élelemellátás akadozása, a folytonos energia-kiesések mellett a mindennapi élet nehézségeit csak fokozta az időnként mostoha időjárás: például 1985 száraz nyarat kegyetlen tél követte (Kligman 1988: 251).

1989–1991 drámai eseményeit követően a kelet-európai országokban való terepmunka-végzés lehetőségeinek kiszélesedésével növekvő antropológiai irodalom elemzi a posztzocialista országokban történő társadalmi folyamatokat. Ahogy a szocialista országokban a legtöbb kutatás a vidéken működő intézmények kiépülésével, ezek lokális hatásaival foglalkozott (a megközelítésekben a *rural studies*-típusú munkák és a közösség-tanulmányok domináltak), a posztzocializmusban történő változásokat számos kutató korábbi kutatásainak folytatásaként vizsgálta (például Verdery 2003, 2004 Hann 1993b, 1996, Kideckel 1993, Stewart 1998). Emellett számos új, korábban kevésbé kutatott kérdés feltárása is előtérbe került. A posztzocializmus kérdéseivel foglalkozó munkákat a tematikai sokféleség miatt itt éppen csak jelzésszerűen említhetem meg. Kutatások történtek az emlékezet, fogyasztás (Czeglédy 2002), az identitás és az etnikus viszonyok változása (Anderson 1998, Verdery 1999b), nacionalizmus (Hayden 2002), gender (Johnson–Robinson 2007, Woodcock 2007, Green 1998), elit-képződés, stb. terén.<sup>26</sup>

A szocializmus alatt átalakuló falusi életvilágról szóló etnográfiai irodalma az utóbbi időben megnövekedett.<sup>27</sup> A rendszer működését vizsgáló több hazai szerző is részletesen adatolva mutatta be a kommunista hatalom faluellenes magatartását, a társadalmak egységességének felbomlását, a csoportkapcsolatok felbomlását, a falu legtekintélyesebb csoportjai elleni támadásokat (például Oláh 2001, Gagyí 2004, Bodó 2004).

A hatalom az idő és a javak fölötti rendelkezés totalizálására törekedett. Az erőforrások feletti ellenőrzés, a javak elvonásának gyakorlata nem csak gazdasági vonatkozású kényszer volt, a hatalom a társadalom feletti ellenőrzés kiterjesztésének technikájaként is alkalmazta, amely az autonóm döntések folyamatos korlátozására irányult. A hidegháborús viszonyok között fokozott aktualitást nyert iparosítási programot a hatalmi elit a mezőgazdasági terményelvonással, valamint az alacsony bérezési rendszer működtetésével valósította meg (Oláh 2001). A túlélésért folytatott küzdelemben a hatalommal szembeni egyetlen védekezési lehetőséget az életvezetésük teljességében megtámadott, kiszolgáltatott közösségeknek arctalanságuk biztosította (Oláh 2001).

26 A posztzocializmus antropológiai kutatásához lásd a következő áttekintéseket: Hann–Humphrey–Verdery (eds.) 2002, Bridger–Pine 1998; valamint a következő tanulmánykötetekben közölt elemzéseket: Hann–Humphrey–Verdery (eds.): 2002, Berdahl 1999, Abrahams 1996, Mandel–Humphrey (eds.) 2002, Hann–Dunn (eds.) 1996, Johnson–Robinson (eds.) 2007, Bridger–Pine (eds.) 1998, Burawoy–Verdery (eds.) 1999.

27 A hazai szocializmus-kutatások néhány fontosabb eredménye: Bodó (szerk.) 1998, 2004, Bárdi (szerk.) 2005, Dobrinu–Iordachi (szerk.) 2005.



A falusi elit elleni eljárások révén a hatalom megosztotta a közösségeket, gyengítette belső koherenciájukat (Gagyí 2004). A hatalom legfőbb célpontjai a gazdasági elit, a *kulák*ok, valamint az értelmiség tagjai, a papok és a tanítók voltak; a helyi közösségekre legnagyobb hatással lévő, ám a szocialista ideológiától eltérő eszményeket, világképeket forgalmazó, ezért a rendszer ellenségeinek számító elemek (Gagyí 2004).

A hatalom az új ideológiához lojális csoportok megnyerése érdekében a létező társadalmi egyenlőtlenségekre épített a falusi társadalmi, gazdasági viszonyok átalakítása során (Oláh 2001: 173). Amikor a közéletben megjelent a társadalmi egyenlőtlenség megszüntetését hirdető, a sötét múltat tagadó és fényes jövőt ígérő politikai-hatalmi diskurzus, az önerőből felemelkedni képtelen társadalmi csoport számára egy csapásra valóságközelbe hozta a vágyott helyzetet (Oláh 2001: 173). A helyi képviselő-testületekbe a hatalom mellé szegődő új csoportok tagjai kerültek, akik számára az új pozíciókban (a kirekesztettség, mellőzöttség és sérelmek után) lehetőség nyílt a gyűlölet és a bosszúvágy, mindenekelőtt az irigykedő neheztelés kiélésére (Oláh 1998, 2001).

A sorozatos, erőszakos beavatkozások a termelés szervezésébe, az elosztási, fogyasztási szokások szabályozása, a szimbolikus szféra megtámadása (például a hitélet korlátozása, üldözése) és a kényszerítések különböző más formái új viszonyokat, viszonyulásokat hoztak létre a helyi társadalmakban: szociális félelmet termeltek a társadalmi kapcsolatokban (Oláh 1998: 106).

## **Társadalmi változások és modernizáció: krízishelyzetek a moldvai társadalomban**

A szocializmus és a posztkommunizmus társadalmi-vallási folyamataihoz való kötődése révén saját kutatásom több szállal is kapcsolódik az előbb bemutatott munkák által vizsgált problémákhoz. A moldvai csángók társadalmát „hagyományosan paraszti” közösségek képezik, amelyek elszenvedték a szocialista átalakításnak az említett munkákban részletesen bemutatott fázisait: a kvótarendszer bevezetését, a kollektivizálás traumáit, a falusi elit és a papok üldözését, a vallásgyakorlat korlátozását, a szimbolikus életvilág és normarendszer sérülését. A szocializmus és a posztszocializmus moldvai társadalomtörténetének alapos kutatása még várat magára. A korszak viszonyai közepette ugyanis terepmunka-végzés Moldvában csaknem lehetetlen volt,<sup>28</sup> ezért ennek az időszaknak a társadalomtörténeti problémáit kevés munka elemzi.

A korszak moldvai történései rejtőznek az alig megnyitott, majd a forrásokhoz való hozzáférést újból leszűkítő a Szekuritáté Irattárát Vizsgáló Országos Tanács (CNSAS) archívumában, valamint a Bákó Megyei Levéltárban. Ennek következtében a szocialista korszak moldvai történéseinek társadalomtörténeti feldolgozása meglehetősen az elején tart.

28 A Moldvában kutatómunkát végző néprajzkutatók és turisták megfélemlítéséről lásd: Vin-  
cze 2004: 367, Halász 2004: 429–441., Tánccos 1996a, valamint Pávai István Seres And-  
rással készített interjúját (lásd Pávai 2006).



A moldvai csángók társadalomtörténetének ugyanakkor a szocialista *long durée*-től sok tekintetben eltérő, önálló összetevői vannak, mint például a moldvai csángók etnikulturális sajátosságainak kitermelődését eredményező régió történelme<sup>29</sup> és az egyes falvak lokális történelme. Tytti Isohookana-Asunmaa, az Európa Tanács képviselője a moldvai csángók történelmének, etnikulturális sajátosságainak, valamint jelenlegi helyzetükre vonatkozó adatainak összegzésekor a csángókat Európa legrejtélyesebb kisebbségei közé sorolja (Isohookana 2002). A történelmükkel, létszámukkal kapcsolatos dilemmák mellett valószínűleg azért is, mivel e népcsoport még a posztkommunizmus időszakában is a kelet-európai országok legtradicionálisabb népcsoportja közé tartozott. Az életmód, mentalitás, gazdaságszervezeti formák, értékrendszer és folklór archaikus elemei mellett elsősorban vallásuk és identitásuk sajátos jellege miatt. E „premodern”, nemzet előtti identitásforma (Arens 2005: 76) legszembetűnőbb sajátossága a nem etnikai kategóriák mentén, hanem a vallási hovatartozás alapján történő identifikáció. A római katolikus hithez való erős kötődésükkel magyarázható, hogy a római katolikus egyház befolyása e közösségek működésére az elmúlt évtizedekben és egyes moldvai csángó közösségekben még ma is olyan modellben valósul meg, amely az individualizált európai modern társadalmakban már nem jellemző.

Mivel ezek a folyamatok az általam vizsgált jelenségek társadalmi keretét képezik, a következőkben röviden felvázolom a vizsgált időszak fontosabb társadalomtörténeti csomópontjait. Ezt azért tartom szükségesnek, ha csak vázlatosan is, de képet alkothassunk a vizsgált társadalomnak a szocializmus korszakában való helyzetéről.<sup>30</sup> A folyamatok főbb csomópontjainak jelzése azonban elengedhetetlen annak a megértéséhez, hogy mi történt a moldvai társadalommal a szocializmus idején, és milyen következményekkel járt mindez a vallási mező alakulására nézve. Levéltári források alapján kitérek az intézményes vallásosság visszaszorításának, a moldvai csángó falvakban szolgáló papok üldözésének a kérdésére. A kor társadalomtörténeti viszonyait elemző munkák, valamint riportok mellett általam gyűjtött élettörténeti elbeszélésekre hagyatkozom. A szocializmus mindennapjainak a lokális társadalmak tagjai általi megtapasztalása elevenedik meg Gazda József élettörténeti elbeszéléseket egybegyűjtő könyvében, amely a kutatott időszak értékes forrásanyagát képezi (Gazda 1993).

## A nagypolitika irányváltásai – történeti áttekintés

A Szovjetunió a Németországgal megkötött Ribbentrop–Molotov-szerződés értelmében 1939-ben bekebelezte Moldva Pruton túli, Bessarábiának nevezett keleti felét, majd a németek hozzájárulásával a második bécsi döntés révén 1940-től Észak-Erdélyt Magyarországhoz csatolták. Ezek az események Romániában erős magyarellenességet gerjesztettek, amely a Moldvában élő népcsoportot is elérte (Pozsony 2005c: 47, Vincze 2008: 35). Az 1946-os parlamenti választások

29 Az ezzel foglalkozó fontosabb munkák közül lásd: Mikecs 1941, 1989, Lükő 1936, 2002, Domokos 1931, 1987, 2005, Pozsony 2002a, 2002b, 2005a, 2006, Tánzos 1995, 1997b, 2000a, Halász 2002. A téma teljes bibliográfiáját lásd: Ilyés–Pozsony–Tánzos (szerk.) 2006.

30 A korszak társadalomtörténetének irodalmához lásd: Hunya et alii. 1990, Gagy 2004, Oláh 2001, Bodó 2004.



eredménye következtében a Román Kommunista Párt az ország legmeghatározóbb politikai pártjává lépett elő. A hatalmát megszilárdító Román Kommunista Párt felszámolta a polgári ellenzékét és megindította hadjáratát a vele következően szembenálló római katolikus egyház ellen (Vincze 2004: 42). Az „antiklerikális harcban” az RKP támaszkodhatott a magyar kisebbség kommunista irányítású érdekvédelmi szervezetére, a Magyar Népi Szövetségre, ugyanis kiválóan össze lehetett kapcsolni az MNSZ-nek a csángók nyelvi jogaiért folytatott küzdelmét a római katolikus egyház ellen indított offenzívával (Vincze 2004: 42).<sup>31</sup>

A világháború után kibontakozó türelmetlen nacionalista légkörben a román adminisztráció névcsereére kényszerítette a csángókat: család- és keresztnévüket elrománosították (Pozsony 2005c: 46). A katolikus egyházzal szembeni hadjárat részeként a vegyes felekezetű házastársak gyermekeit kötelező módon ortodox vallásúnak anyakönyvezték. Az érvényben levő törvények alapján azt is megakadályozták, hogy a római katolikus felekezetűek a hadseregben meg a csendőrségben szolgáljanak (Pozsony 2005c: 49). A katolikusokat a legtöbb faluban kiszorították a helyi adminisztrációból, s akik felelős pozíciókat akartak betölteni, azoknak ortodox hitre kellett áttérniük (Pozsony 2005c: 49).

A második világháború idején, különösen 1940–1944 között a magyar nyelvű éneklést és imádkozást irányító kántorokat mind elbocsátották állásukból, s szolgálati lakásukból kidobták (Pozsony 2005d: 87).<sup>32</sup>

Ebben az időszakban a csángóknak a Szovjetunióba való kihurcolás fenyegetésével is szembe kellett nézniük (Vincze 2008: 35, Pozsony 2005c: 49–50). A deportálás veszélye, a magásra csapó nacionalizmus mellett a földreform során történő visszaélések (amelynek során a moldvai csángókat súlyosan diszkriminálták) a megélhetési gondok súlyosbodásához vezettek, amely több településen, így Lészpeden is a Magyarországra való kivándorlás gondolatát erősítette meg (Vincze 2008: 35, Pozsony 2005c: 50–51). Mindezek mellett Moldvát az évszázad egyik legnagyobb aszálya sújtotta 1946–47-ben, amely sokakat arra kényszerített, hogy Erdély magyarlakta vidékein keressenek munkát (lásd Gazda 1993: 136–139).

Példaként álljon a korszak jellemzésére a lészpediek esete. A visszaemlékezések szerint 1947-ben Lészpedről tizenhét család vándorolt ki Magyarországra. A hatóságok akadályoztatása miatt a családok három hónapig vesztegeltek a határnál, ahol élelmiszertartalékaik elfogytak, és csak a határ menti falvak lakóinak jóindulatában bízhattak, akik időnként élelmet vittek nekik, vagy oly módon segítettek őket, hogy terményt hagytak hátra a földjeiken.<sup>33</sup>

*...azelőtt vót az éhség. Itt nagyon nagy éhség vót az országba. És akkor ők beszélték, többen, több család, hogy elmentek Magyarországra. [...] Vótak vaj tizenhét család. Más faluból es, innet tőlünk is vótak. És akkor kiértek a határhoz ottan valami volt a papírokva, nem vótak rendbe a papírok, s akkor ők háram hónapát ültek a határon. [Három hónapot?] Amit vittek ennivalót, valamit, minden elfogyott, nem*

31 Lásd még: Pozsony 2005c: 52.

32 A szocializmus alatt a magyar nyelvű népi vallásosságot fenntartó deákok tevékenységét végleg ellehetetlenítették (lásd *A népi vallásosság üldözése* című alfejezetet).

33 Az eset politikai hátterét Vincze Gábor részletesen elemzi. (Vincze 2004: 40–42). A csoport nagy része – nincstelen földönfutóként, székelyszemre – kénytelen volt visszatérni a szülőfalujába (Vincze 2008: 39).

vót mit egyenek. Mentek kalászatokat szedtek a mezőn. Elengedték az emberek, még hagytak nekik búzát, hogy szedték, vitték a malomba, megőrelették, hogy süttek kalácsot ott. Süttek kenyeret ott a faluban. Megengedték az emberek, hogy süssenek ott. S ott álltak háram hónapát. S akkor ők összegyűjtették a pénzt egyiktől is, a másiktól is, visszajöttek Bukurestbe, hogy a papírokat kellett csinálni. Úgy hiszem a vót, hogy mi nem voltunk ott, hogy meg volt csinálva a pasaport (útlevel), és én helyembe, s a testvérem helyibe tettek egy más leán..., más leánkákat tettek be a pasaportnak abba a fényképbe. Hogy ott fényképezték őket. Jöjjenek ki, hogy mennyen, mekkora család vót. De hát valami megizélte, hgy valami, nem vótak jól a papírok. [S ez hányban vót Ilona néni?] Negyvenhétbe. [Akkor akartak, hogy oda kiérjenek...] Azután azok a két ember Bukurestből visszamentek, s elmentek, fetekén keresztülmentek a határan Magyarországra, s elmentek Budapestre a minisztériumhoz, s ott aztán megmondták, hogy hogy vannak ők, milyen helyzetben vannak a határan. [S ott hányan vótak a határnál?] Jóóó, sokan voltak. Gajcsánából, Kalagorból, Pusztinából, sokan vótak, nem tudom.<sup>34</sup>

Sokan a szárazságot és az igen magas inflációt követő nélkülözések idején a Kommunisták Párt hitegetésére iratkoztak be a pártba (lásd Gazda 1993: 136–141, 144).

Az 1948-as politikai fordulat után Romániában a társadalmi átalakulások helyi szinten a következő évben indultak be. 1949 az új hatalmi szerkezet centrumból a perifériára való kiterjesztésének az éve, mivel ebben az évben teljessé vált ki a mezőgazdaság centralizálása, az ideiglenes bizottságok és néptanácsok kialakítása, a szocialista erőszakszervezetek (rendőrség, katonaság) bevetése a paraszti társadalommal szembeni kényszerintézkedések véghezviteléhez (lásd Gagyi 2004). Réti Tamás bemutatta, hogy 1949–1950 között a gazdaság egységes, központi irányítás alá vonására történtek kísérletek, amely az agrárszektor jövedelemtermelése terhére folyt (lásd Réti 1990: 39). A szerző megállapította, hogy az erőszakos tsz-esítés első szakasza 1949 telétől 1951 őszéig zajlott le a rendőrség, a hadsereg részvételével, mintegy nyolcvanezer paraszt ellen hozott adminisztratív kényszerintézkedéssel. Az RKP Központi Vezetőségének 1951. szeptemberi ülésén egy határozatot hoztak, amely kimondta, hogy „a kollektivizálással szembeni ellenállás miatt a jövőben nem alkalmazhatók adminisztratív vagy bírósági intézkedések” (Réti 1990: 40). Réti ugyanakkor kifejtette, hogy az agrárpolitikában 1951 nyarán meghirdetett pozitív irányvonal nem volt hosszan tartó. A városokban fokozódó és egyre súlyosabbá váló élelmiszerhiány, a gyorsan növekvő szabadpiaci élelmiszerárak szolgáltatottak okot a pénzreformra, amelynek közvetlen célja a tsz-esítéssel szemben mutatkozó paraszti ellenállás megtörése volt. Réti szerint az áruellátásban ekkor jelent meg – a hetvenes-nyolcvanas évtizedre ismét jellemzővé váló – hajnali sorban állás jelensége (lásd Réti 1990: 40–41). A nyolcvanas évek második felében számos rendelettel kívánták még teljesebb ellenőrzés alá vonni a társadalom életét és a gazdaság működését (Hunya 1990: 80). Tervkötelezetté tették a háztáji gazdaságokat, tervbe vették, hogy 1990-ig felszámolják a külföldi államadósságokat (Hunya 1990: 80), ellenőrizték és korlátozták a szabadidőt (Verdery 1996), bevezették az abortusz törvényt (Kligman 1998).

34 Ónodi Ilona (1932), Lészped, 2008. augusztus 8.

## A szocializmus társadalom-átalakító hatásai és következményei a moldvai falvakban

A kommunizmus megszilárdulása Románia egyik legszegényebb régiójában, Moldvában is jelentős változásokat hozott az intézményi ellátottság, infrastruktúra és a munkahely-lehetőségek tekintetében, amely gyökeresen átalakította a hagyományos életvezetést. Megszüntette a tradicionális gazdálkodást, és a munkaeőt e falvak szomszédságában létrehozott ipari telepek, valamint nagyvárosok gyáraiba terelte. Emellett olyan modernizációs változásokat is eredményezett, amelyek jelentős mértékben átalakították e közösségek életvitelét. Bár a szocialista modernizációt illetően Moldvában is elsősorban technikai modernizációról beszélhetünk, az ipari termelésbe áramoltatott férfilakosság számára a korábbi időszakokhoz képest tágabb rés nyílt az akkulturáció irányába.

Az introvertált közösségekre súlyos nyomás nehezedett a hatalmi beavatkozások nyomán, társadalmi krízishelyzetek egész sorával kellett megküzdeniük. Annak ellenére, hogy a moldvai közösségek tagjai nem rendelkeztek szabad státusú földművesekre jellemző gazdaöntudattal (lévén, hogy évszázadokon át a bojárok és kolostorok tulajdonát képező földterületeket művelték) a mezőgazdaság szocialista átalakítása más régiók lakosságához hasonlóan egzisztenciális válságot eredményezett. Ezért a szocializmus nemcsak a lokális hatalmi elit kicserélődését hozta magával (Benedek 1997), de az életforma teljes átalakítását eredményezte.

Az első kollektívek Románia-szerte 1949-ben alakultak. Súlyos beszolgáltatási kötelezettségekkel, diszkriminatív pénzügyi szabályozásokkal, különböző adónemek, illetékek kivetésével, javak elkobzásával, ingatlanok kisajátításával, deportálásokkal, letartóztatásokkal, sajtókampányokkal félemlítették meg a falusi társadalmat (Oláh 2001: 16). A kollektivizálás első hullámának ellenálló lakosságot Moldvában is, mint mindenütt az országban a kvótarendszerrel kiszajtolható terményadóval, szerződéses felvásárlási tervekkel, a terményforgalom korlátozásával, közmunkatervekkel stb. zaklatták (lásd Oláh 2001: 19).<sup>35</sup> Az emberek gyakran arra szorultak, hogy megvásárolják a beadási kötelezettség fejében kért terményt, állatot. *„Meg kellett vegyen magára egy tehenet, hogy beadja. Mikor elment a géphez, hogy elvigye a búzáját, mennyit a bocskorába hazahozott, annyit hozott haza.”* (Gazda 1993: 154., Nagypatak)

A megalázások és kínzások egyaránt érintették a férfiakat és a nőket. A terményadó be nem fizetésért többeket börtönbe zártak, megverték. A korábban a faluközösségekben nagy presztízsű, hangadó gazdák és családjaik példa nélküli megalázására került sor. *„Komán János Árva vót, a zapja a verekedésbe meg vót halva, s tőle elvették mind. [...] Mind csak Dobos Erzsitől es elvette, annak a férje ottmaradt a háborúba, s még azt es mondták, kurvának nem kell.”* (Gazda 1993: 159, Klézse)

A kollektív emlékezet több olyan gazda halálát tartja számon, akik belehaltak a börtönben kapott verésbe, mivel nem tudták beszolgáltatni az irracionálisan nagyra szabott terményadót. *„Kínoztak. Egy sógorom meghalt a puskeriebe (börtönbe). Semmit sem tudtunk meg róla. Mintha elnyelte lenne a föld! Többet nem.*

35 A kvótarendszer moldvai emlékeiről lásd: Gazda 1993: 153–160.

*Én nem akartam enni több rendet. Nem eszem! Mit akarsz? Asziszted, nem eszel? Pakk! (megverték – P. L.).*” (Gazda 1993: 158, Lujzikalagor).

A kollektivizálás második hulláma a legtöbb moldvai faluban a titkosszolgálat fegyvereseinek jelenléte mellett zajlott. Egy-egy településen akár 30-40 fegyveres is terror alatt tartotta a falu népét. *„Béjöttek, elszéledtek a faluba puszkával, fegyverekkel – mind szekuriszt ruhába –, mentek, ijesztgettek, a népség bujdosott, mint a zegér bujdosik a macskától.”* (Gazda 1993: 161, Somoska)

Klézseben, akárcsak a többi moldvai faluban, az emberek sokszor napokig bujkáltak a mezőn, az erdőben, hogy a kényszerítés elől megmeneküljenek. A kommunisták a misére igyekvő embereket is elhurcolták, hogy a kollektívbe való beírásra rávegyék őket.

A kollektív megalakulása után a mezőgazdasági művelésre alkalmatlan, nehezen megközelíthető helyeken mérték ki a földjeiket azoknak, akik nem álltak be a kollektívbe.

*Voltak elbujdosni az erdőbe. Voltak itt problémák. Megszorították ezeket s bérakták. Amelik nem akart beállni, vették el a földjüket s adták néki kinn a hegyekben. Met először a jó földeket, a lankákat vették be. Addig bujdosnak addig kerülték, míg ügyis béálltak.*<sup>36</sup>

A szociális félelem fokozott jelenlétére következtethetünk azokból a válaszreakciókból, ahogy a moldvai társadalom reagált az életvezetését ért legerősebb támadás, a gazdasági berendezkedésének gyökeres átalakítását eredményező kollektivizálás folyamatára. A beavatkozásra a hatalom nélküli emberek szimbolikus védekezési stratégiákkal, átokkal, a kommunistákra szakadó igazságos isteni ítéletek megjövendölésével reagáltak.

A kollektívbe való erőszakos beíratás formájaként az emberek ujját tintába mártva nyomták a papírra, amely szerint „önszántukból” adják földjeiket a kollektív tulajdonába. Amikor egy ágyban fekvő beteg öregembert fizikai erőszakot alkalmazva mondtak le földjeiről, az öreg átokkal illette kínzóit: *„Akkor béíródott a zasszony, nekem a feleségemnek a szülője. Békenték a kezit erővel, s apómnak a lábán az ujját – mert a kezit nem hagyta –, s azt tették fel arra a kérvényre. Megfogták, s ott reatették. Aztot ők megírták, megkenték, s reanyomták. Beteg vót a zöreg, feküdt, nem is tudott a zágyból felkelni. Akkor azt monda nekiek: »Hazudva kezdtétek, s hazudva vesztek el!«”* (Gazda 1993: 167, Klézse)

A házról házra járó kommunisták akciója után, akik a párt megbízásából pálinkás korsóval jártak a moldvai falvakban a kollektivizálás „békés” megszervezése érdekében (leitatással próbálták meg rávenni az embereket a kollektívbe való beírásra), az egész Csángóföldön újraéledt a bűnre csábító Antikrisztus eszkatologikus tartalmú hiedelemmondája, amely szimbolikus jelenítette meg a fellépő válságállapotot. A történet szerint a fekete lovon vágató Antikrisztus a világ végén kis korsócskából kínálja a halál vizét, aki hívására válaszol, és iszik a vízből, az örökké eljegyz magát a Gonosszal. Az embereket halálos szomjúság fogja gyötörni, az egész világot elpusztító tűzesőt csak az fogja túlélni, aki ellenáll az Antikrisztus csábításának. A kollektívbe való beírás a pálinkás korsóból való ivás által vált legitimé, rituálisan megkötötté, amely a Gonosszal való szövetségkötés metaforájává vált.

36 Duma Péter (középkorú), Klézse, 2006. október 29.



*Mondták, hogy azok a kommuniszták voltak az antikrisztusok, akik jártak a korszóval. [Igen?] Há. [...] Aztot mondták addig, amikor kommuniszták voltak, diktaturák, terrorisztok, hogy mondják. [Igen?] Hallj ide! Azok immá elfogytak, gátá, mind tartásák elénk a korszót. [S a korszóban mi van?] Rosszság.<sup>37</sup>*

A földek elvesztésétől való félelem súlyos szociális instabilitást eredményezett. A közösség egzisztenciális válságként élte meg, mivel a földektől való megfosztás a legfontosabb életszervezési normák, szimbolikus tartalmak, az identitás feladását jelentette.<sup>38</sup>

A kollektívbe és a Kommunista Pártba való beírásra buzdító hatalom kiszolgálóit a papok is az Antikrisztus küldötteinek, a pártot sátáninak nevezték. Prédikációikban élénken esetelték, hogy az Antikrisztus leszállt a földre és a hit eltörülésére törekszik: „Folyó év június 16-án a Bukaresti Katolikus Érsekségről érkezett Bodescu egyén, aki prédikációt tartott a gorzafalvi Pleşca pap leghívebb szolgáinak, s a következőket mondta nekik: az Antikrisztus a földön van, és a hit szétrombolására törekszik. Az mondta, hogy mindenkinek a papja közelébe kellene húzódnia, őt kellene hallgatnia, hogy ne essen kísértésbe. Nyíltan azt mondta, nehogy olyan hívő találtasson, aki abba a kísértésbe esik, hogy a sátáninak, az egyház kibékíthetetlen ellenségének tekintett Kommunista Párthoz csatlakozik.”<sup>39</sup>

A vallásantropológiai szakirodalomban több jelentős munka témáját képezte a társadalmi változások és a démon-képzetek közötti kapcsolatok vizsgálata (például Mitchell 2001a, Stewart 1991). Jon P. Mitchell szerint a gyors társadalmi változások ambivalens morális percepciójának a démoni képzetekben való materializálódása ezek kezelhetőségét is megvalósítja (Mitchell 2001b). A társadalmi bizonytalanságok idején a fantáziákban, hiedelemcselekvésekben, képi ábrázolásokban materializálódó gonosz erők képzete ugyanakkor magában hordozza a jó erői által való kontrollálhatóság képzetét is (Mitchell 2001a: 8). A moldvai társadalom átalakítása során a kényszerítő elátkozása, az igazságos istenítélet általi szigorú megbüntetésüket elővetítő jóslatok, az Antikrisztus uralmáról szóló hiedelemmondák elterjedtsége a vallási képzelőerő felfokozottságára, az aktivizálódó szimbolikus válságkezelési stratégiák imagisztikus voltára utalnak. Az igazságos istenítélet elkerülhetlenségébe vetett hit, a kényszerítő démonizálása a jó és a gonosz erői közötti harc igazságos végső kimenetelének morális percepcióját teremtette meg (hasonlóan ahhoz, ahogy Jon P. Mitchell is megfigyelte máltai kutatásai során), amely e társadalom konfliktusainak kezeléséhez fontos spirituális erőforrásokat szabadított fel. Csíkfaluban például azt állították, hogy egy helybeli család besúgó-tevékenysége nyomán következett be az épülő templom pártutasításra történő többszöri lerombolása. Elmondásuk szerint az eset után a családtagok gyors halála *fekete mise* révén következett be.<sup>40</sup>

37 Anonim nő, középkorú, Trunk, 2003. A hiedelemmondát Gazda József is feljegyezte két változatban is (Gazda 1993: 168, 179).

38 A mitikus történet egy tágabb vallási ideológiai képzetkörbe tartozik bele, az eszkatológiával terhes, folyamatosan romló, lineáris idő képzetkörébe. A kollektivizálás moldvai eseményeiről lásd még: Gazda 1993: 161–168.

39 Reziđența Bacău, Nat/3b. Intrare nr. 3398, 31. aug. 1948. p. 59. (CNCSAS)

40 A nagypataki papok elhurcolásában segédkezőkről a faluban azt állították, hogy csúf haláluk volt, vagy súlyosan megbetegedtek, „elnyomorodtak” (lásd Gazda 1993: 149). A moldvai falvakban gyakorolt fekete misék funkciójáról lásd: Peti 2008c.

A kollektivizálás traumatizáló hatását hosszabb távon is felerősítette a tsz-ek alacsony hatékonysággal való működése, a helyi viszonyokhoz nem alkalmazkodó termelészerkezete. Mint bárhol máshol Romániában, a térszől adott járulékok nem voltak elég a háztartás ellátásához, s az itteni térszék nem is termeltek pl. burgonyát, ami a közéletkezés egyik alapanyaga (Benedek 1997: 197).

Az 1970-es évek közepétől kezdődő zavarok kiküszöbölésére vezették be a élelmiszerek elosztására szolgáló jegyrendszert. Ezt követően nem volt ritka a 10-15 gyermekes nagycsaládok éhezése sem. A sokgyermekes családok megélhetése sokszor volt veszélyben. Így a klézsei nyolcgyermekes Bejan Péter családja is az éhezés és a nyomor határán tengődött.

*[A komunisták idejébe hogy éltek maguk? Milyen volt az élet?] Há, milyen volt... Utoljára adtak fél kenyert, s én vótam..., meghótt volt a feleségem, én nyoc kölkvel (fiúval) itthan, nyolc fiúval, s adtak fél kenyert, 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?] Ehen voltunk. [Szorosan tartották magukat...]. Nem Ceacescu volt a bűnös. Mind csak a mieink itt. Ők hogy bírjanak venni, hogy mondjuk mük, haladék parát, pénzt, nem adtak nekünk, hogy együnk. S ők adták bé, hogy vegyenek pénzt. De ők hardták a kacsikval, mennyit akartak ők magiknak. De nekünk semmit. Megfógták, úgy mandják pursucskával, levágtak három-négy napat. „De még verést is milyent kapatt.” [felesége közbeszó!]<sup>41</sup> Még verést es kaptam. [Meg is verték?] Há hogyan! Megvertek erőst...<sup>42</sup>*

A klézsei Duma Péter így emlékszik vissza erre az időszakra:

*Utolsóbb nehezebb volt, a kenyert adták a papírra, nehezebb volt, de ha munkáltál s segéltél. Itt voltak, na most meg fogtok gyűrűlni, voltak ameliknek volt tizenégy-tizenöt gyerek a házba, tizenhatan a családba. S adtak csak egy kenyert a gyárnál. Mikor jöttek ki, akkor annak kellett sirűlni, met tudta, hogy kell a kenyér. Volt, hogy hozott egy egész hátizsákkal. Annak néha adtak egy-két kenyert még.<sup>43</sup>*

Gheorghie Gheorghiu Dej, a Román Kommunista Párt első embere már az 1950-es években külön programot dolgoztatott ki az elmaradott és túlnépesedett moldvai régió iparosítására, városainak fejlesztésére (Pozsony 2005c: 55). A vidék intenzív iparosítása eredményeképpen a túlnyomórészt földműveléssel foglalkozó csángók szomszédságában egy teljesen ismeretlen, mesterséges ipari és demográfiai táj, környezet született meg (Pozsony 1996: 174), amely közvetett módon az aszsimilációs folyamatok katalizátoraként is szolgált. A városi munkahelyek intenzív elköltözési hullámot indítottak be, emellett soha nem látott mértékben vált tömeggé a városra való ingázás is. Az ipari telepek szomszédságában felépített tömbháznegyedekben tudatosan összevegyítették a fiatal katolikus csángó családokat a távolabbi vidékekről érkező ortodox románokkal (Pozsony 2005c: 55).

A városokban létesített ipari munkahelyek nemcsak a férfilekosságot, hanem a fiatal nemzedékek nagy részét is felszívták (Pozsony 1996: 174). Ez ugyanakkor a zárt társadalmi struktúrájú, viszonylagos elszigeteltségben élő csángó közösségek számára az addigiakhoz képest tágabb kommunikációs rés megjelenéséhez vezetett, nagyobb lehetőséget biztosított számukra az idegen kultúrával való érintkezéshez.

41 Bejan Kukuri Katalin, 75 év körűli, Klézse, 2006. január 13.

42 Bejan Kukuri Péter, 1933, Klézse, 2006. január 13.

43 Duma Péter (középkorú), Klézse, 2006. október 29.

A Ceaușescu-rezsim az 1970-es és az 1980-as években folytatta az 1950-es években elkezdődött iparosítást (Vincze 2002: 71). A hatalmas, energiafaló kombinátok tönkretették a természetes környezetet, a csángók által is lakott települések egy része (Bákó, Onyest), a „városrendezés”<sup>44</sup> áldozatává vált (Vincze 2004: 51).

Az életmódváltozás nem egyenlő mértékben következett be a férfiak és a nők esetében. Míg a kommunista párt gazdaságfejlesztő politikája elsősorban a férfiakat vonta be az ipari termelésbe, a nők lényegében a hagyományosabb életvezetést („tradicionális” öltözködés, ételkészítés, lakásberendezés, a vallásos ünnepek rendjének betartása stb.) folytatták tovább. Gail Kligman máramarosi megfigyeléséhez hasonlóan a Ceaușescu-rezsim idején a moldvai közösségekben is „a hagyomány feminizálódása” ment végbe (Kligman 1988: 257). Tánczos Vilmos a középkori eredetű magyar nyelvű archaikus imák kutatása során a nemek imarepertoárjában mutatkozó különbségekre hívta fel a figyelmet (lásd Tánczos 1999: 302). A falu határát csak ritkán elhagyó asszonyok jobban őrzik a hagyományos kultúra elemeit, szemben a városra ingázó férfiakkal, akikre jobban hat a társadalmi környezet és az asszonyokhoz viszonyítva az akkulturáció előrehaladottabb fokán állnak. A szerző arra a következtetésre jutott, hogy a nők gazdagabb imarepertoárral rendelkeznek, mint a férfiak, mi több, e szöveghagyomány által továbbörökített magyar nyelvű vallásosság révén a magyar nyelvű népi kultúra egyes elemeihez is pozitívabban viszonyulnak, mint a férfiak (lásd Tánczos 1999: 302).

A régiót a vizsgált időszakban az általános szegénység sújtja. A túlélési mechanizmusok más régiókhoz viszonyított fejletlensége, a hatalomnak való kiszolgáltatottság, az alternatívanélküliség jellemző.<sup>45</sup> A lopási rendszer működtetői a falvak korlátozott számú nómenklaturista elitje, valamint a pártbürokrácia helyi képviselői voltak, ez csupán számukra jelentett életképes túlélési alternatívát.

Moldvában a tárgyalt időszakban a társadalmi/kulturális válság gazdasági recesszióval egészült ki. Emellett nem alakulhattak ki civil szerveződések a politikai ellenálláshoz, a teljes mértékű politikai tapasztalatlanság volt jellemző.

A közösségek megosztottságát csak fokozta a diktatúra által működtetett besúgóhálózat, amely újabb feszültségeket termelt a társadalomban, besűkítette és megterhelte a lokális közösségek tagjainak kapcsolatrendszerét.

Az új hatások adaptációja nem volt konfliktusmentes. A moldvai csángók archaikus világszemlélete nehezen fogadta be a felgyorsult gazdasági-kulturális változásokat. Az 1980-as években jelentős szövegfolklor-gyűjtések történtek Moldvában. E hiedelemmonda-anyagból láthatjuk, hogy ebben az időszakban mennyire elterjedtek a világvégét megjósoló mitikus történetek (Bosnyák 1980, 2001). Ezekben a narratívákban a modern kor tárgyai, jelenségei az Antikrisztus műveként jelennek meg.

A zárt struktúrájú csángó közösségekben a gyors technikai modernizáció tehát rejtett félelmeket, társadalmi feszültséget termelt. A hagyományos életvezetést működtető szimbolikus univerzumot, az értékek és normák rendszerét érezték fenyegetettnek.

44 Az idézőjel is tőle – P. L.

45 A korszak mikrotörténeti perspektíváját Gazda József szociográfiai jellegű élettörténeti közlései érzékeltetik (Gazda 1993).



## Az intézményes vallásosság visszaszorítása

A vallási mező szocializmusbeli szerepét vizsgáló társadalomkutatók közül többen kihangsúlyozták, hogy a vallási rítusok a szimbolikus ellenállás, a hagyományos értékek megőrzésének a tereként jelentek meg (például Kligman 1988). A szocializmus idején a marxizmussal és leninizmussal szembeni egyetlen univerzális diskurzus a vallási volt, miközben az egyházak hosszú időn keresztül a civil társadalom támaszaiként szolgáltak (Varga 1994: 101). A Szovjetunióban a vidéken működő egyházak a rezsimmel szembeni alternatív világkép forgalmazói voltak (Conquest 1986: 199).<sup>46</sup>

Az 1970-es évek elején Nicolae Ceaușescu hatalmának konszolidálódása lehetővé tette marxista-leninista nézeteinek és a hagyományos román nacionalizmust ötvöző politikai programjának érvényesítését (Gilberg 1989: 339). A hatalomnak az élet minden aspektusára kiterjedő ideológiája mélyen érintette a romániai vallási intézmények helyzetét is. A politikai apátia, a populista cinizmus, a politikai vezetés illegitimitása, a lakosság szünet nélküli ideológiai bombázása válaszreakcióként a romániai társadalomban (különös tekintettel a fiatalokra) a vallás megélnéülését eredményezte (Gilberg 1989: 346). A szocializmus alatt a román társadalomban egyedül az egyházak sugalltak a hivatalos ideológiától eltérő értékeket, üzeneteket és attitűdöket (Bucur 2003: 172). A kommunista állam ezért veszélyforrásnak tekintette a katolikus egyházat, amelynek az ellenállását letartóztatásokkal, kínzásokkal, megaláztatásokkal, az egyházi vagyon elkobzásával, a kolostorok bezárásával próbálta megtörni (lásd Broun 1990, Conquest 1986). Robert Conquest szerint a Szovjetunióban a vidéki klérus elhurcolása a kulákosítással egyidőben, a vidéki elittel szembeni támadások részeként zajlott. A papokat állítólagos „kulák-szövetségek” támogatásával gyanúsították meg (Conquest 1986: 203).

Az állambiztonság Romániában is szemmel tartotta az egyházak tevékenységét<sup>47</sup>, így a Moldvában működő katolikus egyházét is, a vallási ceremóniáktól a Vatikánnal fenntartott kapcsolatokig (lásd Varga 2006: 159). A Szekuritáté az eredményes munka érdekében ugyanakkor a klérus soraiból szervezett informátorokból álló aktív és nagyszámú hálózattal dolgozott (Varga 2006: 159, Dobrincu 2004: 223–224).

A Szekuritáté Irattárát Vizsgáló Országos Tanács (CNSAS) archívumában számtalan megfigyelési anyag bizonyítja, hogy a titkosszolgálatok következetesen figyelték azoknak a moldvai papoknak a tevékenységét, akik nem működtek együtt a Szekuritátéval. A csángó falvakban szolgáló római katolikus papok együttműködtek a politikai rendőrséggel, például gyakran ők maguk jelentették fel a Moldvában kutató erdélyi etnográfusokat (Vincze 2008: 56–57, Tánccos 1996a). Varga Andrea a Szekuritáté Irattárát Vizsgáló Országos Tanács (CNSAS) archívumában végzett kutatásai nyomán arra a következtetésre jutott, hogy minden negyedik papot (kultuszkihasználót – ahogy a biztonsági szolgálat meghatározta) forrásként vagy minősített informátorként szerveztek be (Varga 2006: 159).

46 Az egyház hasonló szerepét mutatták ki a kutatók a szocialista blokk más országaiban is: Magyarországon Tomka Miklós (Tomka 1991: 10).

47 Ennek igen jól dokumentált, érzékletes leírását nyújtja Sabrina P. Ramet (Ramet 2004).



A püspöklátogatások, falubúcsúk alkalmával a Szekuritáté a csángó falvakban 5-6 résztvevőt is kihallgatott. E dokumentumanyagban gyakran vádolják azzal a katolikus papokat, hogy a rendszer ellen uszítanak, egyedüli tekintélyként a pápát fogadják el, külföldi ügynökökkel állnak kapcsolatban és Amerikabarát propagandát folytatnak. Az informátorok jelentéseiből kiderül, a papok gyakran szólították fel híveiket, hogy csak a püspökség szavára hallgassanak, azokra pedig, akik távol maradnak a miséről, a pokol kínjai várnak. Egy jellegzetes példája ennek egy 1948. szeptember 23-i megfigyelési jegyzőkönyv, amely a Durcovici püspök 1948. szeptember 22-én Újfaluba tett látogatásának eseményeiről szóló kihallgatás eredményeit tartalmazza: „Fentnevezett Ioan Budău azt is vallotta, miszerint a püspök után felszólaló Gheorghuță pap szavaiból az derült ki, hogy a N. Bălcescu községben élő nép a Püspökre hallgat, nem pedig azokra, akik olyan könyvekkel mérgezik a lelket, amelyek nem egyháziak. A pap szerint ezeket az embereket ki kellene kergetni a községből, mert ezek nem hozzák el a Mennyek országát, s mindazok, akik a hitetlenek után mennek, a pokolra kerülnek. A fentnevezett személy még azt is nyilatkozta: Gheorghuță pap azzal rémítette a híveket, hogy a pokolra jutnak, ha nem járnak minden nap 17 órától a vecsernyére.”<sup>48</sup>

Az új rendszer helyi támogatói számára az ehhez hasonló események alkalmat szolgáltatottak hangjuk hallatására, a párthoz való lojalitásuk bizonyítására. Ennek során nem ritkán hajtottak végre a faluközösség többségének a megbotránkozását kiváltó cselekedeteket, mint például az a munkás, aki Újfaluban arra szólította fel a püspöklátogatásra összegyűlt embereket, hogy égessenek el, egy, az állam által kisajátított kápolnában lévő szentképet.<sup>49</sup> A szentségtörésre való buzdítás nagy felháborodást váltott ki a falu lakóiban: „Ez az eset rögtön elterjedt a tömegben, szentségtelenségként értelmezték, amely reakciót és fanatizmust váltott ki.”<sup>50</sup> A képrombolással szembeni megbotránkozás erőssége abból fakadt, hogy ezek tárgyak a hagyományos kultúrában szocializálódott személyek számára nem csupán a szentség egyszerű tárgyi reprezentációi, hanem igen sokszor szentelményi, illetve mágikus funkciókkal is rendelkeznek.<sup>51</sup>

A rendszerrel együtt nem működő papokat a titkosszolgálat elhurcolta és bebörtönözte. Papokat hurcoltak el például Nagypatakról, Lujzikalagorból és Lészpedről (lásd Gazda 1993: 149, 151, 150, 159, 186). 1949-ben a falu lakói erővel akadályozták meg, hogy a Szekuritáté elhurcolja a külsőrekecsini plébánost. Ezt követően a titkosszolgálat nagy erővel vonult a helyszínre és agyonlőtték a falu ellenállását szervező deákat. Az erdőbe menekülő rekecsinieket elfogták, elítél-

48 Proces verbal 132/2. A jegyzőkönyvet aláírta: ss. M. Aramă, ss. I. Davidovici a Szekuritáté alezredesei, valamint Ptr. Conf. Plot. Maj. A. David. (CNCSAS) Prodítás tölem – P. L.

49 A Szovjetunió befolyása alatt álló országokban kutató antropológusok számtalan olyan esetről számoltak be, amikor templomok belseje vandalizmus áldozata lett, például elégették az ikonokat, kitörték az ablakokat stb. (lásd például Dragadze 1993: 143).

50 Proces verbal 132/3. A jegyzőkönyvet aláírta: ss. M. Aramă, ss. I. Davidovici a Szekuritáté alezredesei, valamint Ptr. Conf. Plot. Maj. A. David. (CNCSAS)

51 A forrófalvi, 94 éves Cili Péter 2001-ben azért akarta nekem adni a század elejéről származó imádságos könyvét (*Menneyi szép koszorú*), mivel a vele rosszul bánó dedunokáiban nem bízott meg, attól tartott, hogy kidobják a könyvet, vagy az más profán cselekmény áldozata lesz. Moldvában éppen ebből a megfontolásból az idősebb személyeket ima- és énekeskönyveikkel együtt temették el (lásd Peti 2008a: 58).

ték és a Duna-csatorna építésére hurcolták el (lásd Ferenczes 1997, Grossu 1992: 74–75, Pozsony 2005d: 90–91, Táncoz 1996b: 81).

Az intézményes vallásosság visszaszorítása és az egyes papok ellen elkövetett támadások ellenére a moldvai katolikus egyházat összetett viszony fűzte a kommunista hatalomhoz. Erről a bonyolult viszonyrendszerrel mindmáig igen kevés elemzés látott napvilágot. Meinolf Arens szerint a moldvai katolikus egyház és a kommunista rezsim közötti viszony történetének több szakasza/fordulópontja van. Az 1944-es kommunista hatalomátvétel után egészen az ötvenes évek végéig Moldvában is sor került a hívők és a klérus elnyomására (Arens 2005: 80).<sup>52</sup>

Meinolf Arens szerint az 1960-as évekre, Petru Pleșca püspök hivatali idejére tehető az a váltás, aminek eredményeként példátlan változás következett be a kommunista államnak a katolikus egyházhoz való viszonyában, s amelynek részeként egy Kelet-Európában precedens nélküli, felgyorsult templomépítés kezdődött (Arens 2005: 80). Az egyháznak a kommunista hatalomhoz való viszonyában bekövetkező fordulat ára az volt, hogy az egyház kötelezettséget vállalt a moldvai csángó-magyarok elrománosítására. Az ateista világképet erőszakosan terjesztő kommunista diktatúra legkeményebb éveiben szabadon folyhatott az egyetemi fokú római katolikus képzés Jászvásáron (Pozsony 2005d: 87).<sup>53</sup>

Mivel a Vatikán veszélyben látta a térségbeli érdekeit, kompromisszumok elfogadására kényszerült a kapcsolatok fenntartása érdekében, s ezért engedményeket tett Romániának (a Szovjet tömb többi országához hasonlóan) (Varga 2006: 159). Ezért a bukaresti és a moldvai érsekség a kommunista hatalommal együttműködve folytathatta a moldvai csángók asszimilálását, ugyanakkor továbbra is elfojtotta a csángóknak a magyar nyelvű mise bevezetésére irányuló minden kérését (lásd Varga 2006: 161, Pozsony 2005d: 93).

## A népi vallásosság üldözése

Az 1960-as évektől elinduló, a moldvai katolikus egyház intézményi kiépülését támogató állampolitika ellenére azonban a tömeges vonatkozású, nyilvános térben zajló vallási eseményeket korlátozta az államhatalom Moldvában. Így például legtöbbször tiltás alá esett a búcsúk megrendezése, a keresztalják felvo-

52 E megállapítást más szerzők is alátámasztják. A katolikus egyház elleni támadásokat kutató Janice Broun egy szemtanúra hivatkozva állítja például, hogy Anton Durcovici iași-i püspököt (1947–1949) meztelenül egy zsúfolt cellába dobták. J. Broun szerint Romániában kb. 200 papot vetettek börtönbe, az utolsó letartóztatások 1962-ben történtek Moldvában (Broun 1990: 219).

53 Számos adat bizonyítja a katolikus egyház intézményi építkezését a szocializmus második felében. A *Lumina Creștinului* egyházi folyóirat például arról számol be, hogy a Szabófalva (Săbăoani) közvetlen szomszédságában lévő Dzsida falván (Adjudenii) 1972 nyarán Ștefan Apostol és Mihai Ungureanu nevű papok templom építésébe kezdtek. A következő évben Dumitru Adamuț pap folytatta a munkálatokat Dzsida falván. Az ő irányítása alatt 1973 és 1979 között felépítették a templomot, s később, 1982-ben két toronnyal bővítették. A cikk írója megjegyzi, hogy a dzsida falvi templom egyike az ország legnagyobb templomainak. 72 m hosszú, 36 m széles, két 72 m magas tornya van. Újfaluban (Nicolae Bălcescu) 1969-ben épült a jelenlegi templom. 53 m hosszú, 23 m széles, 52 m magas tornya van. Forrás: Parohia Adjudenii. *Lumina Creștinului*, 10., 1995. január / Parohia Nicolae Bălcescu. *Lumina Creștinului*, 13. 1995., március.

nulása, de még a hagyományos népszokások megtartása is (lásd Fazakas 1996: 14). „*Mentünk keresztelvel, de moszt mióta Ceusescu vót, nem lehetett keresztelvel menni, met borult rivánk. Met borult rivánk!*” – vallott erről Gazda József nagypataki adatközlője (Gazda 1993: 76)

Érvényben volt a gyülekezés, a vallásos rendezvények (például falubúcsúk) megszervezésének a tilalma. Sok családtól elkobozták a magyar nyelvű katolikus egyházi kiadványokat, a római katolikus templomokban megtiltották a harangozást arra hivatkozva, hogy azzal riadót, veszélyt jeleznek. (Pozsony 2005c: 46). Az egyik adatközlőm szerint Lészpeden még a hagyományos újesztendei urálást és rituális zajkeltést sem engedélyezték.

A vallásosság üldözése (amely magába foglalta a népi vallásosság irányító személyiségeinek a meghurcolását, elhallgattatását is), a moldvai csángó falvakban a vallási specialisták (deákok, előénekesek, búcsúvezetők, halottlátók stb.) etnikai alapú üldözésével társult.

A moldvai falvak vallásos életét a XVI. századtól a XX. század közepéig a nagymérvű paphiány jellemezte, aminek következtében a moldvai magyar katolikusoknak a XVII–XVIII. század folyamán alig volt hivatalos vallásosságuk (Tánczos 1996b: 74). A paphiány következtében jött létre Moldvában is a deákság intézménye, amely egyfajta átmenet volt a hivatalos és a népi vallásgyakorlás között.<sup>54</sup> A moldvai deákok tevékenysége között szerepelt a legfontosabb papi funkciók beteljesítése (prédikáció, egyes szentségek kiszolgáltatása stb.), ünnepek (vasárnapok) liturgikus gyakorlatának irányítása, az ünnepek és a böjtök tudatosítása, az előimádkozói szerep (templomi ájtatoskodásokon, temetések alkalmával, búcsújárásokon), a falu gyermekeinek vallásos nevelése (imádságok és a katolikus hit alapigazságainak megtanítása), a fiatalok elsőáldozásra, bérnálásra és az esküvői szertartásra való felkészítése, búcsúvezetői feladatok, halott melletti virrasztás, halottbúcsúztatás stb. (lásd Tánczos 1996b). A deákoknak ugyanakkor kiemelt szerepük volt a magyar nyelvű vallásgyakorlás fennmaradásában.

A moldvai csángók hagyományos népi kultúrájának bomlása a XIX. század végén kezdődött el, a modernizáció természetes folyamatai mellett nagymértékben a román állam függetlenné válását követően, a hivatalos vallásgyakorlás intézményeinek asszimiláló politikájának köszönhetően (lásd Tánczos 1999: 293–294). A XIX. századtól a papok számának növekedése és a korszellem változása miatt egyre tarthatatlanabb lett, hogy fel nem szentelt világi személyek szentségeket szolgáltassanak ki, halottakat temessenek, szentmisét mondjanak stb. (Tánczos 1996b: 74).

A központilag irányított hivatalos vallásosság megerősödésével a deák személye egyre inkább háttérbe szorult, de továbbra is megmaradt a hivatalostól élesen elkülönülő népi vallásosság központi tényezőjének (Tánczos 1996b: 74). A XX. század közepétől a moldvai falvak életének irányító személyiségei lényegében már csak a privát szférában, a családi hajlékokban, elsősorban a halott mellett szervezett virrasztóban vagy torban énekelhettek és imádkozhattak (Pozsony 2005b: 176).

54 A moldvai deákok tevékenységéről bővebben lásd: Tánczos 1996b, Tóth 1988.

A Szekuritáté emberei nagyon sok településen tartottak házkutatásokat a deákok lakásaiban, a XX. század utolsó három évtizedében, elkobozták és megsemmisítették azokat a magyar nyelvű egyházi könyveiket, amelyeket a két világháború közötti időszakban sikerült megmenteniük az államhatóságok és az egyházi vezetés megsemmisítő akciói elől (Tánczos 1996b). A XX. század első felében a deákok helyét gyakran írástudatlan vagy írni-olvasni alig tudó, ám a magyar nyelvű vallásos ének- és imarepertoárt kitűnően ismerő előénekesek vették át, akik bizonyos funkciókat a magyar deákok eltávolítása után is betöltöttek még a Ceaușescu diktatúra végén is (lásd Tánczos 1996b: 83).

A deákoknak és az általuk képviselt magyar nyelvű vallásosságnak az egyház és a kommunista hatalom általi üldözése, visszaszorítása, amely tevékenységük betiltását, magyar nyelvű könyveiknek elkobzását és megsemmisítését jelentette (lásd Tánczos 1999: 294) a deákok utódaiként fellépő búcsúvezetőkre is kiterjedt (lásd Tánczos 1997d: 152). A hatalom nemcsak a búcsúvezetőket, előénekeseket ítélte passzivitásra vagy szorította vissza a privát szférába, de üldözte és elhallgattatta a moldvai halottlátókat, az ún. *ellátókat* is. A Szekuritáté gyakran beidézte, s börtönbüntetéssel, elhurcolással fenyegette meg őket.<sup>55</sup>

### A moldvai társadalom átalakulása a rendszerváltást követően

Az 1989-es romániai rendszerváltást követően, az európai tendenciákba bekapcsolódó Romániában a moldvai csángó társadalom radikális átalakulásának lehetünk tanúi. Ezen átalakulás legszembetűnőbb jellegzetessége az archaikus vallási képzetek leépülése, visszaszorulása, a világkép racionalizálódása, az egyház befolyásának csökkenése, korábbi szerepvállalásának átalakulása. A munkahely-lehetőségek szempontjából hátrányos helyzetű régió falvainak lakói tömegesen éltek a külföldi munkamigráció lehetőségével, amely a generációk közötti életmódbeli és mentalitásbeli távolságok nagyfokú növekedését eredményezte.

A közösség vonatkozásában a migráció a fogyasztói szokások megváltozását, a hagyományos kultúrához való viszony (például a lakáskultúra tekintetében) és a kapcsolattartás gyökeres átalakulását eredményezte. Így Lészpeden például a frissen épült új házakban a falakat már nem díszítik a hagyományos technikával készült textiliák, elértéktelenedésüket jelzi, hogy adott esetben díszes *servetek* (díszkendők) kerülnek a földparcellák határát jelző csóvákra, vagy egyszerűen elégetik őket.

Az újabb kutatások felhívták a figyelmet arra, hogy az elmúlt években Moldvában egyre inkább összeomlóban, visszaszorulóban van az az archaikus életvilág, amely a hagyományos életvilágok világlátása, értékrendje mentén szervezte egységbe az életet.<sup>56</sup> A modernizáció nemcsak az életforma külső jegyeiben nyil-

55 A klézsei Hodorog Lucánál például többször is házkutatást tartottak, magyar nyelvű könyveit, iratait elkobozták, a rendőrök nyilvánosan megszegényítették, megpofózták, besúgónak híresztelték (lásd Pozsony 1991: 188).

56 A moldvai csángók társadalmában zajló modernizációs folyamatokat terjedelmes szakirodalom vizsgálja. Az ezzel kapcsolatos munkák teljes körű felsorolása nem lehet céлом, a fontosabb tanulmánykötetek, illetve bibliográfiák: Kinda–Pozsony (szerk.) 2005, Ilyés–Pozsony–Tánczos (szerk.) 2006, Ilyés–Peti–Pozsony (szerk.) 2008a, 2008b, Pozsony (szerk.): 1997, 1999; Diószegi (szerk.) 2006. A teljes irodalomról lásd Pozsony Ferenc áttekintését: Pozsony 2008.