

Peti Lehel

Vallási mozgalom a Bákó környéki falvakban

1. Bevezetés

Elemzésemben a kommunista diktatúra hatalmi gyakorlatának és a hagyományos csángó értékrenden alapuló közösségek vallásgyakorlatának ütközőzónájában létrejött 1986–'87-es csángó népi vallási mozgalom alakulási folyamatait vizsgálom.¹ Megpróbálok rámutatni a politikum szerepére a kultuszképződésben, valamint arra, hogy a sajátos társadalmi/politikai kényszerhelyzetben a csángó közösségekben milyen válaszreakciók artikulálódtak. Értelmezni próbálok azokat az erővonalakat, amelyek mentén a csángó falvak a megkérdőjelezett világgép megerősítésének stratégiájaként a közösség (a diktatúra áldozatává vált) egyik értelmiségijének emlékezetét a kultusz szintjére emelte. A mozgalom kibontakozásával megszülető mítosz működését, funkcióbeli változásait szintén figyelemmel követem. Továbbá megvizsgálom, hogy ez az epikumba szervezett világlélmény² milyen morfológiai és szemantikai jegyekből tevődik össze. Az egyház funkciójának antropológiai elemzése, a kultusz kibontakozásában és fennmaradásában játszott szerepének értelmezése ugyancsak dolgozatom részét képezi. A jelenségeket főként a társadalmi beágyazottságuk,³ működésük felől közelítem meg, végső soron társadalmi kontextus, mozgalom és mítosz kapcsolatát próbálok elemezni.

Mivel az általam vizsgált vallási jelenség elemzésére nem alkalmazható egy általánosan elfogadott vallásantropológiai vagy vallásszociológiai elméleti keret, a jelenséget az ezzel a legtöbb strukturális és funkcionális egyezést mutató *társadalmi mozgalmak* elméleti megközelítéseiben helyezem el. A krízishelyzetben a szimbolikus értelmi világ megerősítése érdekében kialakuló sajátlagos szociális helyzetet néhány szakirodalmi előzmény ismeretében jobb híján *vallási mozgalomnak* nevezem. Úgy gondolom, hogy ez a közös vallási hagyományból táplálkozó tömeges demonstráció az *ellenállás* folyamatában alakult ki, ezért ezt mint sajátos antropológiai helyzetet fogom megvizsgálni. Az ellenállás fogalmát a Gernot Böhme által ajánlott értelemben használom, aki szerint politikai téren ez úgy nyilatkozik meg, mint az erőszakmentes ellenállás hatalomnélkülisége, amely valamilyen módon a realitásokon túli jobb világra vonatkozik.⁴

Elemzésem 2001. és 2004. között elvégzett terepmunkán nyugszik. Az első, augusztusi kiszállásom óta nyolcszor jártam a faluban. Két alkalommal a szomszédos településeken is kutattam ugyanebben a témában. Ez esetenként négy-tíz napos terepmunkát jelentett.

¹ Kutatásaim, valamint az értelmezés kialakítása során többször is szakmai segítséget nyújtott Dr. Gagy József, Dr. Pozsony Ferenc, Dr. Keszeg Vilmos és Dr. Tanczos Vilmos, akiknek ezúttal is szeretném megköszönni tanácsaikat.

² Keszeg 1999. 128.

³ Bronislaw Malinowski szerint egy antropológiai elemzés esetében a társadalmi beágyazottságra való figyelés nélkülözhetetlen, mert a csoport az, amely a szimbólumrendszer elemeit fenntartja és továbbadja, s ugyancsak a csoport az, amely az egyént fölneveli, s ráneveli a technika ismeretére, a szimbólumok megértésére és az értékek megbecsülésére. Malinowski 1997. 396.

⁴ Böhme 1998. 74.

2. Társadalompszichológiai háttér – a politikum szerepe

„Mondták, hogy azok a kommunisták voltak az antikrisztusok, akik jártak a korsóval...”

A moldvai csángó falvak kultúráját elemző etnográfiai irodalom lényeges tényezőként tartja számon az egyén társadalmi kiszolgáltatottságát, a közösség vezetőinek feltétlen tiszteletét, meghatározó kontroll szerepüket, valamint a világkép mélyen vallási hagyományokban gyökerező jellegét.⁵

Annak ellenére, hogy az utóbbi évek gazdasági/kulturális átalakulásai, a polgárossággal együtt jelentkező modernizáció az értékek és normák rendszerében is bizonyos fokú viszonylagosságot idézett elő, a társadalmi integráció mintázatai a moldvai csángó falvakban még mindig a hagyományos kulturális elvek alapján szerveződnek. Az emberek cselekedetei a közösség részéről vallási-morális megítélés alá esnek, csupán azoknak van határozott értékük, amelyek hagyományos magatartásokat követnek.

A totális diktatúra társadalomhomogenizáló törekvéseihez ellenőrző intézményein keresztül technikai eszközként a terrort használta.⁶ A sorozatos, erőszakos beavatkozások a termelés szervezésébe, az elosztási, fogyasztási szokások szabályozása, a szimbolikus szféra megtámadása (pl. a hitélet korlátozása, üldözése) és a kényszerítések különböző más formái új viszonyokat, viszonyulásokat hoztak létre a helyi társadalmakban: szociális félelmeket termeltek a társadalmi kapcsolatokban.⁷ A társadalom a hatalmi önkény alatt folyamatos stressznek volt kitéve, lokális válságállapotok sorozatát élte meg. A korszak társadalompszichológiai stresszét jelzik az ebben az időszakban a középületeken, reprezentatív helyeken gyakori látomásos tapasztalása rurális környezetben.⁸

A kommunista hatalom megpróbálta átalakítani a moldvai társadalmat is. A beavatkozás számos konfliktushelyzetet szült, amely a hatalom által intencionált értékek és a hagyományos csángó értékrend egymást kizáró eszmerendszeréből származott. A konfliktus közösségenként szimbolikus ellenállásokat generált. A világképünkben megrendített tradicionális közösségek a „kulturális gyarmatosításra” kultikus alapon történő védekező stratégiával válaszoltak. Ennek egyik megnyilvánulása volt a trunki orvos rózsaillesztés körül kialakult vallási mozgalom is. A trunki rózsaillesztés kút mítosza a közösség koherenciáját erősítette meg, szolidaritást termelt, a szociális félelmek leküzdéséhez járult hozzá.

A szociális félelem fokozott jelenlétére következtethetünk azokból a válaszütemekből is, ahogy a moldvai társadalom reagált az életvezetését ért legerősebb támadás, a gazdasági berendezkedésének gyökeres átalakítását eredményező kollektivizálás folyamatára. A házról házra járó kommunisták akciója után, akik a párt megbízásából pálin-

⁵ Vö. Pozsony 1998. 72.

⁶ A kommunista diktatúra „az új világ”, „a földi paradicsom” mitikus képeinek forgalmazásával próbált mindehhez megfelelő mitikus legitimitációt teremteni. A vezetők kultikus figurákká emelésével létrejöttek az új hit bálványai is. Azok, akik nem voltak hajlandók teljes mértékben azonosulni a kommunista ideológia alapesszméivel, a rendszer ellenségeinek számítottak, amelyet a totalitarista államhatalom kegyetlen retorziókkal büntetett. A nemzetépítés mint a terror formája a kommunista hatalom fennállásának idején különböző periódusaiban eltérő intenzitással nyilvánult meg.

⁷ Oláh 1998a. 106.

⁸ A hivatkozott szerzők ezen megállapításai főként a '40-es évek végi kommunista hatalmi berendezkedés gyakorlatára vonatkoznak, ám valószínűnek tartjuk, hogy eltérő intenzitással az egész korszak kísérőjelenségei voltak. Lásd Gagyi 1998.; Oláh 2001. 106.

kás korszóval jártak a moldvai falvakban a kollektivizálás „békés” megszervezése érdekében (leitatással próbálták meg rávenni az embereket a kollektívba való beírásra), az egész csángóföldön újraéledt a bűnre csábító Antikrisztus eszkatologikus mítosza, amely szimbolikusan 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 eljegyzí magát a Gonosszal. Az embereket halálos szomjúság fogja gyötörni, az egész világot elpusztító tüzessőt csak az fogja túlélni, aki ellenáll az Antikrisztus csábításának. A kollektívba való beírás a pálinkás korszóból való ivás által vált legitimé, rituálisan megkötötté, amely a Gonosszal való szövetségkötés metaforájává vált.

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. A mítikus történet egy tágabb vallásideológiai képzetkörbe tartozik bele, az eszkatológiával terhes, folyamatosan romló, lineáris idő képzetkörébe.

Voltak azonban olyanok is, akik erőszakkal sem akartak belépni a kollektívba. A hatalom ezekkel szemben agressziót alkalmazott. A faluban úgy tartják, hogy 1962-ben egy, a kollektívba be nem lépő állapotos asszony azért halt meg, mert nagyon „megrángatták”, megverték. A kollektivizálást más falvakban is a hatalmi manifesztáció és a nyílt terror alkalmazása jellemezte. Voltak olyan falvak, ahol a katonaság fegyveres jelenlétével félemlítették meg az embereket, sokakat „megbotoltak”, megverték.⁹

A trunkiak az 1980-as évek második felére mint a kommunista diktatúra nagyon kemény időszakára emlékeznek. Erre utalnak az adatközlők ilyenszerű megnyilatkozásai: *Bré, nagy idő volt. Nagy baj volt. Mert izék, ezek a szekurisztok erősztt tartottak münköt! (...) Bré, akkar olyan vót, hogy mikor ezek a szekurisztak szemet tettek egyre, hogy meg kell haljan, addig nem hattak békit neki, míg meg nem ölték.* (1)

Összevetve az ötvenes évek és a kései szocializmus gyakorlatát – a nyolcvanas évekre a hatalmi diszkurzív mező egyre tagoltabb, demonstratív elemekben gazdagabb és kidolgozottabb eljárásokat működtetett.¹⁰ Ezzel egy időben a hatalmi apparátus intézményei¹¹ egyre fokozottabb ellenőrzést gyakoroltak a romániai társadalom fölött. Az általunk vizsgált jelenség társadalompszichológiai kontextusához tartozik Nicolae Ceaușescu 1987-es bejelentése is a falurombolásról, amely ország szinten teremtette meg a létbizonytalanság, a félelem, az elkeseredettség szélsőséges állapotait.

2.1. A válsághelyzetek hatásai a társadalmi folyamatokra

A vallási néprajzi szakmunkák eredményei szerint a krízishelyzeteket¹² megélő közösségekben a transzcendencia iránti érzékenység fokozottabban jelentkezik. A transzcendenciával való találkozás ezekben a közösségekben számos folklór jellegű tudati megnyilvánulást hoz létre, amelyek az illető közösség szellemi univerzumában jól meghatározott funkciókat töltenek be. A krízis az az állapot, amelyben a válaszreakciók kialakulnak, lezajlanak, és az állapot megszűnéséhez vezetnek. Az emberi közösségekben

⁹ Lásd például Gazda József dokumentumregényében szereplő visszaemlékezéseket a kollektivizálást kíséző erőszak alkalmazásának különféle formáiról. (Gazda 1993. 161–168.)

¹⁰ Bodó 1998. 109.

¹¹ Az intézmények lényegi sajátossága, hogy a szabályozás mellett ellenőrző tevékenységet is kifejtnek. (Oláh 1998b. 94.)

¹² Gagyí József szerint mindez nemcsak az egyén létét veszélyeztetí, hanem a közösségek létre tör: identitásukat, életképességüket megadó, világértelmező szimbólumaikat fenyegetí. Lásd Gagyí 1998. 115.

a krízis alapvető funkciója: sürgeti a helyzet megértését, diagnosztizálását, és a válasz-cselekedeteket, a terápiát beindítását.¹³

Egy válsághelyzet, amelyet az illető közösség megél, a mítosz megszületésében is szerepet játszhat. Ez egy közösségen belül egy korábbi életforma átmeneti válságát jelentheti, és a gazdasági, kulturális modellek követésében való bizonytalanságban jut kifejezésre.¹⁴ Általában azt tapasztaljuk, hogy a mítosz és a rítus: válasz az embernek ama szabályosság iránti szükségletére, amely a legnagyobb potenciális szorongás fogalmi és érzelmi régióiban van jelen.¹⁵ A krízis állapota feszültséget termel; aktivizál, mozgósítja a rejtett tartalékokat; ugyanakkor egyre több a társadalomban a frusztráció, rosszindulat, félelem, szorongás, egyszóval az egzisztenciális bizonytalanság.¹⁶ Ernst Cassirer bebizonyította, hogy a társadalmi válságok idején, amikor hiányoznak a racionális, vagy „normális” megoldási alternatívák, az elfojtott mitológikus gondolkodásra való hajlam fokozottan megnyilvánul.¹⁷ Alvin Gouldner úgy véli, hogy a fokozottan válságos helyzetekben egyes ideológiák¹⁸ különleges fontosságra tehetnek szert, a társadalmi integráció eszközüvé válnak.¹⁹ A vallási eszméken alapuló társadalmi mozgalmakkal kapcsolatban Neil Smelser kifejti, hogy a *strukturális feszültség* (*structural strain*) elősegíti a társadalmi mozgalmak kialakulását. Az ilyen feszültségek a bizonytalanság, a félelem, az ambivalencia érzéseiben vagy a célok közötti közvetlen ütközésekben fejeződnek ki és koncentráltan speciális konfliktusokban jelenhetnek meg.²⁰

A trunki orvos rózsailatú kútja adott történeti/társadalmi helyzetben, egy társadalompszichikai krízis közepette generálója volt egy tömeges transzcendens élménynek.²¹

3. Társadalomtörténeti kontextus

A bemutatandó események számomra egyértelműen bizonyítják a csángó társadalom adott történeti körülmények között megélt krízisét. A történetiségében létező krízis bemutatását (gyökerei, kialakulása, fázisai és elmúlása) csupán újabb kontrollkutatások elvégzése után tudnám megtenni. Habár közvetlen összefüggést nem tételezhetünk fel a történeti események és a vallási mozgalom kialakulása között, az időszakok, a beavatkozó szervezetek és módszereik, a beavatkozás technikái, hatásai, egyáltalán a megfosztottságnak, a biztonság elvesztésének, a kiszolgáltatottság növekedésének az állomásai fontosak,²² mivel egy társadalmi jelenség csak történeti kontextusának ismeretében vizsgálható. Mivel a diktatúra éveinek moldvai történéseiről mind ez ideig nem készült számottevő társadalomtörténeti igényű elemzés, a kutatás jelenlegi fázisában csupán néhány feltételezésünket fogalmazhatjuk meg.

¹³ Gagyi 1998. 112.

¹⁴ Lásd Keszeg 1991.

¹⁵ Kirk 1993. 54.

¹⁶ Gagyi 2004.

¹⁷ Cassirer 1997. 37–50.

¹⁸ Az ideológia fogalmát a Roland Barthes által ajánlott értelemben használom, aki a mítosz és a politikai ideológia között analógiát tételez, mivel mindkettő olyan narratíva, amelynek nem kell törődnie az objektívitás látszatával. Barthes 1972., *idézi* Zentai 1997. 27.

¹⁹ Gouldner, *idézi* Zentai 1997. 28.

²⁰ Smelse, *idézi* Giddens 2000. 599.

²¹ Vö. Gagyi 1998. 31.

²² Gagyi József figyelemfelhívása alapján.

A kommunizmus időszaka a moldvai társadalom számára erős társadalomtörténeti mozgások időszaka volt. Nicolae Ceaușescu moldvai gazdaságpolitikájának eredményeképpen ebben az időszakban a csángóság élettere gyökeresen megváltozott az ipar-telepek, gyárak jelenléte miatt. A Ceaușescu-rezsim az 1970-es és '80-as években folytatta az '50-es években elkezdődött iparosítást.²³ Az 1960-as évek második felétől történik meg a vidék intenzív iparosítása, aminek eredményeképpen a túlnyomórészt földműveléssel foglalkozó csángók szomszédságában egy teljesen ismeretlen, mesterséges ipari és demográfiai táj, környezet született meg.²⁴ Az iparosítás, valamint mikroszinten a kollektivizálás ugyanakkor olyan modernizációs változásokat hozott, amelyek egy hagyományos életvezetés gyökeres átalakítását eredményezték. Gagyí József székelyföldi tapasztalatához hasonlóan ebben az időszakban Moldvában is megteremtődtek az ateizmus, szekularizáció, racionalizáció, technikai modernizáció térnyerésének hatalmi, intézményes előfeltételei.²⁵ Ezt a folyamatot erősítette fel a kollektivizálás is, amely után a városokban létesített ipari munkahelyek nemcsak a férfilakosságot, hanem a fiatal nemzedékek nagy részét is felszívták.²⁶

A városi munkahelyek intenzív elköltözési hullámot indítottak be, emellett soha nem látott mértékben vált tömegessé a városra való ingázás is. 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. Az „átmeneti” periódus a terület premodern körülmények közt élő lakóit kimozdította tradicionális életformájukból, elindította őket a modernizáció útján.²⁷

Az új hatások adaptációja nem volt konfliktusmentes. A '80-as években gyűjtött hiedelemmonda anyagból láthatjuk,²⁸ hogy ebben az időszakban mennyire elterjedtek a világvégét megjósoló mitikus történetek. Ezekben a narratívákban a modern kor tárgyai, jelenségei az Antikrisztus műveként jelennek meg. A gyors technikai modernizáció a zárt struktúrájú csángó közösségekben rejtett félelmeket, társadalmi feszültséget termelt. A hagyományos életvezetést működtető szimbolikus univerzumot érezték fenyegetettnek, az értékek és normák rendszerét. A Norma hatalma²⁹ alóli felszabadulás egyet jelentett az elbizonytalanodással, az életvezetés megsemmisülésével.

Hermann Bausinger szerint az archaikus társadalmakban a technikai jelenségek „mágikus” félreértése szorongást szül, az ezekről szóló elbeszélésekben hangsúlyosan jelen van a figyelmeztetés, hogy itt „nem helyes dolgok” történnek, emellett a technikai jelenségek a világ pusztulásának jeleként szerepelnek.³⁰ A moldvai csángók archaikus világszemlélete nehezen fogadta be az utóbbi évtizedek felgyorsult gazdasági-kulturális változásait. A változástól való idegenkedés (amely napjainkban is tart) a moldvai csángó falvakban a „premodern rémülete” volt.³¹

A kollektivizálás traumatizáló hatását a téveszék alacsony hatékonysággal való működése, a helyi viszonyoknak nem megfelelő termelészerkezete hosszabb távon is fel-

²³ Vincze 2002. 71.

²⁴ Lásd Pozsony 1996. 174.

²⁵ Gagyí 2004. 145.

²⁶ Pozsony 1996. 174.

²⁷ Fosztó 1999. 110.

²⁸ Lásd például Bosnyák Sándor e témakörben végzett gyűjtéseit. Bosnyák 1980. 2001.

²⁹ Foucault 1990. 251.

³⁰ Bausinger 1995. 29.

³¹ Lásd Peti 2004. 39–58.

erősítették. Mint bárhol Romániában, a téeszől adott járulék nem volt elég a háztartás ellátásához, s az itteni téeszek nem is termeltek pl. burgonyát, ami a közéletmezés egyik alapanyaga.³² Néhány interjúból arra következtetünk, hogy a moldvai csángó falvakban a vizsgált időszakban néhányszor éhezések voltak.

A vallásosság és egyházellenes magatartás a hatvanas-hetvenes évekhez képest Moldvában is megváltozott a nyolcvanas években. (Erdélyben határozottan változott. Egyszerre szigorodott, pl. a papi utánpótlás leszűkítése – de ugyanakkor az egyházban ekkor terjedtek el a lelkiségi mozgalmak, egyre több fiatal fordult a vallás felé).³³

Mindent összevetve megállapítható, hogy a nyolcvanas években Románia hatalmi apparátusa visszatért az ötvenes éveket idéző nyílt terror alkalmazásához. Moldvára ebben az időszakban az általános szegénység, a túlélési mechanizmusok más régiókhöz viszonyított fejletlensége, a hatalomnak való kiszolgáltatottság, az alternatívánélküliség jellemző.³⁴ A lopási rendszer működtetői a falvak korlátozott számú nomenklaturista elitje, valamint a pártbürokrácia helyi képviselői voltak, ez csupán számukra jelentett életképes túlélési alternatívát.

Az ismertetett társadalmi, erkölcsi és kulturális feszültségek a csángó falvakat egy mély legitimációs válságba sodorták. A legszélesebb tömegeket megmozgató nemzeti mozgalmak alapvető előfeltételeihez hasonlóan ebben a társadalomban is a régi rend mély válságba került, ami legitimitásának, az őt fenntartó értékeknek és érzelmeknek a csődjével járt.³⁵ Moldvában a tárgyalt időszakban a társadalmi/kulturális válság gazdasági recesszióval egészült ki. Emellett nem alakulhattak ki civil szerveződések a politikai ellenálláshoz, teljes mértékben jellemző volt a politikai tapasztalatlanság.³⁶

A társadalmi morálon, mint szimbolikus rendszeren keresztül kerül kifejezésre az érdekek, a tradíciók és az életmód fenyegetettsége.³⁷ A fenyegetettség egész közösségek szociális identitásának dimenzióit érintette. Erős Ferenc szerint a fenyegetés kielezített formában jelentkezik a *totális intézményekben*, illetve a totális intézmények által determinált alá-fölrendeltségi szerep-viszonylatokban, ahol az alárendelt szerepet betöltő egyének tapasztalatainak érvénytelenítése a „normális” eljárás.³⁸ A kommunizmus időszakában az irracionális tapasztalat „hivatalosan” csupán úgy létezett, mint a fennálló hatalmi renddel szembeni manipulatív, megtévesztő szervezkedés.

4. A mítosz alapja: Benedek Márton élete

1986-ban a trunki csodakút az egész Csángóföldet megmozgató kultusz színtere volt. Százával zarándokoltak el a gyógyító kúthoz a katolikus falvak hívő lakói, hogy annak csodatevő erejéből részesüljenek. A vallási megmozdulás, amely méreteiben esetenként egy búcsú színezetét ölthette magára, viszonylag gyorsan expandálódott a Bákó megyével határos régiókra is. A trunki csodakút kultusza alapján szerveződő

³² Benedek 1997. 197.

³³ Gagyi József észrevétele.

³⁴ A korszak mikrotörténeti perspektíváját Gazda József szociográfiai jellegű élettörténeti közlései érzékeltetik. (Gazda 1993.)

³⁵ Vö. Hroch 2000. 14.

³⁶ Lásd erről bővebben Pozsony Ferenc elemzését a moldvai csángó falvak társadalomszerkezetéről. (Pozsony 2003. 162.)

³⁷ A kifejezésben a *morális* szó arra vonatkozik, hogy a társadalom számára problémaként feltűnő jelenlét a megfigyelő interpretációjában alapvető társadalmi értékeket érint, a társadalmi rend egészét veszélyeztet, kikezdi a társadalmi morált, valamint a valóságról alkotott konszenzuális képet. Kitzinger 2000. 24.

³⁸ Erős 2001. 75.

megmozdulásoknak kezdetben nem volt politikai színezete, mégis a felsőbb hatalom szigorú tiltásai ellenére és megszorító intézkedései alatt zajlottak. A kibontakozó mozgalom rendszerellenes megnyilvánulásnak minősült, amely végig a belügyis szervek ellenőrzése, nyomása alatt zajlott.

A különösen szigorú felügyelet, amellyel a kommunista hatalom a Trunkban kibontakozó népi vallásos mozgalmat illette, annak tulajdonítható, hogy a gyógyító kút annak a Benedek Mártonnak a kapujában volt, akit korábban a politikai rendőrség halálra kínozott. A politikai rendőrség – mint a pártállam ellenségét, mint „reakciós elemet” – az ónfalvi főorvost megfigyelés alá helyezte, mivel Benedek Márton orvos folytatta korábban megkezdett hittudományi tanulmányait és 1980-ban pappá szentelték.³⁹

Benedek Márton vallását hithűen gyakorló orvos volt, aki azzal is kitért társai közül, hogy a hozzá forduló kevés pénzü betegeit ingyen kezelte. Emellett nyíltan felvállalta vallásosságát, a falusiak tiszteletét azzal is kivívta, hogy munkába indulás előtt először részt vett a reggeli misén. Valláserkölcsei miatt, amely ellentétben állt a kommunista ideológiával, többszöri meghurcoltatás után 1986. július 16-án eddigi adataink szerint a Szekuritáté kivégeztette. Gagyi József szerint 1948-tól (a görög katolikus egyháznak egy tollvonással való megszüntetésétől) kezdve, a „proletárdiktatúra” éveiben különösen, de azután is a társadalomra befolyással bíró egyházi személyeket és hívő laikusokat egyaránt a rendszer ellenségeivé nyilváníthatták.⁴⁰

„Nagy, szent ember az! Az es mind... krimináloktól [gyilkosoktól], ezektől van elvégezve... Komonisztok, ezek csúfok, csúfok! Megölték. [...] Százsnolcspan nap... százsnolcspan nap... napval elébb, mint hogy meghaljon, elvitték a Securitátéhoz, és tették bé a korentba [áram] rázzák... csúful tettek vele. Nekünk egy... rendítte ő [elmondta]. S nagy kínba ment el, de a Jóiszten megszegítette őt es, felért... felért... s sfint [szentté], hiszem mennél hamarébb.”⁴¹

Az ügyével kapcsolatos dokumentumanyag hozzáférhetetlen. A róla való kérdezősködést a titkolózás, a félelemmel való elhatárolódás jellemezte. Legközelebbi családtagjai közül csupán egyik testvérével sikerült egyetlen rövid interjút készítenünk, amelyet később nem sikerült megismételniünk, az újabb beszélgetésektől ő is elhatárolta magát.

Az eddigi legrészletesebb és legvalószínűbbnek tűnő biográfia, amelyet róla találtunk, a Gh. Antal által közölt életrajzi adatok, amelyek egy 2003-ban Román városában megjelent és a faluban terjesztett vallásos ponyva jellegű nyomtatványon lévő biográfiai adatok. A füzet egy Benedek Márton által magyarról románra fordított dogmatikai elmélkedés, címe: *Cartea sufletelor din Purgator (A Purgatóriumban lévő lelkek könyve)*.⁴² Gh. Antal szerint Benedek Márton 1931. január 1-én született Trunkban, 1945-ben belépett a hălăucești-i (Halasfalva) Ferences Szemináriumba azzal a céllal, hogy pap lesz. 1948-ban a kommunista hatóságok betiltották az összes katolikus szemináriumot, hazaküldve minden ott tanuló diákot. Az egyház elleni zaklatások megkezdésével Benedek Márton nekifogott orvosi tanulmányainak Jászvásáron, majd orvos lett. Különböző helységeken dolgozott. Ministránsként naponta részt vett a miséken, minden nap gyónt. Ti-

³⁹ Titokban szentelte pappá a görög katolikus püspök, a későbbi bíboros, Alexadru Todea 1980-ban Szaláncafürdőn, szeptember 14-én, Szent Kereszt felmagasztalásának ünnepén. Lehet, hogy (...) Jeremiásnak ünnepi római szentmiséjén figyelte meg az akkori „hatóság”, hogy az ónfalvi jóságos *csodadoktor* – ahogyan betegei tisztelték –, (...) titokban a római katolikus egyháznak szerzetes-áldozópapja. Az is lehetséges, Padovában látták utoljára, hogy szentmisét mond. Jáki 2002. 22–23.

⁴⁰ Gagyi 1998. 33.

⁴¹ Csoma Gergely gyűjtése. Lásd Csoma 1993. 105.

⁴² Lásd Antal 2003.

tokban belépett a Ferencesrendbe, 1976-ban novíciátust tett és alaptanulmányokat folytatott, majd felsőbbeket 1979-ben. 1980. szeptember 14-én Gh. Antallal együtt Alexandru Todea titokban pappá szentelte a slănic-moldova-i római katolikus templomban. Ezután Ónalfván lett orvos és a nagyközönség számára nem gyakorolta papi hivatását.

4.1. Benedek Márton társadalmi szerepei

Benedek Márton társadalmi szerepei a faluközösség életében meglátásunk szerint a *csodadoktor* és a *szeptember* voltak.⁴³ A vallásos népelet e szerepkörei nagy hagyománnyal rendelkeznek a csángó népi vallásosságban. Megtestesítőit mindig nagy tekintély övezte, a hivatalos vallásosság által le nem fedett, fontos szociális funkciókat töltöttek be. A vallásos élmény igen archaikus formáját jelenítették meg, amelynek legfontosabb összetevői az eksztatikus élményszerűség, a rajongás, az érzelemteliség, az *imitatio christi* vállalása. A vallásos élménynek ezt az érzelmeleközpontúságát egyes kutatók a XIII. századi Ferences-rendek moldvai jelenlétéből, ezek vallásgyakorlatából eredeztetik.

Benedek Mártont értelmiségi pályáján a testvére elmondása szerint egy helyi öreg plébános indította el. Ennek a papnak anyagi támogatása meghatározó szerepű volt Benedek Márton pályakezdésében, emellett nagy hatással volt világképének alakításában is. A keresztény eszmeiségnek őt is igen mély, a moldvai csángók esetében sokat emlegetett középkorias hitfelfogása jellemezte. Halála előtt az volt a kívánsága, hogy lábbelik nélkül temessék el, arra hivatkozva, hogy Jézus is mezítláb járt: *Mikor ő meghótt, akkor aszanta, hogy őt ne máj temessék papucsakba. Mert aszangya, Jézusz mezítláb járt mindenütt. Nincsen hogy papucsakban járjan. [...] Sz akkar őt úgy temették. Aszangya úgy mandta a tesztvéreinek is: Nekem mikor meghalak ne máj temesetek papucsakba.* (2)

Adatközlőim visszaemlékezései szerint betegeit nemcsak modern orvoslással, de imádsággal és „dudujokkal”, „burjánokkal” (növényekkel) is gyógyította, azaz kulturális terápiát alkalmazott. Közösségének rászoruló tagjait esetenként pénzzel is megsegítette. Már életében nagy tekintélyű, megbecsült tagja volt közösségének. Személyéhez a legfantasztikusabb történetek fűződnek, amelyek narratíva szervezése a szentekről szóló történetekre hasonlítanak.

A testvérével készített interjúból tudjuk, hogy Benedek Márton utolsó évében intenzív rendőri megfigyelés alatt volt, ezalatt többször is megjárta a Szekuritáté kínzókamráit: „S hallódott a faluba, hogy meg volt verve, megverték a szekuristák.”⁴⁴ Nem értjük egészen a '80-as évekbeli Szekuritáté szokatlanul agresszív fellépését Benedek Márton ellen, amely aztán az orvos kivégzésével végződött. Valószínűleg tartjuk, hogy ebben az ónalfvi főorvos kiterjedt nyugati egyházi kapcsolatai is szerepet játszottak, valamint az, hogy több magyarországi folkloristával, gyűjtővel is kapcsolatban állott (például Domokos Pál Péterrel).

Feltételezem, hogy Benedek Mártont „reakciós értelmiségi másképp gondolkodóként” tarthatták nyilván a Szekuritátén. A moldvai falvakban ebben az időszakban az értelmiségiek meglehetősen kevés száma miatt (Moldva esetében nem beszélhetünk értelmiségi rétegről) a hatalom fokozott figyelemmel övezte őket, cselekedeteik nagyobb szimbolikus töltettel rendelkezhetnek, mint az ország más régióiban. Drámáját

⁴³ Lásd Bihari 1980.

⁴⁴ Bosnyák Sándor gyűjtése. (Bosnyák 1993. 16.)

valószínűleg az okozta, hogy a hatalom az orvos társadalmi szerepeiből fakadó társadalmi potenciálját a hatalmi kategorizálás ellenségképéhez kötötte. Közössége számára az elbuktatott hős, a hitéért meghalt szentet jelentette, míg a hatalom számára politikai mártír volt.⁴⁵ Másképpen mondva egy olyan társadalomban élt, ahol párhuzamosan működött ez a kétfajta szerepkör, amelyeknek egy szimbolikus térben történő konfliktusa szükségszerűen megsemmisítését okozta.

A kommunista hatalom ideológiai harcainak ellenségképét azért tudta megragadni benne, mivel közössége számára Benedek Márton szimbólum volt. A szimbólum megszületésével kirajzolódott struktúra túlságosan megfoghatatlan volt ahhoz, hogy a hatalom kezelni tudta volna. Az események kronológiáján áttekintve végig érzékelhető a belüvis szervek bizonytalansága, ahogy az „ügyet” kezelni próbálják. Ez a mozgalom sajátosságából fakadt. Más vallási mozgalmaktól, vagy nagyobb méretű vallási rendezvényektől a trunki mozgalom abban különbözött, hogy nem fizikailag létező intézmény állt a háttérben (mint például a búcsúk esetében az egyház), és nem volt, azaz kibontakozásakor már halott volt a főszereplője.

James Scott szerint gyakorlatilag a legtöbb hagyományos utópiát többé-kevésbé szisztematikus tagadásaként is értelmezhetjük, az alávettettek tapasztalta kizsákmányolás, elnyomás tagadásaként.⁴⁶ A szerző szerint az alávettett tömegek képesek egy fordított és ellentétes uralmi rend fogalmának a megalkotására, s ami még fontosabb, azokban a ritka esetekben, amikor a körülmények lehetővé tették, kétségbeesetten építettek is ezekre az értékekre.⁴⁷ Amikor a politikai rendőrség az orvost kivégezte, a közösség nagyon gyorsan mítoszt kreált köréje, ami adott helyzetben egy kollektív identitászavar leküzdéséhez járult hozzá, a világ feletti szimbolikus ellenőrzés megtalálását jelentette. A trunki orvos mítosza a hatalom által felállított új társadalmi rendet tagadta. A mítoszban Benedek Márton élete új jelentésekkel telítődött, azáltal, hogy csodatevő istenként tudott működni benne, az egyenlőtlen erőviszonyú konfliktus frusztrációit segített leküzdni.

5. Csodák a moldvai falvakban

Moldvában a társadalmi struktúra legalapvetőbb szabályozó normarendszere a vallási hagyományok. Mary Douglas szerint a kultúrán belül van a céloknak és értékeknek egy hierarchiája, amelyet a közösség a helyzetek sokaságában általános cselekvési szabályként alkalmazhat.⁴⁸ A mindennapi életet szabályozó normák ennek megfelelően vallási értékeket fejeznek ki ezekben a falvakban. A mindennapi életvezetésben felmerülő problémákat ugyancsak olyan terápiás modellek aktualizálásával oldják meg, amelyek mélyen vallási hagyományokban gyökereznek.

A moldvai csángó falvakban a csodák, a látomások hozzátartoznak az élet normális menetéhez. A csodát észlelők általában beszámolnak szűkebb környezetüknek ilyen jellegű tapasztalataikról. Moldvában jó néhány alkalommal beszélgettünk olyan emberekkel, akik vagy valamilyen transzcendens élményükről meséltek nekünk, vagy mások élményeit közvetítették, ám ezeket érdekes módon nem mindig ismerte a közösség

⁴⁵ James Scott szerint a politikai mártírok emlékezete, a különféle ellenkultúra-csoportok által előidézett kulturális konfrontációk mind a fennálló szimbolikus rend diszkurzív tagadásának számítanak. Lásd Scott 1996a. 127.

⁴⁶ Scott 1996b. 88.

⁴⁷ Vö. Scott 1996b. 88–89.

⁴⁸ Douglas 2003. 75.

minden tagja, csupán szűk körben voltak elterjedtek. A krízisállapot tehát valószínűleg a leglényegesebb faktor abban, hogy ezek a történetek széles körben elterjedjenek. Az egyéni tapasztalat ilyenkor képes az egész közösség figyelmét összpontosítani, a történet így koncentrált társadalmi elvárás alatt születik meg és kanonizálódik. A csángó közösségekben mindenkinek lehet látomása egy transzcendens világról, mégis minden faluban meg tudnak nevezni olyan egyéneket, akiknek gyakrabban jelentkeznek vízióik.⁴⁹ Adott társadalmi kontextusban ezeknek az átlagosnál magasabb lelki kultúrával rendelkező személyeknek a látomásai a közösségen belül fokozott jelentőségre tehetnek szert, rendkívüli társadalmi problémákra adhatnak választ. A rózsaillatú kút által generált látomássorozat esetében szintén megjelölhető az a személy (az orvos apáca testvére), akinek látomása meghatározó volt a későbbi látomások vizuális és gusztatív összetevőinek a szerveződésében. Azt a folyamatot, ahogy egy látomás közösségi érvényre jut, a *látomás interiorizációjának* nevezhetjük, amelyről a moldvai csángóság közelmúltjából több esetet is ismerünk.⁵⁰ (Dolgozatomban azt a jelenséget, amikor egy faluközösségen belül egy jól meghatározott térhez kötődő látomás más – ugyancsak kiemelt fontosságú – térben is megjelenik, a *látomás expanziójának* nevezem.)

Látható tehát, hogy a moldvai csángó közösségek kultúrájában a *másik világ* és az emberek közötti kommunikáció, a *szent* visszajelzései a világban való eligazodáshoz hiteles útmutatóul szolgálnak. Akkor, amikor ebben a társadalomban a közösségek különösen problémás helyzetbe kerülnek, rövid időn belül transzcendens visszajelzést észlelnek, amelyek választ adhatnak a társadalmi dilemmákra. Ezekben a közösségekben az emberek nagy része elfogadja azt, ha valaki a transzcendenciával való találkozás eredményeként a krízishelyzet feloldására lehetséges alternatívát mutat fel, mediátori szerepköre pedig ezáltal felértékelődik.

5.1. A csoda társadalmi funkciója és jelentései

A csoda érzékelésének társadalmi jelentései is vannak, mivel csak azok részesülhetnek csodás jelenésben, akik *tiszták*. A vallásos életmódnak közösségi normaszervező ereje van a moldvai csángó falvakban. Emellett társadalmi presztízs vonzattal is rendelkezik. A csíksomlyói búcsúkor napba néző asszonyok számára például transzcendens visszaigazolás, ha a felkelő napban látják a *szentségeket*. Az eseménykor hangosan elmondják egymásnak tapasztalataikat, akinek transzcendens élményben van része, az közösségének megbecsülésére számíthat, mivel a csoda érzékelése vallási tisztaságuknak bizonyítékaként tételeződik.

Moldvában a csodákról való tudás részét képezi, hogy megisméltődhetnek. Rituális cselekedetekkel aktivizálhatóak, azáltal, hogy szent terekhez, objektumokhoz, személyekhez köthetőek, átjárhatóságot biztosítanak a transzcendencia, a szent felé. A szenttel való találkozás, a transzcendenciáról való visszaigazolás, a csoda egyéni élethelyzetekben pozitív alkalmazhatóságot jelent. A csodát tevő objektumok közösségi legitimációjuk révén kulturális terápiára alkalmasak.

A csoda másrészt jel is, a transzcendencia üzenete. Helyzetértelmezésre, magyarázatkeresésre szólít fel. Az értelmezés csoportorientált, egy-egy személy látomását legtöbbször a közösség több tagja is értelmezi. A kanonizált értelmezés aztán rendszerint elszóródik a közösségi térben, a folklórműfajokhoz hasonlóan variálódik. A csík-

⁴⁹ Vö. Pozsony 1998. 78.

⁵⁰ Lásd például Pozsony Ferenc írását a moldvai csángó falvakban történő látomásokról. Pozsony 1998. 77–78.

somlyói búcsúban *napba néző* csángó asszonyok például egy-egy társuk látomásának jelentkezése közben (aki, mint már említettem, hangosan előadja jelenését) intenzíven értelmezik, asszociációikkal dúsítják a látomásszöveget. Ezzel minden bizonytalanságot eloszlatnak, befolyásolják társuk fantáziaműködését, akinél ezután az általuk felemlített kognitív minták mentén szerveződik tovább a látomás. Ez egy olyan visszaható folyamat, amelynek végén valóban mindenki azt látja, amelyet valamelyikük látni kezdett.

Moldvára különösen jellemző a látomások érzékelésének közösségi jellege. A '80-as évek közepén⁵¹ például egy külsőrekecsini ház tömeges látogatás színhelye volt. A szomszéd falvakból érkező látogatók hónapokig látni vélték az egyik falon Szűz Mária képét. Egy másik hasonló eseményt Pozsony Ferenc mutatott be. Az eset 1987-ben történt Forrófalván (tehát az általunk bemutatott esettel párhuzamosan), közvetlen kiváltó oka pedig egy tömegszerencsétlenség volt. 23 székelyföldi idénymunkára készülő tizenhárom évvel az Úz völgyében egy szakadékba az őket szállító teherautó. A szerencsétlenség után a temetésig többek elmondása szerint az égboltot bakacsin borította be.⁵² Az esetnek a közösségi emlékezetbe való beágyazottsága igen mély, még mindig mély átéléssel emlékeznek az égen lengedező fekete zászlókra is.

Mindemellett a csodát tevő kutakban, forrásokban való igen erős hit Moldvában meglehetősen korai előzményekre tekint vissza. Az ezekhez fűződő tisztelet intenzitására számos 17. századi forrás is figyelmeztet. Marcus Bandinus, Moldva apostoli adminisztrátorának 1648. március 2-i jelentésében például arról számol be, hogy egy bizonyos szeretvásári csodatevő forrást a vajda trágával betömetett, mert a csodák hatására sok ortodox katolikus hitre tért át: „Szeretvásár: 1–2. A domboldalon egykor templom és kolostor volt, csodatevő forrással; 3. mivel a csodák hatására sok ortodox is katolikus hitre tért, a vajda a kolostort lerontatta s a forrást trágával eltömette, 4. sőt Moldva minden katolikus templomát lerontatta, csak a moldvabányait sikerült megvesztegetéssel megmenteni.”⁵³

6. A mozgalom előzményei

A politikai rendőrség a '80-as évektől Románia romló gazdasági helyzetének és csökkenő külpolitikai jelentőségének időszakában fokozott figyelemmel övezett minden szociális megmozdulást, azokat is, amelyek nem politikai jellegűek voltak. 1985 végén például a bánáti parasztok megpróbálták megrohamozni a takarmányraktárakat, 1987-ben munkástüntetések voltak Brassóban, Temesvárott és Craiovában, amelyeket azonban a rezsim sikeresen elfojtott. A trunki vallási mozgalom ezekkel ellentétben nem tudatos szervezés eredménye volt. Ami a fokozott intenzitású társadalmi és vallási tevékenységeket előhívta, ugyancsak nem politikai természetű volt. A megmozdulás egységes, mozgalmi jellegét az adta, hogy a különböző közösségek egy tudatosan fel nem mért szituáció közös problémáját előtérbe helyezve azt a vallási képzelet révén próbálták megoldani.

A mozgalom kezdeti fázisára a kultusz gyakorlása volt a jellemző, az emberek egy nagy hagyománnyal rendelkező kulturális terápiát a vallási hagyományaik szabályai szerint próbáltak alkalmazni. Mivel ebben az időben az egyház, amely a szociális szerveződésnek is rendkívül fontos intézménye, nem tudott kielégítő válaszokat megfogal-

⁵¹ A visszaemlékezések alapján nem tudtuk évszám szerint datálni az eseményt.

⁵² Lásd Pozsony 1998. 77–78.

⁵³ Bandinus 2003. 345.

mazni a kialakult helyzetre, kielégületlenül maradtak fontos emocionális és vallási igények. Egy totális konfliktus kialakulását eredményezte az, hogy a Benedek Márton elleni akciót az emberek egyaránt érzékelték a világi és az egyházi intézmények elleni támadásként, amely a teljes életvilág sérülését jelentette számukra. A változás szükségességét, az élettér újraszocializálásának és a vallási hagyományok újrendezésének igénye nem kifejezetten millenáris várakozásban teljesedett ki, habár ennek archetipikus szerveződése (világvége, a Gonosz uralomra jutása, a krisztusi archetipusra emlékeztető kultúrhős jelenléte) kétségkívül itt is megjelentek.

Amikor az államhatalmi jelenlét Trunkban az emberek számára nap mint nap és közvetlenül érzékelhető volt a kúthoz állított rendőrök, a pártbizottság megyei képviselőjének látogatása révén, a fantasztikus jellegű történetforgalmazáson kívül egyéb nem történt a faluban, ami a politikai magatartás hiányát bizonyítja, a mozgalom irracionális kitöréses jellegét.

A trunki megmozdulás nem volt előzmény nélküli, a csodavárás, a közösségi és egyéni látomások már a nyolcvanas évek elején is intenzíven jelentkeztek különböző moldvai falvakban, az általános zavargássá kinövő kollektív csodavárás kiváltó oka ezért egy nagy emocionális töltetű esemény megtörténte volt, a trunki orvos meggyilkoltatása.

A vallási megmozdulásra végig jellemző az az erőszak nélküli magatartásmód, amely a totális hatalmi nyomásra úgy reagált, hogy ezt megkerülve a rituális tevékenységek olyan újabb és újabb formáit hozta létre, amelyek a hatalmi ellenőrzésen kívül estek.

7. Az események – a mozgalom kialakulása⁵⁴

A kút különlegessé válása 1986 nyarán kezdődött, amikor a helyi kollektív gazdaságban dolgozó asszonyok a kútnál történt csodás tapasztalataikról számoltak be a falusiaknak. Az asszonyok a nemrég elhunyt Benedek doktor kútjának vizéből ittak, és mindannyian érezték annak különleges rózsza illatát. A faluban ebben az időben kapott szárnyra a doktor apáca testvérének a látomástörténete is, akinek megjelent az elhunyt orvos és azt jövendölte, hogy a kútjának olyan gyógyító ereje lesz, amely minden betegségre használni fog.

Megálmodta a tesztvére. A meghótt. [És hogy álmodta meg?] Úgy álmodta, hogy aszangya úgy mandta, hogy mondjad meg, az egész világ tudja, hogy ez a kút ulyan, hogy hásznál miden betegségnek. Így mandta. S akkor sigur (persze) úgy jöttek az egész világ, úgy jöttek. [A doktor mondta ezt?] A doftor mondta ezt, amint meghótt. Sz megálmodta a tesztvére, sz hagy mandta. Hogy: „Né, tudjátok ez, ulyan, hogy megjő belőle, ki iszik ebből.” Sz akko' úgy jöttek az idegenek esz, hardták. (3)

Kezdetben a közvéleményt az az állítás uralta, hogy valószínűleg egy beejtett szappan oldódása okozta a rózsasillatot. A nyugtalanság azonban egyre fokozódott, mivel eltelt néhány nap és a kíváncsiskodók közül is egyre többen érezték a „rózsabűzt”. A faluban ekkor suttogni kezdtek Benedek doktor titokzatos haláláról, a temetéséről, amelyen ismeretlen emberek és papok vettek részt, jó cselekedeteiről, különös életviteléről, pappá szentelésének homályos történetéről. Történetek keltek szárnyra a szekus rendőrfőnök sikertelen mérgezési kísérletéről; a bukaresti mérgezés hírérlől, ahol irigy kollegái törtek az életére, és amely kudarcba fulladt, mivel francia orvosok meggyógyított-

⁵⁴ Esemény alatt a valóban megtörtént események sorozatát értem.

ták – kutyahurkával. A narratívok szerint azonban az ellene irányuló támadások végül is sikerrel jártak: egy gonosz lelkületű orvos kollégája, aki őt megoperálta, benne hagyta az ollóját, ami aztán halálát okozta.

Az orvos temetése társadalmi esemény volt: több ezres tömeg vett részt a halotti búcsúztatón. Nagy feltűnést keltett egy sirató asszony, aki az orvost saját történetével búcsúztatta. Az asszonyt korábban Benedek Márton kezelte. Távollétében az asszony a tetszhalottság állapotába került, az orvosok lemondtak róla és a halottas kamrába vitték. Visszatértek az ónfalvi főorvos életre keltette a halottnak hitt asszonyt. A csángó asszony a beszámolók szerint az eksztázisig fokozódó, *mély* emocionális átéléssel siratta Benedek Márton temetésén.

Az orvost hangos siratással többen is búcsúztatták. Egy másik asszony, akit szintén az ónfalvi főorvos gyógyított meg, nyilvánosan szidta a „szekusokat”, őket okolva az orvos haláláért: „S vót egy román asszony, akit ez a pap gyógyított meg. Az járt orvosokhoz máshova, de nem használt semmit, de amit a pap adott neki, az használt. Na amikor meghalt a pap, akkor a román asszony elkezdett nagy hangon szitkozódni, szidta a szekusokat, hogy disznók, mocskosok, megölték a jó orvost!”⁵⁵

A hatalom a kultusz kibontakozásával megtiltotta Benedek Mártonról és a csodatevő kútról való beszélést. Ennek ellenére a kútnál tömegesen jelentek meg a környékbeli falvak lakói is vizet vinni belőle, megmosakodni benne. Rövid időn belül a kút több ezres tömeget vonzó szakrális objektum lett. Emellett váratlan, szervezetlen és spontán vallásos tiszteletadó alkalmak alakultak ki a trunki orvos emlékezetének. A kútnál történő csodavárás, a tömeges gyógyulások strukturálisan leginkább az ünnepi rítusokhoz hasonlítottak. Adataink alapján főleg Románia déli, délkeleti fekvésű megyéiből érkeztek zarándokok nagy számban Trunkba.

A mozgalom ilyenszerű felerősödése után vált a megyei pártvezetőség számára „üggé”. A kútnál történő vízmerítést durva módszerekkel megakadályozták. Az orvos sírját lebetonozták, meglátogatása bűncselekménynek számított. A kút mellé rendőrt állítottak, aki éjjel-nappal őrizte, majd klórt öntettek belé, ami megváltoztatta a csodás voltát jelölő rózsailatú vizet. A kút ezután megszűnt csodát tenni.

Az *esemény* az abban résztvevőkben négy típusú történetformáló tényező köré szerveződött, amelyek nagyfokú variálódásából született meg a mítosz, amely az esemény eltelte után több mint negyedszázaddal ma már magyarázórendszerként működik a közösség kommunikációs mezéjében.

1. a víz rózsailatúval kapcsolatos élmények;
2. a kút gyógyító, csodatevő erejéről való tapasztalatok;
3. Benedek Mártonra való emlékezés;
4. a hatalom viszonyulása.

Mivel úgy tűnik, hogy főként ezek a tapasztalatok játszottak indukáló szerepet a vallási mozgalom kialakulásában (a közösségi emlékezet részeivé is főleg ezek a gyakorlatok váltak), a továbbiakban megkíséreljük elvégezni ezek néprajzi/antropológiai elemzését.

⁵⁵ Bosnyák Sándor gyűjtése. Bosnyák 1993. 16.

8. Mítoszteremtő mechanizmusok, a mozgalom kibontakozása

8.1. A víz rózsailatával kapcsolatos élmények

Az első kategóriába beletartoznak azok az interpretációk is, amelyek az esemény kezdeti fázisában a csoda magyarázataként működtek. Ilyenek voltak a beejtett szappanról, a kút melletti almafa hulló gyümölcsseiről, a papok mesterkedéséről (hogy ők öntöttek volna illatszert a kútba) szóló történetek, amelyek valamilyen realitásközeli magyarázatot próbáltak adni arra, hogy mitől vált Benedek Márton kútjának a vize rózsailatúvá. Ezek a történetek a kútnak mint közösségi problémának a felfokozásához járultak hozzá, az érdeklődés generálói voltak és elősegítették azt, hogy mind többen és többen valamilyen szinten részt vegyenek az eseményben. Ez azt eredményezte, hogy az emberek intenzív társas befolyásolás alatt alakították ki véleményüket a kúttal kapcsolatban, saját valóságépítésük a közösségi vélemény függvényében történt. A történetek nagyfokú variálódása következtében a kút körül zajló eseményekről egymásnak ellentmondó interpretációk születtek. Az ezek okozta feszültséget, az információ hiányát a fantázia által generált újabb történetekkel oldották fel. A hiányos történetek lehetőséget biztosítottak arra, hogy a közösség tagjai saját világvégük elemeinek belehelyezésével a történeteket kerek egészzé alakíthassák. A mítosz így az ellentmondások közvetítésének a funkcióját töltötte be.⁵⁶ Érdekes, hogy a kút „rózsagusztyjának” eredetére vonatkozó elbeszélésekben az idő múlásával mindinkább a mitikus történetsszervezés figyelhető meg. Így például ma már a Trunk melletti falvakban is sokan úgy tudják, hogy Benedek Márton beejtette a kútba az olvasóját, megint mások ezt úgy beszélik el, hogy vízszenteléskor egy magas rangú egyházi vezető ejtette a kútba rózsafüzérét, attól lett a víznek különleges csipkerózsa illata: *Az a pap béejtette vót a kútba az olvasóját. Olyan íze vót, mind mikor bétenné egy rózsacsipkét a vízbe, s üljön több ideig. Olyan szep ízű, olyan íze vót a víznek.* (4)

Vót rózsailatja, de az eltött. [Mitől vót az az illatja?] Eljött vót egy pápa. Béejtett vót egy rózáriut (rózsafüzért) beléje. [Ki ejtette be?] Püszpök. Idejött akkar mikar szentelik a vizeket. Akkar idejött, hogy szentelje meg. S akkar mikar beléhajalt, kieszett a rozáriu a nyakából. Sz béeszett a kútba. (5)

A rózsailatot olyan intenzíven érezni vélték a falu lakói, hogy volt adatközlő, aki a kút környékét a mennyországgal hasonlította össze. Ebből is láthatjuk, hogy az események előrehaladtával a kút olyan nyilvános térré lépett elő, ahol az emberek a mitikus térbe lépés által az idő bármely pontján csoda megtapasztalhatóivá váltak: *Jüttem haza tizenegy órakor este, akkor olyan volt itt elé, mintha Mennyországba lett volna.* [S az mit segített?] *Annak es imádság kellett. Megmasgyani (megmosakodni) vele, öntözni vele marhákat, mindent, s akkor...* (6)

8.2. A gyógyító erő megtapasztalása

A kút csodatevő erejének leglátványosabb manifesztációja az volt, hogy a vizet használók egyik pillanatról a másikra meggyógyultak. A falu kommunikációs hálójában intenzíven jelen voltak olyan történetek, amelyek a kút vízének isteni gyógyszerként való alkalmazásának sikeres voltáról szóltak. Közvetlen kapcsolatot tételvezhetünk fel tehát Benedek Márton *csodadoktori* képessége és kútjának gyógyító ereje között. Az a tény, hogy egyesek a rózsailat mellett a víz gyógyszerizét is érezték, azt bizonyítja, hogy adott helyzetben voltak emberek, akik a kultúra által közvetített információkat való-

⁵⁶ Lévi, idézi Kirk 1993. 23.

sággként érzékelték. A közvetlen kapcsolatteremtés, ahogy az orvos jellembeli/képességbeli jellemzői a rózsailatú kút mítoszának is motivumbeli sarokköveivé váltak, törvényszerű kulturális mechanizmusként tételvezhető. Lammel Annamária szerint elképzelhető, hogy maga a fizikai világ is átalakul azok által a reprezentációk által, amelyek a néphit-tudáshoz kötődnek, és melyek a belső percepcióból táplálkozva egy megadott cél érdekében láncszerűen aktiválódnak. Ily módon a belső világ kivetítődhet a fizikailag létező valóságba, megváltoztatva azt. A szerző szerint a reprezentáció⁵⁷ ez esetben nem a valóság ábrázolása, hanem mentálisan felépített ismeretrendszer reprezentációja.⁵⁸

A rózsailatú kút vizét a falu zavaros vizű kútjaiba öntve egyesek azok megtisztulásáról számoltak be: [Még hallott valakit a csodáról beszélni?] *Gyurka Márton, úgy mondják. S aszangya, hogy ulyan volt a víz, hogy nem tudta innyani meg (meginni). Még a marhák sem itták meg. [...] Vett annét a kútból, [...] vitt innét egy gáleata (veder) vizet, vödör vizet, s béöntötte abba. Aszangya megjózanadatt (megtisztult a víz). Így mondta nekem, így mondam én es. (7)*

A kút vizét mindenféle betegség ellen hatékonynak tartották. A gyógyulás eseménye mindig egy kisebbfajta rituálénak az eredménye volt, amelynek szemantikai értéke a búcsújárások utáni megtisztulás jelentéstani értékéhez hasonló. Tánczos Vilmos szerint a zarándokok egy olyan rituális drámában vesznek részt, amelynek végén katarctikus élményben részesülnek.⁵⁹ A búcsús viselkedés általa leírt jellemzői nagymértékben hasonlítanak a trunki orvos rózsailatú kútjánál lezajlott kultikus viselkedéshez. A mindennapokból való kilépés és a rituális dráma cselekvései hozzásegítik ahhoz, hogy a zarándok egyre inkább alámerüljön a misztikába. A kegyhelyen⁶⁰ való tartózkodásnak több olyan mozzanatát lehet megnevezni, melyeket a Szenttel való találkozás pillanataiként értelmezhetünk.⁶¹ A sokszor tűző napon való szenvedésteli sorkiállítás a vízmerítők hosszú sorában⁶² a szenvedés felértékelődéséhez járult hozzá. Az imádkozással egybekötött rituális mosakodás után a rítust végző keletre fordult, majd ivott a vízből. A gyógyulás bekövetkezését mindig ez után a mozzanat után várták. Ennek megtörténtét általában valamilyen *égi jel* is visszaigazolta, amit az emberek a természet rendellenes működéséből olvastak ki, például szélcsendes, napsütéses időben az enyhe szélfuvallat.

[Még emlékszik ilyen csodára?] *Hát halltam mit mandtak. [...] Mandta ez a... innét, trunki vót, hogy aszangya, úgy sért a feje, [...] hogy nem tudta mit csináljon, hova felé forduljon, milyen orvoshoz menjen. Aszangya, vitt onnét vizet ... mikor megmasta fejit, eltött, aszangya, mint mikor elveszik a kezivel. (8)*

8.3. A csodadoktorra való emlékezés

A Benedek Mártonra való emlékezés éppen aktualizáltsága miatt – amely a kút körül lejátszódó események következménye volt – vonta maga után az orvos személyének a mitizálását. A személyes tapasztalatok és a közösség tagjai által igazolt történések már önmagukban is komoly értelmezéssel problémát jelentettek a falu lakosságának. Ez az értelmezés sokrétűségét termelte ki, amelyben a mítoszok oknyomozó szemlélete

⁵⁷ Reprezentáció alatt a valóság „belső” ábrázolását értem. Lammel 1999. 312.

⁵⁸ Uo. 312–316.

⁵⁹ Lásd Tánczos 2000. 39.

⁶⁰ Esetünkben a kultikus terek: a rózsailatú kút és az orvos sírja.

⁶¹ Vö. Tánczos 2000. 45–46.

⁶² Időnként napokba telhetett, amíg egy újonnan érkező hozzáférhetett a vízhez.

követhető nyomon. Az embereket behatóan foglalkoztatta az a probléma, hogy miért éppen Benedek Márton kútja vált csodatevő erejűvé. A jó cselekedetei által elnyert isteni ajándéknak tartották a csodát, amely csak a szenteknek jár ki. Az orvosra való emlékezés így egy előre kialakított kulturális konstrukció, a *szent* alakjának, szemantikai összetevőinek a szűrőjén keresztül történt. Ezt már az orvos életében megkonstruált szerepkörei (csodadoktor, szentember) csak tovább erősítették: *Úgy tartatták, hogy szent vót. [Úgy tartották?] Szent vót! Há nem? De úgy es vót! Ó hol ment mind jót csinált. Nem vett el senkitől semmit. Doftor vót, asztá elbetegedett. Imádkozott, ő attól végezte a baját ameddig meghótt. De úgyes érdelme vót neki, hogy a kút az ő kútja vót.* (9)

A szent olyan *hős-kép*, amely a moldvai csángók szakrális világképében aktivizálja mindazon eszményeket, amelyek teljes mértékben lefedik a közösség hősének elfogadott, magasabb rendűnek tartott emberideál követelményeit. Erre a mítosz hősének bizonyos értelemben deviáns életvitele is élményanyagot szolgáltatott: kettős foglalkozása, pap mivoltának titkos jellege, orvostársaitól elűző viselkedése (nem fogadott el anyagi javakat munkájáért), kettős lakhelye, különös halála, a temetése. Láthatjuk tehát, hogy az orvostól való beszélés igénye, a szent jellemvonásaival való felruházás szükségessége a kútnál történt transzcendens tapasztalatok nyomán jött létre, a mítosz azonban ezt úgy mondja el, mintha a gyógyulások, a csodák, a transzcendens szférából jövő üzenetek szükségszerű következményei lettek volna Benedek doktor kiválasztottságának.

A szent szerepkörével való felruházást erősítették fel a Szekuritáté azon intézkedései, amelyek megtiltották a kútjánál történő gyülekezést, vízmerítést és rituális mosakodást. A hatalom ezen gesztusával Benedek doktor korábbi hős-képét egy újabb elemmel gazdagította, mivel a falusiak visszaigazoltnak látták azokat a történeteket, amelyek az orvos mártíromságáról szóltak. A szimbolikusan felértékelt szenvedés a transzcendens világgal való szoros kapcsolattartás képzetét is magában hordozza. Aki megérdemli, aki kiválasztott, csak annak van ilyen sorsa, ha ilyen sors nem lenne, akkor kapcsolat sem lenne.⁶³ Benedek doktor szent volta a rózsaillatú kút csodatevő ereje által nyert igazolást, amelyet a falusiak az orvos gyógyító erejének a transzcendencia által megerősített reprezentációjaként értelmeztek. Hogy a trunki vallási mozgalom Benedek Márton fizikai megsemmisítése után nagy dimenziókat öltve bontakozott ki, annak is tulajdonítható, hogy az orvos *hős-képe* a *mártír* szemantikai összetevőivel gazdagodott.

[Mitől lett a kútnak a rózsagusztja?] *Az a pap szent vót. S akkar, hiszem általa vót az a forrás jöve. S akkar az ő érdeméért jött egy szép búze. Sak jót csinált. Örökké, örökké csak jót csinált. Csak jót csinált, csak jót csinált. De úgyes való, hogy nehezségbe halt meg ő. Valaki megölte lenne. Úgy mandta a beszéd. Valaki megétette őt, s akkor meghótt. [...] Ó ulyan szent vót, s akkot jött az a szép bűz miatta, hogy ő, érdemlette. Adta az atya, de megölték őt. Ez az fiam, a világ. Tudod mica rossz a világ. Jaj!* (10)

A kollektív emlékezet Benedek Mártonról szóló történeteiben hangsúlyosan van jelen a gonosz erőit megtestesítő hatalom és a szent életű orvos küzdelme. A halála körüli titokzatosság a helyi társadalomban azt az igényt termelte ki, hogy az eseményt értelmezhetővé tegyék. Ennek megfelelően olyan történetek születtek, amelyek a közelál-

⁶³ Vö. Gagy 1998. 31.

lóktól származó információk mellett valószínűsített eseménysorokból építkeztek. Ezek elterjedtségükkel idővel saját legitimitásukat teremtették meg, szociális szinten pedig a rend helyreállításához, a feszültség feloldásához járultak hozzá. Mert végül is a közösségi világrendnek nem a milyensége, hanem a káosszal szembeni rendszerősége a fontos.⁶⁴ Az egyik történet szerint Benedek Mártont a rendőrkapitány vendégségbe hívta, ahol cselet alkalmazva megmérgezte, a nagy tudású doktor azonban semlegesítette annak hatását: *Bré, akkar olyan vót, hogy mikor ezek a szekurisztak szemet tettek egyre, hogy meg kell haljan, addig nem hattak békit neki, míg meg nem ölték. Háromszor vót megotrevilva (megmérgezve). Egy rendjibe a căpitan (kapitány) a miliciától vitte. Odavítte valamerre, s ott megtisztelte. S mikar megtisztelte... ivutt ő es, de ő nem ivutt abból a páhárból. Mikar hazért, Onești-ra, mert ott volt lakásas neki Onești-en, akkar úgy betegedett le, hogy csak-csak volt, hogy meghaljon. S úgyis nem holt meg, mert vótak orvosságjai, s elizélte. De capitan az curios (kiváncsi) vót, hogy meglássa. Akkor éjen is, tizenegykor is odament, hogy megnézze. De eltött az idő az.* (11)

Egy másik történet szerint súlyos operációja után a belé varrt orvosi szilkét saját maga vágta ki. Többen látni vélték, hogy ezután sokáig elköltözött derékkal járt.

8.4. A hatalom viszonyulása

A pártállam viszonyulása a trunki eseményekhez markánsan manifesztálódik az adatközlők beszámolóiban. A Szekuritáté először a kútnál történő tömeges gyülekezést akadályozta meg, majd a kútból való vízmerítést is betiltotta. Lefedették a kutat, majd rendőri őrizet alá vonták. Kutatásaink során nem derült ki világosan, de úgy tűnik, hogy az egyház ekkor még elhatárolta magát az eseménytől.

Érdekes, hogy a Szekuritáté betiltó intézkedései után a kultusz színhelye áttevődött a trunki temetőbe, ahol az orvos sírja állott. Emellett egyre inkább csodatevő erőt kezdtek tulajdonítani a sírjáról hozott földnek. Olyan mértékben hordták el a földet róla, hogy gödör keletkezett. A hozzátartozói naponként vederral hordták a sírra a földet a gödör betömésére. (18) Az emberek úgy tartották, hogy az orvos sírján még télen sem fagyott meg a föld, így bárki markolhatott belőle: „De tél vót. Az a temetőjím a föld úgy ült, mint a nyáron. Az nem vót összefagyva, tudott mindenki markolni.”⁶⁵

A sírról hozott földdel való gyógyításnak helyi specialistái alakultak ki, a faluban korábban is gyógyító tevékenységet folytató személyek felvállalták a hozzájuk fordulókkal való kezelését. Az ezekhez fűződő sikertörténetek csak tovább növelték a rózsailatú kút presztízst. Ez egyéni krízishelyzeteket megelő embereket segített hozzá ahhoz, hogy az adott társadalmi helyzetben, amikor egész közösségek érezték úgy, hogy a rózsailatú kút révén újjászervezhetik életvezetésük szimbolikus dimenzióit⁶⁶, megoldást találjanak egyéni válsághelyzetükre a kilábaláshoz. A mítosz korábbi értékeket erősített meg, a közösség egységesüléséhez járult hozzá; a legitimmé vált csodák után egyre többen érezték kötelező érvényűnek a közösség morális horizontját. Példaként felhozható annak a fiatal házaspárnak az esete, akik a férj alkoholizmusa miatt állandó szociális szorongásban éltek. Az asszony a falubeliek elmondása szerint néhányszor

⁶⁴ Gagy 1998. 99.

⁶⁵ Bosnyák Sándor gyűjtése. Lásd Bosnyák 1993. 18.

⁶⁶ Gagy József szerint adott társadalmi kontextusban a közösségekben beindulhatnak olyan kulturális mechanizmusok, amelyek az értelmezést nyújtó, a szorongást félelemmé átalakító, artikuláló szimbólumok kidolgozását, megerősítését elvégezhetik. Vö. Gagy 1998. 106.

öngyilkosságot is megkísérelt elkeseredésében. A fiatalasszony végső próbálkozásként egy falubeli öregasszonyt kért meg a segítségnyújtásra. Az öregasszony azt a tanácsot adta, hogy a rózsailatú kútból mert vizet keverje a férje ételébe, ugyanakkor varrjon a kabátja belsejébe az elhunyt doktor sírjáról hozott földből. A család és a falu úgy tartja, hogy a zuillott férjből ennek a hatására vált újból derék ember.

A kultusz további kibontakozásának megakadályozására a rendőrség betonlappal lefedte Benedek Márton sírját. Körülbelül ezzel egy időben történt, hogy a közösség tagjai közül egyesek a valamikori építőtelep környékén is érezni vélték, hogy csendes időben időnként rózsailatot hoz a szél. Látható tehát, hogy a rózsailat expandálódott olyan terekre is, amelyek a kollektív emlékezetben az igazságtalanság, a szentségtelenség, a mártíromság képzeteit idézték fel. Mindenki tudta, hogy korábban az építőtelep lett a temetője azoknak az út menti kereszteknek, amelyeket a csángó falvakból a hatalom rendelkezésére összeszedtek és megsemmisítettek. Barna Gábor szerint ezek révén az emlékhelyek révén válik a tér „szakrális térré”, a közösség történetével összeforrott térré, szülőfölddé. Amely népesség nem rendelkezik a különben neutrális tér ilyen „kiszajátításával”, az nem érezheti magát otthon a tájban. A szerző továbbá kifejti, hogy ez lélektanilag instabilitást hozhat magával, az ideiglenesség érzetét keltheti.⁶⁷ A hatalom intézkedését, amelyet a kommunista ideológiával összhangban a terek deszakralizációjának céljával követtek el, az emberek a Gonosz varázslatának, evilági működésének eredményeként értelmezték, amely egy újabb hiteles megfogalmazását jelentette egy mindenki által érzett szorongásos állapotnak.⁶⁸ A sír lefedésével a falusiak véleménye szerint megszűnt a kút vizének rózsailata is. Csupán feltételezzük, hogy ennek a jelenségnek az oka az lehetett, hogy a nagymértékben klórral fertőződött víz minden kétséget kizáróan mindenki számára érezhetően uralni kezdte a víz illatát és ízét. Mivel a sír lefedése és a kút klórral való fertőzése a narratívok szerint egy időben történhetett, feltételezzük, hogy az akciót a Szekuritáté kivitelezte. Benedek Márton egyik testvére, aki az események hátterére jobban ráláthatott, szintén a politikai rendőrség keze munkáját látja ebben: *Bré, vót a gusztya (íze) annak a virágnak, annak, melyiket mondják trandafir (rózsa). Gusztya es, s búze es ment. Hej, de há, aztán bévettek valami izét, náftálinát. [Ki vetette bé?] A székuritáténak az emberei. Há. Bévettek, vagy két gäleataval (vederrel), s aztá az elvette, összetörte az izét. De most is olyan szép víz van benne, fejjérvíz. Jó víz. [...] De hogy vetettek naftálinát bele, elvezett a gusztya es, a búze es a virágnak, annak, trandafirnak (rózsának).* (12)

A politikai hatalom betiltó intézkedéseivel, az emlékezés megakadályozásával a közösség múltjának a megszakításához járult hozzá, kérdéssé váltak mindazok az értékek, amelyeket a múlttal való folytonosság jelentett. Ez egy közösségi identitászavar kialakulásához vezetett, amit csak fokozott az, hogy azok az újonnan kialakult rítusok és rituális terek is hatalmi ellenőrzés alá kerültek, amelyek az egyensúlyállapot, az identitás újratermelésének a céljával jöttek létre.

Azzal párhuzamosan, hogy a trunki orvos kútja egyre fontosabb teret kapott a közösség szakrális életében, a mítosz intenzitása is megnövekedett. Ebben annak is szerepe lehetett, hogy az egyre tömegesebben érkező gyógyulni vágyók, akik Trunkba látogattak az esemény ideje alatt, tapasztalataik révén megerősítették a trunkiak hitét a kút

⁶⁷ Ezt az érzést pedig az egyén különböző módon szeretné stabilitássá formálni, ha etnikus/kulturális identitásának fenntartása valamilyen ok miatt helyben lehetetlenné válik: akár kivándorlás, akár pedig asszimiláció révén. Barna 2000. 695.

⁶⁸ Vö. Táncczos 2000. 211.

csodatevő erejéről. Beszámolóik szintén helyet kaptak a falu nyilvánosságszerkezetében.

Az a tény, hogy az esemény különböző mozzanatai nagyszámú narratív variánsban gyűjthetők, azt jelzi, hogy a mitikus úr kitöltésére való irányulás fokozott mértékben volt jelen a lokális társadalom vallásos igényeiben. Adott történelmi/gazdasági szituációban az emberek a vallástól reméltek segítséget, még akkor is, ha ez az alternatíva megbélyegző előjelekkel volt megterhelve a politikai hatalom részéről. Az, hogy a moldvai csángó falvak lakói problémahelyzetben működtetett megoldási stratégiái a vallás szférájára korlátozódnak, olyan jellemzője a moldvai társadalom működésének, amely napjainkig megőrizte primátusát.

A megemlékezések az emlékezés révén kifejezetten állítják a múlttal való folytonosságot, azáltal, hogy rituálisan újra előadják a múltbeli események narratíváját,⁶⁹ ez pedig a múlthoz fűződő értékek legitimitációját teremti meg. A Benedek Mártonra való emlékezés a *rendre* való emlékezés volt, amelyet a közösség ezáltal rituálisan újratermelt. A moldvai csángó közösségek világképében gyökerező rend alternatíva nélküli, ez számukra a kozmosz rendjét testesíti meg. A rend megsértése pedig egyet jelent a káoszba fordulással. Az ember elveszti tájékozódó képességét az őt körülvevő világban, a rend újratermése pedig mindennél fontosabbá válik. Ezzel magyarázható, hogy millenarista mozgalmakkor emberek csoportjai hagytak fel köznapi tevékenységeikkel, munkájukat befejezetlenül hagyták, hogy rituális alkalmakon vegyenek részt.⁷⁰ A rend nem eleve adott, hanem rituális színre vitelt és mitikus megszólaltatást kíván: a mítoszok teszik szóvá és a rítusok teremtik meg.⁷¹ Benedek Márton alakjának mitikussá növesztésekor a közösség az értékekről, a helyes cselekvésekről, a létértékű szentről való tudáskészletét alkalmazta, amely identitásának megerősítéséhez járult hozzá. A mítoszteremtés a Benedek Mártonról való beszélés alkalmainak gyakorisága révén történt meg. Az emberek emlékeztek, véleményt mondtak, tudásukat a közösség többi tagjával való társalgás révén visszaellenőrizték.⁷² Ezáltal az eseményekről való tudásnak egy olyan közösségileg elfogadott formája alakult ki, amely mindenki számára értelmezhetővé tette a kútnál történő eseményeket. Ezzel a gyakorlattal egy új, kulturálisan konstruált valóságérzékelés jött létre, amely, mivel rendelkezett kulturális előképpel (mint említettük, a csángó falvakban a csodák érzékelése gyakori, valós tapasztalat), hamar működőképessé vált. Ennek eredménye volt az, hogy adott társadalmi kontextusban az számított normálisnak, ha valaki érzékelte a csodát.

Iso Baumer strukturalista elemzése a búcsújárást kitörésként értelmezi a megszkott hétköznapi szférából, az időtényező és eseménysor rendszerében egy tízfokú skálán mutatja be a profán hétköznapi és az ünnepi szféra közötti váltást.⁷³ Ennek lényege, hogy a zarándok a mindennapok rendjéből kiszakadva rituális alkalmakon vesz részt,

⁶⁹ Lásd Connerton 1997. 66.

⁷⁰ Lásd például Malcolm B. Hamilton értelmezését a cargo-kultuszról (Hamilton 1998.), vagy Gagyi József munkáját az 1949-es székelyföldi millenarista mozgalomról (Gagyi 1998.). Anthony Giddens szerint a cargo-kultusz megjelenése a szigetlakók tradicionális eszméinek és szokásainak, illetve a nyugati hatásra kialakult életmódnak az összeütközésével hozható összefüggésbe. (Giddens 2000. 60.)

⁷¹ Balandier, idézi Assmann 1999. 142.

⁷² J. Assmann szerint az egyszerű társadalmak és szemtől szembe érintkezésen alapuló közösségek (*face-to-face-communities*) szintjén a társadalmi értelem forgalomba tartásának legfőbb formája a társalgás. Assmann 1999. 139.

⁷³ 1. *hétköznapi, munkanap, munka*, 2. *elhatározás*, 3. *elutazás*, 4. *útonlét*, 5. *érkezés a kegyhelyre*, 6. *időzés a kegyhelyen*, 7. *elutazás*, 8. *visszaút*, 9. *hazaérkezés*, 10. *hétköznapi, mindennapi munka*. Baumer, idézi Szacsavay 1998. 127.

majd ezek után visszacsatolódik a profán cselekvések normális menetébe. A búcsú célja a szakrálissal való kommunikáció. A trunki vallási mozgalom méreteiben azért is bővült folyamatosan, mivel a vízmerítés rítusa után nem történhetett visszacsatolás a mindennapok rendjéhez. A hatalom építkezése során egy archaikus, erősen normatizált, befele forduló közösség hagyományos életvezetését borította fel, megszüntette a szakrális és a profán cselekvések rendjét. Éppen ezért a közösség tagjai sorozatosan újratermelték azokat az alkalmakat, amelynek során személyes konfliktusaik rituális színrevitelt nyertek. A vallási jelenség ezért nem ölhette magára a búcsújárások szokáscselekményszerű lezajlását, hanem fokozatosan bővülő népi vallási mozgalommá vált. Az esemény mikrotársadalmi kontextusára jellemző, hogy az emberek az idő legkülönbözőbb pontjain is csodákkal találkoztak, csodákat vártak és csodákról beszéltek. A mozgalom kezdeti kibontakozó fázisában megyei pártvezetők érkeztek Trunkba.⁷⁴

„S eljöttek akkor Bákóból... ö... ugye, az a titkár onnat. Nagy párttitkár, s úgy akarta, hogy leszegezzék a kutat, hogy... De az emberek nem hagyták, s nem engedték, hogy beszegezzék! Azt mondták, hogy hazugság, mikor odajöttek ők es, hogy meglássák igazán, hogy rózsaszagú... rózsaize van, mi... S nem volt mit csináljanak, elhették, de aztán most úgy es valami van csinálva vele, hogy nem érződik.”⁷⁵

Nem sokkal ezután fedették le a kutat és vonták rendőri őrizet alá. Az esemény rögtön a mítosz része lett (a csodakút megbüntette őket). Mindez azt bizonyítja, hogy a mozgalom ideje alatt az idő homogénabbá vált, az emberek állandó kapcsolatban voltak a transzcendenssel, a mindennapi élet történéseit a mítosz ideológiájával hozták összefüggésbe: „Jött milicistáknak, hogy temessék bé a kutat. A nép elzavarta a miliciánokat. Akkor béöntöttek száz kiló klórt. Hogy csánnyanak rosszat, mert hitte nép! Béöntöttek, s nem maradt víz benne. Mikor az [a milicista] feléhajlott, hogy bele nézzen, felbuffant, felvetette a víz, majd kipalta [kiütötte] szemeiket! Rózsabúze volt erőt! Istentől van. S mikor aztán öt percre megnézték, olyan tiszta vót, mint azelőtt. Azt mondták [a milicisták] többet odafelé nem mennek, felültek a kocsiba, s elmentek, s nekimentek a fának!”⁷⁶

A kút illatozásának idején tudtommal nem készült semmilyen analízis annak kémiai összetételére nézve. Az, hogy valamilyen kémiai anyag hatására valóban rózsailata volt a kút vizének, elvileg nem zárható ki, ám megítélésünk szerint ennek a lehetősége igencsak csekély. Terepmunkánk alkalmával a faluban nem találkoztunk olyan személlyel, aki azt állította volna, hogy az események idején ne érezte volna a víz rózsailatát (beleértve azt a néhány értelmiségit is, akikkel ekkor beszélgettünk.). Az, hogy jelenleg is vannak olyanok, akik időnként enyhén érezni vélik a valamikori rózsailatot (számunkra nem volt érzékelhető), egyértelműen bizonyítja, hogy a megváltozott tudatállapotok kategóriájába sorolható tömeges transzcendens élményről van szó. Úgy véljük, hogy egy közösségi transzcendens élmény adott társadalompszichológiai kontextusban a társadalom egészére kiterjedhet. A vallásantropológiai szakirodalom a trunki eseményekkel strukturális azonosságot mutató revalista – messianisztikus, millenarista, revivalisztikus, nativista⁷⁷ – mozgalmak esetében hasonló jelenségekről számol be.

⁷⁴ Az eset dokumentációja egyelőre hozzáférhetetlen, a faluban többen is emlékeznek a látogatásra.

⁷⁵ Csoma Gergely gyűjtése. Csoma 1993. 104.

⁷⁶ Uo. 107.

⁷⁷ Peter Burke szerint a népi kultúra felfedezése jelentős mértékben a „nativista” mozgalmak sorozata volt, amelynek során az idegen megszállás alatt álló társadalmak szervezett kísérletet tettek arra, hogy feltámasszák kultúrájukat. Burke 1991. 27–28.

8.5. A mítosz morfológiája

Ha kissé elszakadunk az interpretatív antropológia nézőpontjától és nem csupán a történet felszíni tartalmára koncentrálunk (elemzésünk ebben az esetben funkcionalista), akkor a trunki rózsailatú kútról szóló történetek variánsaiból az alap-történet mélystruktúrájában a következő polarításokat különíthetjük el:

1. A közösség jótévőjét egy ismeretlen és gonosz hatalom többszöri próbálkozás után megöli.

2. A kultúrhérosz, aki életében is csodás tetteket hajt végre, halála után is gondoskodik népéről: kútjának az övéhez hasonló gyógyító ereje lesz.

3. A hatalom emberei különféle eszközökkel megpróbálják elfojtani a rózsailatot, de a kút újra csodát tesz, megbünteti a *komonisztokat*.

4. A kútja után a sírjáról hozott földnek lesz csodatevő ereje.

A történetek fentebb bemutatott morfológiája a mítoszi képzelőerő sajátja lehet, a történet a múltra való visszaemlékezéseknek bizonyos fajtáján alapul, leírása pedig messzemenően realisztikus kifejezéseket alkalmaz. A narratívokból kibontakozó történet a mítoszok azon jellemzőjét, hogy a szereplők és a lokális vonatkozások egyénítve vannak, szintén magán hordozza.⁷⁸ A narratív struktúra ilyenyszerű szerveződése a mítosz morális implikációját emeli ki, amely a szóbeli szimbólumok rendszerén a vallásos embernek az ontológiai értékű szentről való meggyőződését fejezi ki, amely eszerint a világ egyetlen értelmes célértéke lehet. Malinowski szerint a mítoszok funkciója intézmények, jogok, szokások, hiedelmek chartáiként működni.⁷⁹ A rózsailatú kút mítosza implicit módon a szentnek a világban való jelenvalóságáról szól, amely helyenkénti megnyilatkozásával útmutatóul szolgál az értékek valódi hierarchiájához.

9. Mentalitásbeli változások a mozgalom elfojtása után

A mozgalom különféle eszközökkel való akadályozása, majd elfojtása után az emberek gondolkodásmódjába egyfajta önvádoló bűnösségtudat lopózott be. Ennek eredményeképp nem az elnyomó uralkodó erők, hanem valamiféle általános morális romlás szintjén érzékelték a konfrontációt. M. Hamilton ír arról, hogy amikor egy kultusz passzív vá válik és a mozgalom vereséget szenved, akkor a közösségek úgy reagálnak az új helyzetre, hogy „elvesztik forradalmiasságukat, megszűnik készletük a változtatásra, és inkább vagy saját bűnösségüket vagy az emberiség bűnös voltát okolják, mintsem a társadalom uralkodó elemeit.”⁸⁰ Trunkban többen elmondták, hogy a csodák megszűnése azért következett be, mert hiányzott a közösségi összefogás a közös imádkozásra, engesztelő búcsújárásra:

Annak esz kellene imádkozni, falu esz! [...] De kellett lenne imádkozunk, hogyha olyan jó, tiszta ember vót. [...] Lehet vajegy úgy magába imádkozott, de hogy még vi-gyünk vajegy búcsút, vaj, hogy mongyam ... hogy fizessünk vaegy miszét ... én nem ... én nem tudom mász hogy csiánta, de én nem csiántam, nem. De kellett lenne csokor-ba menjünk, hogy imádkozunk, hogy jöjjön vissza az illata, ha nem, gata (vége) ... mind elveszett. (13)

A bűnösségérzést csak fokozta annak a tudata, hogy a közösségből valakik titokban visszaéltek a csodatevő víz szentségével, és azt a vallási normákkal ellentétes módon

⁷⁸ Vö. Kirk 1993. 60–69.

⁷⁹ Malinowski, *idézi* Kirk 1993. 44.

⁸⁰ Vö. Hamilton 1998. 120.

használták fel. Az a képzet, hogy a bűnös káros hatással van a közösségre, a hagyományos kultúrákban a titok metafizikai entitásként való kezelésében érhető tetten.⁸¹ A kút vízének pénzért való árulása súlyos rituális hibának számított, amely a csángó vallási hagyományokban nem maradhat következmények nélkül. Ennek a szimbolikus értelmezési rendszernek a működésbe lépését eredményezte, hogy a közösség a hiba okozóját egy olyan csoportra hárította, amely bizonyos mértékben része ugyan a közösségnek, de jó néhány kulturális jellemzőjével azért megkülönböztethető mássággal rendelkezik ahhoz, hogy alkalmassá váljon a rituális vétség megjelenítésére. A cigány lakoságnak a közösségi értékrendszerben a szentséghez való deviáns magatartása a közösség gyűlölködésének tárgyává vált. Ez a felfokozott emocionális viszonyulás (amely azonban nem fajult tettelegességgig) ugyanakkor hozzásegítette az embereket ahhoz, hogy az új helyzetre magyarázatot találjanak, megnevezzék, teljességgel közösségi artikuláció alá vonják a fellépő állapotot. Az átmeneti krízist megelőző társadalomban a közösség a saját maga fölött érzett bizonytalanságát a deviáns csoport és a hivatalos intézmények közötti rituális konfrontációval kísérelte meg feloldani.⁸²

[Most is olyan az íze?] *Nem, mikor az a minunye (csoda) vót, az. Odamentek cigányok, [...] s vették a vizet innet, s ott árulták el pénzért s uljan minunyes dolog, melik származik din minunye (csodából), akkor az, nem lehet elárulni pénzért, csak elvesszed s adsz a préténodnak (barátodnak), nem pénzért. Mikor árulni fogták pénzért, akkor mast nem uljan a víz.* (14)

A moldvai csángók hiedelmei szerint pl. a tiltott szexuális kapcsolat titokban tartása ugyancsak aszályt okoz („megköti az esőt”).⁸³ Ha pedig valaki úgy hal meg, hogy elmulasztja bűneit meggyónni, az a túlvilági életben a pozitív ontológiai státussal rendelkező örök életről mond le. A titok rituális felfedése, amely napjainkban a moldvai csángók körében is egyre inkább a hivatalos vallásosság keretei között zajlik (gyónás), megtisztulást biztosít az egyén számára. Ez ugyanakkor a kozmikus rendet is visszaállítja, a közösség megszűnik a normaszegő miatt a különféle csapásoktól szenvedni. A profán történések titokban tartása megsérti a közösség értékrendjét, veszélybe sodorhatja azt, míg az egymásról való tudás, a tudás megosztása koherenciát, szolidaritást, realitást termel.⁸⁴ Mircea Eliade szerint az archaikus társadalmakban a profán események titokban tartása kockázattal jár. Ha a felfedése általi rituális megtisztulás elmarad, az eltitkolt cselekedetek révén előidézett mágikus erők idővel az egész közösségre veszélyt jelentenek.⁸⁵

A csodák megszűnését tehát nem az okozta, hogy az esemény kikerült a közösség szimbolikus értelmezési hálójából, hanem az, hogy egy idő után más értelmező mechanizmusok artikulálták azt. Mary Douglas *Rejtett jelentések* című könyvében ír arról, hogy sok olyan kultúra létezik, amelyekben fontos szerepe van a szent és a profán szimbolikus elválasztásának és elhatárolásának, és amelyekben azt tartják, hogy súlyos következményei lehetnek annak, ha figyelmen kívül hagyják az elválasztás rituáléit. Ezekben a kultúrákban az engesztelő áldozat, a fertőtlenítés és a tisztítás különböző fajtáit használják arra, hogy elkerüljék a szabályok megszegésének veszélyes hatásait, és a valódi esetekhez való hasonlóságon alapuló szimbolikus aktusokat használják ar-

⁸¹ Peti 2003. 31.

⁸² Vö. Kitzinger 2000. 27.

⁸³ A hiedelem székelyföldi párhuzamait lásd Pozsony Ferenc elemzésében. Pozsony 2000. 29–30.

⁸⁴ Keszeg 2002. 167–168.

⁸⁵ Lásd Eliade 1991. 110–113.

ra, hogy pozitív hatást érjenek el.⁸⁶ A szerző továbbá kifejti, hogy mindezek mögött az az érzés található, hogy az értékeknek egy bizonyos rendszere, amelyet általában egy adott szabály szerinti elrendezésben szoktunk kifejezni, megsérült.⁸⁷ A szennyeződés vagy megszenteltelenítés tehát kozmológiai „szent fertőzés” is egyben, amely egy korábbi állapotot az illető közösség számára elvesztetté tehet. A fellépő válságállapot definiálását ezért aztán a ritualizáció révén végzik el, hasonlóan ahhoz, ahogy Van Gennepp szerint az átmeneti rítusok definiálják az új állapotba való belépést.⁸⁸ A társadalmi valóság definíciója szempontjából döntő, hogy milyen jelenségeket és eseményeket észlel problémaként a társadalom.⁸⁹

10. Az egyház szerepe

10.1. Jelenléte a népi vallásosságban

Az egész Csángóföldre jellemző az egyház azon gyakorlata, hogy fennhatóságát kiterjeszti a népi vallásosság területeire is, és nem csupán a hivatalos vallásosságot kano-nizálja. Ezzel a gyakorlatával elérte azt, hogy nélkülözhetetlenné váljon ezekben a falvakban az élet minden olyan területén, amikor az emberek olyan problémákra keresnek választ, amelyeket saját maguk nem tudnak megoldani. Talán ezzel is magyarázható, hogy számottevő térvésztest máig sem szenvedett ebben a régióban. Az egyház mediátori szerepével képes lefedni a moldvai csángók világképében élő transzcendencia szinte egész területét. A különböző moldvai csángó falvakból származó adatok egyezései arra engednek következtetni, hogy Moldvában egy többé-kevésbé egységes, papok által működtetett mágikus büntetőrendszer létezik, amely a középkori hivatalos és népi vallásgyakorlatnak ortodox közvetítéssel történő kontinuitására vall.⁹⁰ A papságnak ehhez való tudatos viszonyulása a mélyen vallásos, a spirituális lét különféle dimenziói iránt fogékony közösségeken belül számos prioritáshoz juttatja őket, emellett autoritásuk, kontrollszerepük megerősítését eredményezik. Jürgen Habermas azt állítja, hogy a néphitek (*folkways*) informális szövetédekének közvetett társadalmi kontrollja hatékonyabb, mint az állami és az egyházi szankciókkal fenyegető formális cenzúra.⁹¹ A papok jól ismerik a népi hitvilág számos aspektusát, mivel a csángó falvakban szolgálatot teljesítő katolikus papság legnagyobb része éppen a csángó falvakból rekrutálódik. Azáltal, hogy mágikus praxisuk gyakorlásában egy egységes hagyományra alapoznak, a rendszer életben tartásához járulnak hozzá. Speciális helyzeti előnyüket növeli az is, hogy ennek a rendszernek az elemei funkcionálisan felcserélhetőek, így a népi hitvilág (és közvetve a mágia) éppen az ezt éltető közösségek manipulálásának az eszközévé válik. Ennek a révén, hogy a fekete mágia hivatalos egyházi legitimitást élvez, növeli a közösségeknek a mágia hatékonyságába vetett hitét. Emellett alternatív konfliktusmegoldó technikaként van jelen a csángó közösségek mindennapi életvezetésében, amely sokkal kézenfekvőbb az ehhez fordulóik számára, mint a polgári intézmények igazságszolgáltatása, hatékonyabbnak tartják az utóbbiakkal szemben.

⁸⁶ Douglas 2003. 72.

⁸⁷ Uo. 73.

⁸⁸ Gennepp 1996.

⁸⁹ Kitzinger 2000. 25.

⁹⁰ A narratívok alapján úgy véljük, hogy eltérő formai/tartalmi ismérvekkel rendelkező feketemisék jellemzik a moldvai katolikus falvak lakóinak erről való tapasztalatát. Az adatközlők beszámolója alapján így elkülöníthetjük (1) a csángó falvak katolikus papjainak, (2) a falvak környéki városokban tevékenykedő ortodox pópák és (3) a falvak közelében lévő kolostorok specialistáinak „mágikus praxisát.”

⁹¹ Habermas 1993. 157.

A népi vallásosságban létező rituális tereket, vallásos tárgyi környezetüket kisajátítja, emellett újakat is teremt, ezáltal hatalmi pozícióját erősíti meg. Az egyház a falu középpontjában lévő térben egy éve egy grandiózus, Assisi Szent Ferencet ábrázoló szobrot emeltetett, amely monumentalitását, térbeli beépítését, éjszakai megvilágítását tekintve inkább egy műemlékre hasonlít. A hely, ha a falu szimbolikus középpontjában van, a hatalom eszköztárában alkalmas marad újabb funkciók betöltésére.⁹² Az egyház által emelt szobor tárgyi, formai megkonstruálása hatalmi szimbólum funkciókkal rendelkezik. A teret és a szobrot azonban a népi vallási gyakorlat részévé igyekszik tenni, a népi vallásosságban létező rituális, szakrális terek kultuszához hasonlóan. A vallásos jelentésekkel felruházott tárgy ebben a kultúrában olyan erős szimbolikus értékkel rendelkezik, hogy ennek nyilvános helyen való „birtoklása” a társadalom befolyásolásának használható szimbóluma. Az életmódváltásnak megfelelően lehetséges, ha az egyház meg akarja tartani befolyását, új arculatot kell építsen.⁹³

10.2. Szerepvállalása a kultusz utóéletében

A trunki orvos rózsaillesztésű kútja egy évig volt a csodák színhelye. A mozgalom fokozatos lankadásával a mítosz funkcióbeli átértékelődésen ment keresztül, a csodakút mára a lokális búcsús helyek kodifikált szokáscselekmény-rendszer jellegével rendelkezik.

A '89-es nyitás után az egyház saját felségvizeibe fogta a mítoszt, beavatkozásával nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy a kommunista diktatúra utolsó évtizedében a lokális közösség által megőrzött kultusz napjainkban is jól körvonalazódó funkciókat töltsön be a helyi közösség és a környező csángó falvak lakóinak szakrális életében. Új rítusok kialakulásában játszott indukáló szerepet. A helyi társadalom által kitermelt korábbi rítusok lezajlásában fokozottan jelen van, sőt egyre inkább átveszi a kezdeményezést/irányítást lefolyásukban. Jelzésértékű, hogy nagyobb ünnepekkor az egykori rózsaillesztésű kútból nyerik a vizet a szenteltvíz anyagául, halottak napján pedig együtt imádkozik a pap híveivel Benedek Márton sírjánál. Vízkeresztkor az egykori rózsaillesztésű kút megszentelése után indul a pap a szentséget szolgáltatni.

A kutat tehát napjainkban is kultikus tisztelet övezi. A kultusz erősségére vall saját megfigyelésünk szerint az is, hogy halottak napján voltak olyanok, akik jelenlétünkben is megcsókolták Benedek Márton sírkeresztjét. Szokássá vált, hogy mise után a résztvevők megállnak az egykori rózsaillesztésű kútnál vizet inni belőle. Adataink szerint a kútnál történő rituális mosakodás ugyancsak a kultusz részét képezi. Úgy tűnik, hogy a szórványosan fellépő válsághelyzetekben a közösség nem szűnik meg transzcendens reprezentációként értékelni a kutat. A néhány évvel ezelőtti csángóföldi szárazságkor a falusiak szerint a csodakútból még akkor sem fogyott ki a víz, amikor a falu más helyein már komoly gondokkal küszködtek az elapadó kutak miatt.

Moldvában a kutak (viszonylagos) kis száma, és a vízhez való hozzáférhetőség problémás volta miatt megkülönböztetett figyelemmel övezik ezeket. A kutak mellett elhelyezett szentek szobrai, helyenként egész kis oltárokat a tisztelet jeleként értelmezhetjük. Valószínűnek tartjuk, hogy a kutak ilyen jellegű funkcióbeli felértékeltsége is szerepet játszhatott abban, hogy a kultusz máig a közösség szakrális életének szerves részét képezi.

⁹² Vö. Oláh 2000. 109.

⁹³ Fosztó 1999. 110.

Az államszocializmus idején kialakult vallási mozgalom tudati jelenségeinek funkcióváltását tehát az egyház idézte elő oly módon, hogy ennek korábbi jelentéseit egy intézményesített jelentérendszerbe sikeresen integrálta. Peter L. Berger és Thomas Luckmann szerint minden olyan társadalmi szituáció kezdetén, ami túléli saját eredetét, ott áll az intézményesülés.⁹⁴ A legitimáció aktusa a turneri értelemben vett struktúra helyreállításának fontos eseménye, mivel a rend intézményesüléséhez járul hozzá. A fent említett szerzők megfogalmazásában: „a legitimáció az intézményes rendet oly módon »magyarázza«, hogy objektivált értelmének kognitív érvényt tulajdonít”.⁹⁵

11. A vallási megmozdulás a társadalmi mozgalmak elméleti megközelítéseiben

Az általam vizsgált jelenség társadalomtörténeti helyének meghatározását, kulturális értelmezését a strukturális hasonlóságok és különbségek bemutatásával kíséreltem meg. Úgy vélem, hogy ezáltal jobban megvilágosodhat az a sajátos társadalmi és kulturális környezet, amely a Trunkban lezajló eseményeket előidézte és közösségi artikuláció alá vonta.

Gyáni Gábor a tömegmozgalmak, a lázongások és a kollektív erőszak történeti kutatásának magyar eredményeiről megállapítja, hogy ezek a kutatások és elemzések egyrészt igen egyenlőtlenül oszlottak meg, másrészt nagyon is a közvetlen ideológiai elvárásokhoz igazodó szempontokat vetítették rá (helyenként kértek számon) e múltbeli történésekre. Megállapítja, hogy a nyugati tudományosság által alkalmazott megközelítésmódok nem a mozgalmak vezető szervezeteire és az általuk gyártott ideológiákra, hanem a kollektív akciók köznapi szereplőire és a bennük résztvevők viselkedésére, érzelmeire, késztetéseikre stb. irányul. A társadalmi mozgalmaknak ez a fajta megközelítése – amely főleg az angolszász történeti tudományossághoz kötődik –, a kollektív akciók számának és társadalmi összetételének, megfogalmazott céljainak és artikulálatlan „ideológiájának” a pontos leírását helyezi előtérbe, valamint az esemény konvencionális megnyilvánulási formáinak és térbeli lokalizációjának, a vele összefüggő szimbolikus viselkedésformák sokféleségének és azok jelentésének értelmezését.⁹⁶

A társadalmi mozgalmak legkutatottabb formái a millenáris mozgalmak, amelyekről a legjelentősebb elemzést Eric Hobsbawm közölte. Ezek társadalmi szerepét 19. és 20. századi eseteket vizsgálva elemezte.⁹⁷ A millenáris mozgalmakról magyar nyelven is elérhető eddigi legteljesebb vallásszociológiai összegzést Malcolm B. Hamilton végezte el.⁹⁸ Hamilton a millenáris mozgalmakról születő tudományos elképzeléseket fozzataiban mutatta be.

M. Hamilton a *millenáris* mozgalmak térbeli helyzeteként a harmadik világot és a fejlődő országokat jelöli meg. Y. Talmon és Norman Cohn szerint a *millenáris* mozgalmak „olyan vallási mozgalmak, amelyek azonnali, teljes körű, végleges, evilági és kollektív üdvözülést várnak”.⁹⁹ Rendszerint olyan embereket vonzanak, akik a változások

⁹⁴ Berger–Luckmann 1998. 84.

⁹⁵ Uo.

⁹⁶ Vö. Gyáni 1991. 345–346.

⁹⁷ Lásd Hobsbawm 1974.

⁹⁸ Hamilton 1998. 113–123.

⁹⁹ Talmon, *idézi* Hamilton 1998. 113.

miatt veszteseknek érzik magukat, s ez arra készíti őket, hogy forduljanak szembe a korábban általuk is elfogadott *status quo*-val.¹⁰⁰

Arthur Coestler az erőteljesen vallási kötődésű forradalmi mozgalmakról megállapítja, hogy ezek a mozgalmak kielégítették a jobb élet utáni ésszerű áhítózást, és az abszolútum iránti irracionális vágyat is – más szóval telítettek voltak érzelmileg.¹⁰¹ Norman Cohn fontos kritériumként említi, hogy az üdvözülés a csoda eszközeivel valósul meg.¹⁰² Összegezve Hamiltonnak a *millenáris* mozgalmakról való állításait, a következő jellemzőket emelhetjük ki:

1. kollektív üdvözülési mód;
2. valamely vezető meghatározó szerepe (kulturális hős);
3. nagy mennyiségű érzelmet korbácsolnak föl, gyakran eksztázisig, hisztériáig fajulnak;
4. követők mély bűntudatot vagy felelősségtudatot éreznek a nyomorúságért, amelyben élnek.

Marvin Harris a fentebb bemutatott sajátos társadalmi működés megnevezésére a *revitalizmus* terminust ajánlja, és kifejti, hogy a népi mozgalmak a gyarmati hódításra, az intenzív osztály- vagy etnikakisebbség-ellenes cselekvéssorokra reakcióként alakulnak ki a Föld különböző társadalmában. A közvetlen életkörülmények megváltoztatására, a túlvilági ígéretek evilágon való megvalósítására törekednek.¹⁰³ Harris tehát kulturális reakciónak tartja a népi mozgalmak kialakulását. A *millenáris* mozgalmak adta választ kiváltó körülmények okát M. Harris meglátásával összhangban a legtöbb kutató az elnyomásban és a nélkülözésben látja.

Jon Elster a tradicionális társadalmakban alávetett helyzetben lévő közösségek reakcióit elemezve megállapítja, hogy ha az egyéni helyzet javulására vonatkozó várakozások gyorsabban nőnek, mint az objektív lehetőségek, a felgyülemlett frusztráció kollektív cselekvést, lázadást robbanthat ki.¹⁰⁴

Norman Cohn szerint millenáris mozgalmak akkor támadnak, amikor a közösségek számára elviselhetetlenül nehéz idők járnak, amikor a hagyományos életvezetést gyökerestől felforgatják vagy elpusztítják.¹⁰⁵ Andrzej Walicki szerint a millenarizmus az olyan emberek sajátja, akik elidegenedtek, elszakadtak gyökereiktől, nem tudják kielégíteni szükségleteiket, elbizonytalanodtak és megzavarodtak a belső motívumaik és a külső késztetések közötti ellentmondástól, telve vannak egyre növekvő magabizással, ugyanakkor azonban elkedvetlenedtek, sőt elkeseredtek a sok nélkülözéstől, egész lényüket szörnyűségesen elértéktelenedett elvárásaik töltik el.¹⁰⁶

Vittorio Lanternari szerint a millenariztikus, messianisztikus mozgalmak visszakövetelik, meg akarják tartani a közösség számára életfontosságú javakat; azokat a javakat, amelyekről ha lemondanak, úgy tűnik, a kialakuló léthelyzet összegegyeztetethetlenné válik a lét-ideával, amely megmutatja, hogyan érdemes élni.¹⁰⁷ A

¹⁰⁰ Giddens 2000. 453.

¹⁰¹ Coestler 1999. 283–284.

¹⁰² Cohn, *idézi* Hamilton 1998. 115–123.

¹⁰³ Harris, *idézi* Gagy 1998. 119.

¹⁰⁴ Elster 1997. 166.

¹⁰⁵ Cohn 2003.

¹⁰⁶ Walicki 1995.

¹⁰⁷ Lanternari 1972. 313., *idézi* Gagy 2004.

millenarizmust néha úgy értelmezik, mint alapjában a szegények és elnyomottak lázadását a gazdagok és a hatalmasok ellen.¹⁰⁸

A. R. Radcliffe-Brown azt állítja, hogy az Afrikában, Óceániában és Amerikában a társadalmi struktúrák szétesésekor az újraintegrálódásra irányuló spontán mozgalmakat a társadalom disznómikus állapotának enyhítését célzó kísérletként értelmezhetjük, amely állapotot a társadalmi életnek a fehér civilizációval történt érintkezéséből fakadó gyors átalakulása idézte elő.¹⁰⁹

Számos elemzés foglalkozik a *millenáris* mozgalmak politikai vetületével, azzal a tudományosan rendkívül izgató kérdéssel, hogy hogyan jelenik meg a politikai öntudat és politikai cselekvés olyan népeknél vagy csoportoknál, amelyeknek korábbi kulturális hagyományaikból teljességgel hiányzott mindenféle politikai magatartás. Ez a fajta elemzés hívta fel a figyelmet arra, hogy a népi mozgalmak felbomlóban lévő és újjászerveződő kulturális minták időszakában jelentkeznek, amelyek olyan új hagyományokat eredményezhetnek, amelyektől nem független aztán a politikai aspirációs jelleg sem. Ilyen jellegű vizsgálatot végzett Friedrich Engels, aki a középkorban zajló németországi parasztháborúk idején kialakult mozgalmat elemezte.¹¹⁰

F. Engels a Thomas Münzer köré csoportosuló középkori mozgalom elemzésekor a marxista történettudománynak megfelelően a parasztság érdekeit képviselő forradalmárt hősként és mártírként mutatta be. A társadalmi mozgalmat kommunisztikus rezdüléseknek tartotta, amelyek Münzernél válnak egy valóságos társadalmi frakció törekvéseinek kifejezésévé, az állítva, hogy az ő fellépése óta találkozunk velük újra minden nagy népi megrázkódtatásban, mindaddig, amíg lassanként egybe nem olvadnak a modern proletármozgalommal. Engels a millenáris mozgalom mögé részletesen felépíti azt a társadalomtörténeti hátteret, amely közvetve ezt kiváltotta. Bemutatja, hogy az adott időszakban az adóteher teljes súlyával a parasztságra nehezedett, mivel a városokat kiváltságaiuk többnyire megvédték ettől. A fejedelmek pénzsüksége, az udvartartás fényűzése és terjeszkedése, az állandó hadseregek, a kormányzás növekvő költségei folytán az adók mind nyomasztóbbakká váltak. A parasztságra nehezedett a társadalom egész piramisa: fejedelmek, hivatalnokok, nemesség, papság, patriciusok és polgárok. A mozgalom kiteljesedésében ugyanakkor fontos szerepet játszott az anabaptisták szektája, amelyek a legalsó társadalmi rétegeknek a fennálló állapotokkal szembeni heves ellenzékiességét képviselték; az utolsó ítélet és az ezeréves birodalom közeledtét hirdették, „látomásaik voltak, révületeik és profetikus szellemük”.¹¹¹ A marxista szemszögből végzett elemzés ebben a mozgalomban alapvetően az osztályellentétet, az elnyomás, a kizsákmányolás nyomán kibontakozóban lévő politikai mozgalmat látta, amely megközelítés később egy olyan tudományszemléleti tradíció kialakulásához vezetett, amely „a *millenáris* mozgalmakban alapvetően az alsóbb társadalmi osztályok realiztikus politikai mozgalmában játszott pozitív szerepét hangsúlyozták” (főként E. J. Hobsbawm és P. Worsley műveiben).¹¹²

A Friederich Engels képviselte felfogásnak teljességgel ellentmondanak Karl Marx, Kenneth Burridge¹¹³ és Norman Cohn eredményei,¹¹⁴ akik ezeknek a mozgalmaknak az

¹⁰⁸ Lantenari 1963., *idézi* Giddens 2000. 453.

¹⁰⁹ Brown 1997a. 414.

¹¹⁰ Engels 1962. 322–401.

¹¹¹ Lásd Uo. 322–337.

¹¹² Lásd Hamilton 1998. 115.

¹¹³ Lásd Giddens 2000. 452–453.

¹¹⁴ Vö. Hamilton 1998. 116.

irracionális alapokon nyugvó jellegét hangsúlyozták, kiemelve a társadalmi csoportok normális politikai cselekvésre való képtelenségét, illetve alternatíva nélküliségét. Ez a fajta szemlélet azt emelte ki, hogy a *millenáris* mozgalmak olyan külső hatásra adott válaszok, amelyek teljességgel nélkülözik a valós helyzet reális felmérésének a képességét, a társadalmi változás lehetőségét teljes mértékben egy transzcendens térbe exponálják. A felbomló struktúrájú társadalmi állapotot deviáns magatartásnak tartották, amelynek társadalmi bázisa az amúgy is marginalizált, perifériára szorított, elnyomott és kismimizett, elégedetlenkedő társadalmi csoportok. Peter Worsley szerint a millenáris mozgalmak gyakran ott bontakoznak ki, ahol vagy gyors kulturális változás következik be, vagy hirtelen nagy mértéket ölt a szegénység.¹¹⁵

Bryan Wilson Peter Worsleyhez hasonlóan az integritás és az önbecsülés elvesztésére hívja fel a figyelmet, a kisebbségi érzéssel szemben adott emocionális válasznak tekinti őket, hangsúlyozva azt is, hogy létrehozzák a közösség társadalmi szervezettségének új elgondolását.¹¹⁶

Anthony Giddens szerint a millenáris mozgalmak szorosan összekapcsolódnak a kereszténység történelmével, és alapvetően két nagy társadalmi csoporthoz kötődnek: a Nyugat szegényebb rétegeihez a múltban, és a gyarmati sorban élő népekhez az elmúlt időszakban.¹¹⁷ Kiemeli, hogy amíg a középkori Európában a millenáris mozgalom gyakran a váratlanul elszegényedett emberek utolsó reménye volt, addig a gyarmati népek körében akkor születnek millenáris mozgalmak, amikor a nyugati gyarmatosítás hatására a tradicionális kultúra megroppan, mint ahogy ez a *szellemtánc*¹¹⁸ esetében történt.

James Scott a hétköznapi ellenállás álcázott formájának tekinti a millenáris vallást, amely ideológiai uralmi forma alatt jelentkezik.¹¹⁹

A mozgalmak társadalmi szerepét elemző munkák kiemelik, hogy ezeknek fontos szerepük van a társadalmi viszonyok átrendezésében, valamint az ezeket vezérlő normák vagy minták átstrukturálásában. A társadalmi mozgalmak egy társadalom igen fontos változásainak, átstrukturálódásának időszakában lépnek fel. Akkor tehát, amikor a társadalmi fiziológia kerül veszélybe,¹²⁰ azaz megbomlik a társadalom belső konzisztenciája, funkcionális egysége. Az ilyen mozgalmak létezése és száma világosan mutatja, hogy a vallás gyakran inspirál cselekvésre és a társadalom átalakítására.¹²¹

A trunki vallási mozgalom a csángó társadalomnak a hatalmi beavatkozásokra és modernizációs hatásokra adott irracionális jellegű, mély hagyománnyal rendelkező vallásos minták mentén szerveződő válaszája volt. A megváltozott hatalmi környe-

¹¹⁵ Worsley 1970., idézi Giddens 2000. 453.

¹¹⁶ Lásd Hamilton 1998. 123.

¹¹⁷ Giddens 2000. 452.

¹¹⁸ A szellemtánc-kultusz (*Ghost Dance*) a 19. század végén született az észak-amerikai-síksági indiánok között (Giddens 2000. 452.), amelynek rítusa egyik közösségről a másikra terjedt a vidéken, ahogy a „cargokultusz” terjedt faluról falura Új-Guineában (Burridge, idézi Giddens 2000. 453.). A szellemtánc rítusa, amelynek során az indiánok közösen énekelnek és eksztázishoz hasonló állapotba kerülnek, részben a kereszténységgel való kontaktus révén átvett eszmékből fakadt, részben a hagyományos „naptáncból” (*Sun Dance*), amely a fehérök érkezése előtt a legjelentősebb indián rítus volt (Giddens 2000. 453.). Malcolm B. Hamilton a szellemtánc-kultuszt inkább „poszt-politikai”, mint „pre-politikai” jelenségnek tartja, amely az európaiakkal való hosszadalmas háborúskodás és reménytelen katonai ellenállás után terjedt el számos törzsnél (Hamilton 1998. 121.).

¹¹⁹ Scott 1996. 126.

¹²⁰ Brown 1997b.

¹²¹ Giddens 2000. 252.

zet, az új társadalmi helyzetben ezeknek a falvaknak új eszközökre volt szükségük, hogy biztosítsák vagy kifejezzék a társadalmi kohéziót és identitást, valamint struktúrálják a társadalmi kapcsolatokat.¹²²

12. Mozgalom–mítosz, *communitas*–struktúra párhuzama

A. R. Radcliffe-Brown azt állítja, hogy az a társadalom, amely a funkcionális egység megbomlásának az állapotába került, nem hal meg, hanem tovább küszködik valamiféle eunómia, egyfajta társadalmi egészségi állapot eléréseért, s eközben esetleg megváltozhat struktúrájának típusa.¹²³ Jan Assmann a *mitomotorika* fogalmával jelöli a mítosz normatív alakító erejét, ami végeredményben a válsághelyzeteket megelőző közösségek strukturális önreprodukciójának, ill. identikus megújulásának képességét jelenti.¹²⁴ Assmann szerint szélsőséges hiánytapasztalat esetén (jellemzően elnyomás és elnyomorodás közepette) érvénybe lépnek olyan kulturális mechanizmusok, amelyek egy közösség önelképzelését alakítani tudják, a cselekvés vezérfonalául szolgálnak, azaz adott helyzetben eligazító erőt fejtenek ki a csoportra. A szerző a mitomotorika társadalomalakító erejével magyarázza, hogy strukturálisan hasonló körülmények között olyan spontán vallási mozgalmak támadnak, amelyek a messianizmus és a millenarizmus jegyeit mutatják.¹²⁵

Az új identikus egység Trunkban abban nyilvánult meg, hogy az emberek tömegeesen együttműködtek abban, hogy a hatalmi tiltások ellenére is rituális helyzeteket teremtsenek a kútnál történő tiszteletadásra és imádkozásra. Ennek célja az volt, hogy biztosítsák a mindennapi társadalmi rendszer belső ellentmondásain és ellentétein túl lépő kozmikus rendet.¹²⁶

A jelenséget a továbbiakban Victor Turner kettős társadalomértelmezése felől közlém meg.¹²⁷ Turner elemzési módja a processzuális elemzés címkét viseli, alapmetaforája a dráma.¹²⁸ Turner *A rituális folyamat* című könyvében az emberi kölcsönviszonyoknak egy olyan modelljét mutatja be, amelyben a társadalmi alapformáknak két típusa van: a *struktúra* és a *communitas*. Az első olyan társadalom modellje, amely strukturált, differenciálódott. A második viszont olyan társadalomé, amely a liminális szakaszban válik felismerhetővé, strukturálatlan, vagy csak kezdetlegesen strukturált és viszonylag differenciálatlan¹²⁹, azaz felbomlóban lévő, átalakuló struktúrával rendelkezik. A *communitas* társadalmi formája az antistruktúra.¹³⁰

Victor Turner a *communitas* adaptív erejét számos társadalom viselkedésén keresztül mutatta be, bebizonyítva, hogy az emberi közösségek túlélése szempontjából a szimbolikus ellenőrzési szférák átszervezésének a képessége („a racionalitást újjászervező irracionális lázadás”)¹³¹ ontológiai értékű, egzisztenciális minőségű. Történelmi

¹²² Vö. Hobsbawm 1987. 127.

¹²³ A szerző állítását azokra a bennszülött népekre érti, amelyek civilizált népek uralma alá kerültek, de látható ez magukon a hódítókon is. Brown 1997b. 414.

¹²⁴ Vö. Assmann 1999. 77., 166–167.

¹²⁵ Lásd Assmann 1999. 80.

¹²⁶ Vö. Turner 1997a. 681.

¹²⁷ Turner 2002c. 107–179.

¹²⁸ A társadalmi folyamatokat drámaként értelmezve kiemelt figyelmet szentel a rituális és szakrális eseményeknek. (Fosztó 1999. 107.)

¹²⁹ Turner 2002c. 109.

¹³⁰ Fosztó 1999. 107

¹³¹ Gagyí József figyelemfelhívása alapján.

változásokkal, egy közösség normarendszerének, életvezetési gyakorlatának kívülről jövő megváltoztatásával – turneri fogalmakkal élve – „a struktúrák mögüli háttér elmozdulásával” a társadalmak időnként visszatérnek a *communitas* állapotába. Ez szükségszerűen ideológiai újtással jár együtt, amely a vallási mozgalmak működése során termelődik ki, és amely végső soron újból a stabilitás kialakulásához járul hozzá, az új rend fenntartását biztosítja. A *communitas* ilyen jellegű működése leginkább a vallási, ideológiai mozgalmak működése során figyelhető meg. A *communitas* legfeltűnőbb megnyilvánulásai között találjuk az úgynevezett millenáris vallásos mozgalmakat, amelyek – Norman Cohn szerint – „gyökerüket vesztett és elkeseredett... a társadalom [azaz a strukturált társadalom] margóján élő városi és falusi tömegek”¹³² között jönnek létre, vagy ahol a korábbi törzsi társadalmak bonyolult, ipari társadalmak idegen uralma alá kerülnek.¹³³

A *communitas* működése során az átmenetek, a liminális entitások jellemzőjeként emeli ki a „gyengék hatalmát.” Egy olyan politikai rendszerben, amely következetesen a társadalom megosztottságára épült, a rituális alkalmak során valódi tömeggé szerveződés reális veszélyét jelentette a rezsimre. Turner a gyengék hatalmának színönimájaként használja a *misztikus veszély* fogalmát,¹³⁴ amely végeredményben annyit jelent, hogy adott helyzetben az elnyomott társadalmi csoportok az alacsony státust vagy pozíciót szent tulajdonságokkal ruházzák föl. Turner szerint ezzel magyarázható, hogy a leigázott őslakosok rejtélyes erkölcsi hatalommal rendelkeznek azon társadalmak teljes jóléte fölött, amelyeknek politikai rendszerét a hódítók leszármazási és területi szerveződése alkotja.¹³⁵ Gernot Böhme, mint ahogy már említettük, az erőszakmentes ellenállás hatalomnélküliségének¹³⁶ nevezi ezt az állapotot, amely a hatalom által propagált világ ellenében nyújt immunitást.

A vallási mozgalmak kialakulását, a *communitas* állapotába forduló társadalmi működést Turner olyan társadalmi csoportokhoz köti, amelyek a liminalitás, a marginalitás és a strukturális alsóbbrendűség helyzetét élik meg.¹³⁷ Továbbá felhívja a figyelmet arra, hogy ilyen körülmények között gyakran új kulturális formák jönnek létre (mítoszok, szimbólumok, rituálék). Ezek olyan mintákat vagy modelleket nyújtanak az embereknek, amelyek egy adott szinten újraosztályozzák a valóságot, az ember viszonyát a társadalomhoz. Nem pusztán klasszifikációként működnek tehát, hanem cselekvésre és gondolkodásra ösztönöznek.¹³⁸ Assmann amikor a csoport önelképzelését alakító kulturális mechanizmusokról vagy mitomotorikáról beszél, tulajdonképpen ugyanezt a társadalmi működést írja le. Amint Mary Douglastól megtudjuk, Turner e társadalomalakító folyamat érzékeltetésre *Schism and Community (Törés és folyamatosság)* című, 1957-ben megjelent könyvében a *társadalmi dráma* fogalmát vezeti be, amely a konfliktusok rituális feloldása és közösségi értékek megerősítése.¹³⁹ Zentai Violetta a jelenséget továbbgondolva megállapítja, hogy a mozgósító erejű, katartikus ha-

¹³² Cohn 1961. 31–32.

¹³³ Turner 2002c. 124.

¹³⁴ Űő 1997b. 56.

¹³⁵ Vö. Turner 1997b. 57.

¹³⁶ Böhme 1998. 74.

¹³⁷ Turner 1997b. 142.

¹³⁸ Űő.

¹³⁹ Douglas 2003. 174.

tású szimbólumok rendre a társadalmi drámák sűrű, felfokozott hangulatában keletkeznek.¹⁴⁰

13. Összegzés

A kommunista hatalmi berendezkedés a hagyományból fakadó normatív értékek erőszakos megszüntetéséhez járult hozzá, ami végső soron a társadalom életritmusának felborítását eredményezte. Az orvosra való emlékezés történetét megalapozó történetté, mítosszá alakította, amely a cselekvések helyes irányának kijelöléséhez, a hagyományból fakadó, megtámadott és kiüresített értékalakzatok konszolidációjához és ezáltal a kollektív identitás és a közösség szimbolikus határainak megerősítéséhez járult hozzá.

A trunki vallási megmozdulás egy széles körű társadalmi legitimációra épülő ideológiára épült rá. Az ideológia szerint csodák vannak és megismétlődhetnek. Benedek Márton közösségének jótévője volt. Az ártatlanul meggyilkolt jótévőnek nagy hagyományú kulturális előképei vannak a moldvai csángók hitvilágában, amely részben a keresztény mitológia, a mártírszentek kultuszának a hatása. A mítosz a szent szerepkörének legitimációját teremtette meg, mivel a közösség az ideológiával értelmezte az életutat. Minthogy a *szent* halála után is csodát tehet, egzisztenciális fenyegetettség esetén szükségszerűen csodáknak kell történniük.

A szimbolikus szféra kívülről jövő megsértése a közösség életvezetésének súlyos sérülését okozta. A vallási mozgalom mitomotorikája a szent életű orvosra való emlékezés volt, amely ideologikus hajtóerőként hatott a hagyományos értékek tömeges demonstrációja mellett. Az eksztatikus élmény tömegessége révén veszélyesnek számított a hatalomra nézve, mivel a hivatalostól eltérő vallásos világképet legitimált, amelyet különböző eszközökkel próbált ezért a politikai rendőrség elfojtani. Mindaz, ami ellenkezik a hivatalos társadalomképpel, az uralkodó ideológia hirdette elvekkkel, a politikai rendszer legitimitását veszélyezteti.¹⁴¹ „A rendőrség akarta vóna, hogy zárják bé a kuttat, ne még legyen zavar, s ne jöjjön a világ.”¹⁴² A mozgalom ideológiájának természetéből adódóan azonban azzal egy időben, hogy a politikai hatalom részéről rendkívüli nyomás érte, intenzitása a tetőfokára hágott. Clifford Geertz nyomán elmondhatjuk: Benedek Márton mítosza olyan erőteljes, meggyőző és hosszan tartó motivációkat és lelkiállapotokat hozott létre az emberekben,¹⁴³ amelyek társadalmi lecsapódása a csángó falvakban széles körű *zavart* okozott, amely fokozatosan vallási mozgalom formáját öltötte.

14. Következtetések

A fentiek ismeretében megállapítható, hogy azokban a közösségekben, ahol külső beavatkozások hatására az élet normális élése lehetetlenné válik, és hiányoznak (vagy működésükben megbénítottak) azok az intézmények, amelyek ezeket kezelni tudnák, megjelennek azok a vallási alapon történő tudatszervező mechanizmusok, amelyek helyzetértelmező mintákat nyújtanak, és – Assmann szerint – „a cselekvésképességet elősegítik.”¹⁴⁴ A trunki vallási mozgalom azt bizonyítja, hogy miután megszűnik a zavaró beavatkozás,

¹⁴⁰ Zentai 1997. 20.

¹⁴¹ Oláh 2001. 251.

¹⁴² Bosnyák Sándor gyűjtése. Bosnyák 1993. 17.

¹⁴³ Geertz 2001. 76.

¹⁴⁴ Assmann 1997. 80.

a mozgalom alatt felerősödött vallási (kognitív) képzettartalmak veszítenek intenzitásukból, funkcióváltáson mennek keresztül: epikus tartalomba szerveződnek (mítosz), és új rítusokba épülnek be. A mozgalom alatt működő kulturális értelmező mechanizmusok mára *megalapozó történet*¹⁴⁵ léptek elő, vallási tartalmuk újonnan született szokáscselekvésekben aktivizálódik.

Az 1986–1987-es csángóföldi vallási mozgalom a csángó falvak életvezetését sértő komplex társadalomtörténeti hatások következménye volt, amelyekért közvetve az államhatalmi jelenlét, a kommunizmus kulturális gyarmatosítása okolható. Turner társadalomszemléletéből kiindulva azt gondolom, hogy a moldvai mozgalom a beavatkozások ellenében a *communitas* állapotába forduló társadalom szimbolikus ellenállása, ideologikus önreprodukciója volt. A struktúra állapotának helyreállítása a rózsaillatú kút mítoszának mint új ideológiának széles körű társadalmi uralomra jutása révén történt meg.

Adatközlők jegyzéke

(név, születési év, hely, gyűjtés ideje, az idézett szövegrész kódja)

- B. ? férfi, ?, Trunk, 2002. május, (1), (11), (12)
 H. B. nő, 1920, Trunk, 2002. május, (2)
 C. I. nő, 1918, Trunk, 2002. május, (9)
 J. I. nő, 1961, Trunk, 2001. július, (3)
 CS. A. férfi, 1937, Lujzikalagor, 2001. július, – Miklós Zoltán és Illyés Sándor gyűjtése, (4)
 B. M. férfi, 1974, Trunk, 2002. május, (5)
 B. J. férfi, 1926–2002, Trunk, 2001. július, (6)
 R. M. férfi, 1927, Trunk, 2001. július, (7), (8)
 R. N. nő, 1927, Trunk, 2001. július, (13) – Bende Szende és Pál Éva gyűjtése
 M. I. férfi, 1938, Forrófalva, 2001. július (14)
 S. M. nő, Klézse, 2003. április (10)

Irodalom

- ASSMANN, Jan
 1999 *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest
- BARNA Gábor
 2000 Mentális határok – megduplázott világok. In: Balázs Géza – Csoma Zsigmond – Jung Károly – Nagy Ilona – Verebélyi Kincső (szerk.): *Folklorisztika 2000-ben*. Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, 689–702.
- BAUSINGER, Hermann
 1995 *Népi kultúra a technika korszakában*. Budapest
- BENEDEK H. János
 1997 Csángó falvak gazdasági problémái. In: Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról. Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5*. Kolozsvár, 195–209.
- BERGER, Peter L. – LUCKMANN, Thomas
 1998 *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés*. Budapest

¹⁴⁵ Assmann a kifejezést a mítosz szinonimájaként használja. Lásd Assmann 1997.

- BIHARI Anna
1980 Magyar hiedelemmonda katalógus. *Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához* 6. Budapest
- BODÓ Julianna
1998 A magánszféra ünnepe a szocializmus korszakában. In: Uő (szerk.): *Fényes tegnapunk. Tanulmányok a szocializmus korszakáról*. Csíkszereda, 211–222.
- BOSNYÁK Sándor
1980 A moldvai magyarok hitvilága. *Folklór Archivum*, 12. Budapest
2001 *Magyar Biblia*. Budapest
- BÖHME, Gernot
1998 Humanitás és szembeszegülés. In: Kamper, Dietmar – Wulf, Christoph (szerk.): *Antropológia az ember halála után*. Budapest, 52–78.
- BROWN, Radcliffe
1997a A funkció fogalma a társadalomtudományban. In: Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest, 409–418.
1997b A társadalmi struktúráról. In: Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest, 419–435.
- BURKE, Peter
1991 *Népi kultúra a kora újkori Európában*. Budapest
- CASSIRER, Ernst
1997 A modern politikai mítoszok technikája. In: Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*. Budapest, 37–50.
- COHN, Norman
2003 *Millenarianism*
Forrás: <http://cscs.umich.edu/~crshalizi/notebooks/millenarian.html>
- CONNERTON, Paul
1997 Megemlékezési szertartások. In: Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*. Budapest, 64–82.
- DOUGLAS, Mary
2003 *Rejtett jelentések*. Budapest
- ELIADE, Mircea
1991 Lucruri de taină. In: Uő: *Drumul spre centru*. București, 110–113.
- ELSTER, Jon
1997 *A társadalom fogaskerekei*. Budapest
- ENGELS, Friedrich
1962 A német parasztháború. In: *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. 7. kötet. Budapest, 322–401.
- ERŐS Ferenc
2001 A fenyegedett identitás: „a másik” társadalmi konstrukciója. In: Uő: *Az identitás labirintusai. Narratív konstrukciók és identitás-stratégiák*. Budapest, 74–106.
- FOSZTÓ László
1999 Csíksomlyó és Barát. In: Pozsony Ferenc (szerk.): *Csángósors. Moldvai csángók a változó időben*. Budapest, 103–112.
- FOUCAULT, Michel
1990 *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Budapest
- GAGYI József
1998 *Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön*. KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, Helyzet Könyvek, Csíkszereda
2004 *A krízis éve a Székelyföldön. 1949*. Csíkszereda

- GEERTZ, Clifford
2001 A vallás mint kulturális rendszer. In: Uó: *Az értelmezés hatalma*. Budapest, 72–118.
- GENNEP, Arnold van
1996 *Riturile de trecere*. Iași
- GIDDENS, Anthony
2000 *Szociológia*. Budapest
- GYÁNI Gábor
1991 Fővárosi zavargások a dualizmus évtizedeiben. In: Á. Varga László (szerk.): *Társadalmi konfliktusok*. Salgótarján, 345–354.
- HABERMAS, Jürgen
1993 *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Budapest
- HAMILTON, Malcolm
1998 *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*. Budapest
- HOBSBAWM, Eric
1974 *Primitív lázadók*. Budapest
1987 Tömeges hagyomány-termelés: Európa 1870–1914. In: *Hagyomány és hagyományalkotás*. Budapest, 127–197.
- HROCH, Miroslav
2000 A nemzeti mozgalmaktól a nemzet teljes kifejlődéséig: a nemzetépítés folyamata Európában. *Regio*, 3. sz. 3–26.
- KESZEG Vilmos
1991 Egy kortárs mítosz értékintegráló ereje. *Helikon*, II. évf. 31. sz. Kolozsvár
1999 Mitológia, vallás vagy hiedelemrendszer? *Ehtnographia*, 110. évf. 1. sz. 128–139.
- KIRK, G. S.
1993 *A mítosz*. Budapest
- KITZINGER Dávid
2000 A morális pánik elmélete. *Replika*, 40. sz. 23–48.
- KOESTLER, Arthur
1999 *Egy mítosz anatómiája*. Budapest
- LAMMEL Annamária
1999 Látni ami nem létezik: néphit és percepció. In: Benedek K. – Csonka Takács E. (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára*. Budapest, 311–320.
- MALINOWSKI, Bronislaw
1997 A csoport és az egyén a funkcionális elemzésben. In: Bohannon, Paul – Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest, 379–405.
- OLÁH Sándor
1998a Elitrekrutáció a szocializmusban. In: Bodó Julianna (szerk.): *Fényes tegnapunk. Tanulmányok a szocializmus korszakáról*. KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, Csíkszereda, 101–127.
1998b A hatalomgyakorlás intézményei és eszközei az ötvenes évek székely falusi társadalmában. In: Bodó Julianna (szerk.): *Fényes tegnapunk. Tanulmányok a szocializmus korszakáról*. KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, Csíkszereda, 81–101.
2000 Változatok rituális térteremtésre. In: Bodó Julianna (szerk.): *Miénk a tér? Szimbolikus térhasználat a székelyföldi régióban*. KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, Csíkszereda, 106–122.
2001 *Csendes csatatér*. Csíkszereda

PETI Lehel

2003 Mítosz és mágia. A lopás fekete mágiával való kezelése. *Korunk. Csángó reneszánsz? XIV/9.* 29–33.

2004 Elromlott a világ. Egy mítosz archetipológiája avagy a moldvai csángók időszemléletéről. In: Tánczos Vilmos (szerk.): *Képek a folklórban. Tanulmányok az archetipikus szimbolizáció köréből.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 39–58.

POZSONY Ferenc

1996 Etnokulturális folyamatok a moldvai csángó falvakban. In: Katona Judit – Viga Gyula (szerk.): *Az internetikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei.* Miskolc, 173–179.

1998 Látomások a moldvai csángó falvakban. In: Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Tanulmányok a transzcendensről.* I. Budapest, 72–80.

2000 Egy orbaiszéki esővarázsló szokás erdélyi és moldvai párhuzamai. In: Uó: *Adok nektek aranyvesszőt.* Csíkszereda, 20–37.

2003 A moldvai csángó-magyar falvak társadalomszerkezete. *Pro Minoritate/Nyár,* 142–165.

SCOTT, James C.

1996a Az ellenállás hétköznapi formái. *Replika,* 23–24. sz. 109–130.

1996b Erős-e a hamis tudat? *Replika,* 23–24. sz. 81–108.

SZACSVAY Éva

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

1998 *Szociológiai lexikon.* Budapest

TÁNCZOS Vilmos

2000 *Keletnek megnyílt kapuja.* Csíkszereda

TURNER, Victor

1997a Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In: Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában.* Budapest, 675–712.

1997b Liminalitás és communitas. In: Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia.* Budapest, 51–63.

2002 *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra.* Budapest

VINCZE Gábor

2002 The Virtual Disappearance of Csángó-Hungarians in the Decades of National Communism. In: Diószegi László (ed.): *Hungarian Csángós in Moldavia.* Budapest, 70–72.

WALICKI, Andrzej

1995 A forradalom előtti Oroszország szellemi tradíciói. *Replika,* 19–20. sz.

Forrás: <http://www.c3.hu/scripta/scriptao/replika/honlap/>

ZENTAI Violetta

1997 Politikai antropológia: a politika antropológiája. In: Uó: (szerk.): *Politikai antropológia.* Budapest, 9–35.

Források

pr. ANTAL, Gheorghe

2003 Introducere. In: Szemenyei Mihály: *Cartea sufletelor din Purgator.* Roman

BANDINUS, Marcus

2003 Marcus Bandinus marcianopolisi érseknek, Moldva apostoli adminisztrátorának jelentése a Hitterjesztés Szent Kongregációjához egyházlátogatási körútjáról. In:

- Benda Kálmán (szerk.): *Moldvai csángó-magyar okmánytár. 1467–1706*. TLA, Budapest, 345.
- BOSNYÁK Sándor
1993 Benedik doktor élete és halála. *Örökség*, 1. sz. 16–19.
- CSOMA Gergely
1993 Egy csángó legenda nyomában. In: Halász Péter (szerk.): *„Mégfog vala apóm szokcor kezemtül...” Tanulmányok Domokos Pál Péter emlékére*. Budapest, 101–109.
- GAZDA József
1993 *Hát én hogyne siratnám. Csángók a sodró időben*. Budapest
- JÁKI Sándor Teodóz
2002 *Csángókról, igaz tudósítások*. Budapest

