

Peti Lehel

Emlékezési rítusok és egyházi kultuszteremtés Trunkban

Bevezetés

E dolgozat azt a folyamatot értelmezi, ahogyan a román katolikus egyház egy közösségi vallásgyakorlatban kialakult kultuszt kisajátít és átértelmez.¹ Az egyházi kultuszteremtés kerete egy, a közösség közelmúltjában fontos társadalmi szerepeket betöltő személyre való emlékezés. Alapja, a lokális társadalom határain átlépő, erős társadalmi integrációval bíró mítoszra való hivatkozás, az egyházi használat során a múlt „kimozdítását”, új emlékezési alakzatba szerveződését eredményezi.

Úgy tűnik, hogy a mára már egyházilag koordinált megemlékezésekben a legfontosabb szerep az utóbbi két évben lezajlott szoborállításoknak jutott. A szoborállítások nyomán születő egyházi sajtóhíradások diskurzusvizsgálata során kirajzolódik az a törekvés, ahogy az egyház egyre inkább saját felségvizeibe fogja fel a kultuszt, amely korábban több ezres tömeget vonzott Trunkba. Az egyházi kultuszteremtést a 2000 után történő szoborállítások vizsgálata révén, valamint egy emlékház tárgyi környezetének bemutatása során fogom értelmezni.

A dolgozat első felében azokat a motivációkat vázolom fel, amelyek közrejátszanak az egyes csángó falvak szakrális földrajzának tárgyi beépíttségében. Ezáltal a szoborállításoknak a közösségi mintáit, a közös-

¹ 1986-ban Trunk mozgalomszerű vallási megmozdulás színtere volt. A Szekuritáté által kivégzett, trunki születésű, de Trunkban és Onfalván egyaránt praktizáló, s emiatt a közösség által hol *trunki*, hol pedig *ónfalvi orvosként* emlegetett Benedek Márton rózsairatú kútja körülbelül egy évig volt gyógyulások és csodák színhelye. Korábbi elemzéseimben a vallási megmozdulás kialakulásának körülményeit, lezajlását, Benedek Márton kultuszának kialakulását vizsgáltam. Következtetésem az volt, hogy a trunki események a csángó társadalomnak a kommunista hatalmi beavatkozásokra és modernizációs hatásokra adott irracionális jellegű, mély hagyománnyal rendelkező vallásos minták mentén szerveződő válaszáda volt. A mozgalom fokozatos lankadásával a mítosz funkcióbeli átértékelődésen ment keresztül, a csodakút mára a lokális búcsús helyek kodifikált szokáscelekmény-rendszer jellegével rendelkezik (lásd Peti 2005.). A kutatás számára egy újabb perspektívát kínált annak a felfedése, hogy hogyan integrálja az egyház Benedek Márton kultuszát.

ségek életében játszott funkcióikat, felállításuknak kulturális környezetét igyekszem megragadni. Ezek vizsgálatát azért tartom fontosnak, mivel így módon kitűnnek azok a lényeges hasonlóságok, és nem kevésbé fontos különbségek, amelyek az egyházi szoborállításokat, szakrális térteremtéseket jellemzik. Úgy vélem, hogy ezek ismeretében érthető meg az egyházi emlékezési rítusoknak a tömeges támogatottsága a lokális társadalom részéről.

A dolgozat második felében az egyház által működtetett emlékezési rítusok bemutatására, közösségi funkcióinak felvázolására vállalkozom. A vizsgált folyamatokat a kulturális emlékezet paradigmájában helyezem el, így az elemzésbe néhány Jan Assmann-tól kölcsönzött fogalmat is beillesztetek, amelyeket külön nem magyarázok. Feltevésem, hogy a megfigyelt folyamatokban az egyház az emlékeztetőteremtés legfőbb ellenőrzője, beavatkozásával a közösség életében sajátos funkciókkal rendelkező kultuszt új jelentések közvetítésére használja.

Szoborállítások a lokális közösségi gyakorlatban

A kommunista hatalom bukása után a rendszerváltozással jelentősen megváltozott a moldvai csángók szakrális tereinek tárgyi beépítettsége. A falvak méretének függvényében jellegzetes utcaképet kialakító *sztátuják*, szenteket ábrázoló szobrok gyakorivá válása tulajdonképpen 1989 után kezdődött. A hatalom korábban tiltotta a tereknek vallásos tárgyakkal való beépítését, ahol a tiltást figyelmen kívül hagyták, „központi intézkedésre” a pártbürokrácia helyi képviselői maguk távolították el a tiltott tárgyakat. Trunkban például arra is emlékeznek, hogy a falubeli építőtelep lett a temetője azoknak az út menti kereszteknek, amelyeket a csángó falvakból a hatalom rendelkezésére összeszedtek és megsemmisítettek.

Adott esetben azért kerül vallásos tárgy egy bizonyos térbe, mivel az adott tér korábban valamilyen transzcendens történés helye volt. A tér szakralitásának kiemeléséért, illetve a szakrális jelleg folytonosságának biztosításért emelik ilyenkor a *sztátuját*. A hierofánia révén válik tehát a tér a mítikus földrajz részévé, szent helyé.² A „szent” a mentális térbeliség megjelenítésekor a folyamatra, a megszentelődésre utal, azaz azt a kérdést veti fel, hogy a hívő tudatában az adott szent tér milyen téré-

² Pozsony Ferenc egy moldvai csángó család vallásos tárgyairól írott munkájában tér ki a szoborállítások gyakorlatának néhány vonatkozására (Pozsony 1997).

ményként jelenik meg.³ Mircea Eliade szerint a hagyományos szimbolikus/mágikus gondolkodásban a szent tér a leginkább valóságos tér, hiszen az archaikus világ számára a mítosz valóságot jelent, mert az egyetlen igaz valóságról: a szentségről szól.⁴

Az építményekhez rendelt szimbolikus jelentés legfontosabb összetevője a csodára való emlékezés. Szobrot leggyakrabban akkor emelnek, amikor az egyén életében valamilyen hirtelen fordulat következik, amelyet csodás jelentéssel ruház fel. A nagy betegségből való hirtelen felépülés, a súlyos szerencsétlenség elhárulása (például nem végzetes kimenetelű villámcsapás) olyan momentumok, amelyek gyakran szolgáltatnak okot szentet ábrázoló szobor elhelyezésére. Az egyház által elhelyezett szobrok csak úgy illeszkedhetnek a falu szakrális földrajzába, hogyha egy korábban kialakult kultikus vonatkozású közösségi konszenzusra új jelentéseket telepítenek.

A közelmúltig hiányoztak a csángó falvakból a valamilyen profán történetre való emlékezést megjelenítő terek és tárgyi reprezentációik. A sztátuják, szobrok tömeges jelenléte a csángó falvakban azt bizonyítja, hogy az emlékezés alapvetően valamilyen vallási vonatkozású tapasztalattal, emléikkel fonódik össze.

Az a tény, hogy a kegyhelyek néha a falu belakatlan tereiben is megjelennek, kapcsolatban állhat azzal, hogy a falu mint közösség fizikai megjelenésének, az összetartozás látható minőségének hiányát – szakadékokkal, dombokkal, belakhatatlan térrészekkel szabdalt falu – próbálják feloldani velük.

Szoborállítások az egyházi gyakorlatban

Mircea Eliade szerint minden mikrokozmosznak, minden lakott területnek van egy „központja”, amely kiemelten szent hely.⁵ A szimbolikus középpont a rendet és a tér kozmizáltságát fejezi ki az archaikus gondolkodásban, valamint annak ismerős berendezettségét. A káosszal szembeni rendteremtés térbeliesítése szimbolikus tartalmak kifejezőjévé válhat, ha utalni tud az objektívált teljesség létrehozóira. A hely, ha a falu szimbolikus középpontjában van, a hatalom eszköztárában alkalmas marad újabb funkciók betöltésére.⁶

³ Keményfi 2004: 38.

⁴ Vö. Eliade 1997: 50.

⁵ Eliade 1997: 51.

⁶ Oláh 2000: 109.

Trunkban a legfontosabb szimbolikus erővel rendelkező tereket az egyház által emelt szobrok uralják. Az egyházi hatalom térgazdálkodási gyakorlata vagy térbeli megjelenítődése a moldvai csángó falvakban a direkt politikai ráhatások mellett egy sokkal nehezebben nyomom követhető beavatkozási módot, a szimbolikus uralom hatékony eszközrendszerét használja föl a közösségi terek kézbentartására és a társadalmi térátélés manipulálására,⁷ amelynek eredményességét csak növeli a közösségek alapvetően szimbolikus gondolkodásmódja. Az egyház szimbolikus uralmának kiterjesztése a közösségek fölött a szimbolikus térfogalás⁸ mellett a népi mágikus büntetőrendszerben játszott szerepében is nyomom követhető.

A temető centrális részén az egyház által emelt Mária-szobornak a halottak napi kultuszban van szakrális jelentősége. A hozzátartozók sírjainak rituális meglátogatása a Mária-szobornál térden való imádkozással kezdődik. A temető egész területe szakrális tér, középpontjának megalkotása a halottak világával való szakrális kapcsolatteremtés előfeltétele. Az ebbe a térbe való belépés a kiemelt, nem hétköznapi időben fokozottan rituális viselkedést követel meg. Az egyházi jelentésteremtés ezáltal találkozhat a szakrális térhez való viszonyulás (belső) közösségi kulturális patterneivel. Az ilyen jellegű gyakorlat más falvakban is általános. A Trunk közvetlen szomszédságában lévő forrófalvi temetőben a profán és a temető szakrális tere közötti határt monumentális vaskerítés, valamint egy több méter magas festett vaskapu jelzi. A kapu legmagasabb pontján egy vasból hegesztett szem található, amely egyházi „rendelésre” készült. A szem az isteni hatalom jele, ítéletjelkép: a végső számonkérés, a legfelsőbb kontroll szimbolikus üzenetét közvetíti. Az archetipális szimbólum által kondicionált üzenet a tér szakrális átélésének emocionális intenzitását fokozza.

A falu középpontjában lévő térben 2003. augusztus 20-án az egyház egy Assisi Szent Ferencet ábrázoló grandiózus szobrot emeltetett, amely monumentalitását, térbeli beépítését, éjszakai megvilágítását tekintve inkább egy műemlékre hasonlít. A bronzszobor 195 cm magas, 300 kg a súlya, egy olasz szobrász műve. Az egyház által emelt szobor tárgyi, formai megkonstruálása hatalmi szimbólum funkciókkal rendelkezik. A teret és a szobrot a népi vallási gyakorlat részévé igyekszik tenni a népi vallásosságban létező rituális, szakrális terek kultuszához hason-

⁷Vö. Gergely 2001.

⁸Bodó 2000.

lóan. 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, hogy ha az egyház meg akarja tartani befolyását, új arculatot kell építenie.⁹ A ferences rend megalapítójának szobrát a ferences rendi Benedek Márton szent emlékére hivatkozva helyezték el. A szobor felavatásán már kanonikus formában adták elő a mítoszát. Az elhangzott hivatalos beszédek szerint a szobor Benedek Ferencet is képviseli. Az eseményről hírt adó egyházi sajtó megjegyzi, hogy a településen „különleges módon emlékeznek meg Benedek Mártonról, aki ebben a faluban született, aki szentséggel és hősiességgel élte meg a ferencesrendi felszentelést.”¹⁰

Az ünnepségen elhangzott diskurzusok mint a szentség modelljét állítják a trunki orvost a jelenlevők elé. Az ünnepi beszédek kézzelfogható magyarázatokkal szolgálnak a központ jelentéséről is: „A központban fogadják a püspököt és az újonnan felszentelt papokat, ugyanitt járja el az esküvő után a fiatal pár a tradicionális órát.”¹¹ Nyilvánvaló, hogy ez esetben egy kitalált hagyományról van szó, amelynek célja a csángó falunak a román nemzetépítési gyakorlatba való bevonása. Ez esetben az egyház szimbolikus térfoglalása érhető tetten: a tárgyiasított jelenlét végeredményként lényegében egy vallási vonatkozású identitásmodellő törekvés valósul meg. A kollektív emlékezet polaritásának társadalmi leképződése figyelhető meg, ahol – Assman szavaival élve – a kulturális emlékezetre szakosodott társadalmi tudás-elit és a „csoport” közrendű tagjai közötti polaritás nyilvánvaló. Jan Assmann szerint a kulturális emlékezet ilyenképpen való irányítása egyrészt kötelezettségeket támaszt, másrészt jogokat biztosít.¹²

Érdekes az a mód, ahogy az egyház megpróbálja a csángók mindennapi vallásgyakorlatának intimitásába beemelni a szobrot. A szobor jelképei között béka és hal is szerepel, amelyek az egyházi diskurzus szerint a trunkiak számára kedves állatok, lévén, hogy a trunki tóban gyakran halászgatnak a helybéliek. Az érzelmi ráhatás eszközével élő diskurzus a szobor elhelyezésének legitimitására mitológiai párhuzamokat is adap-tál: „A trunki tó ökoszisztémája természetes rezervátum, amely egyes

⁹ Fosztó 1999: 110.

¹⁰ *Mesagerul Sfântului Anton*, 2003. november–december.

¹¹ *Mesagerul Sfântului Anton*, 2003. november–december.

¹² Assmann 1999: 55.

specialisták szerint valóságos mini Duna-Delta, amely lehetőséget nyújt arra, hogy Assisi Szent Ferenc otthon érezze magát Trunkban.”¹³

Az állam által koordinált szimbolikus térfoglalás lényegében az elmúlt évtizedben kezdődött el. A központok kiépítése, román nemzeti fel-ségjegyekkel való ellátása máig is csupán néhány településen figyelhető meg (például Forrófalván).

A gigantikus szobor leleplezése után két évvel, 2005. augusztus 20-án egy túlméretezett ünnepség keretében másfél méteres emlékművet emeltek Benedek Mártonnak. A iași-i püspökség ugyanakkor közösségi házat nyitott az orvos szülőházában, amelynek vendégkönyvébe Petru Gherghel jászvárosi püspök jegyzett be elsőként. Az ünnepségen Benedek Márton fotóiból rendeztek kiállítást, hagyományos *lécserekre* függesztették ki fotóit, kísérszövegekkel együtt. Kútja és sírja mellett így az orvos szülőháza és udvara is emlékezhellyé [lieux de mémoire] vált.¹⁴

Benedek Márton bronzszobrának súlya 70 kg, 85 cm magas. Elkészítőjének, az olasz Silvio Ameli szobrásznak korábbi munkái között egyebek mellett a 2001. szeptember 11-i terrortámadások áldozatainak emlékére emelt 10 méter magas, 14 méter széles, a *Feltámadás Napja* című emlékmű megvalósítása is szerepel. Benedek Mártont fiatalon, az egyházi sajtó tudni véli, hogy 24 évesen jeleníti meg szobrász, orvosi ruhában, mivel – az egyházi média szerint – „sohasem volt lehetősége ferences rendi öltözéket viselni, annak ellenére, hogy felszentelt pap volt”.¹⁵ Emellett sztetoszkóppal és rózsafüzérrel ábrázolta a szobrász. A felavató ünnepségen elhangzott egyházi reprezentánsok beszédeikben a trunkiak emlékezetére hagyatkozva állítják, hogy „mindenki, aki ismerte, csak rózsafüzérrel a kezében látta”.¹⁶ A szobor érdekessége a kezek nagy mérete, mintegy kifejezve Benedek Márton adakozó tulajdonságát.

Mivel mindkét szobor leleplezése augusztus 20-án történt, úgy tűnik, hogy a román katolikus egyház a 20-ai Szent István ünnepségek egyfajta lokális ellenrendezvényeként működtette a szoboravató ünnepségeket. Ez azzal magyarázható, hogy a rendszerváltozás után beinduló úgynevezett csángómentő akciók során próbálkozások történtek a csángóság integrálására is az augusztus 20-i ünnepségekbe, a különféle ünnepi rendezvényeken elhangzott diskurzusok szintjén, vagy reprezentánsainak a magyarországi ünnepélyekre való kiutaztatása révén.

¹³ *Mesagerul Sfântului Anton*, 2003. november–december

¹⁴ Nora 1999.

¹⁵ Forrás: A iași-i katolikus püspökség honlapja.

¹⁶ Forrás: A iași-i katolikus püspökség honlapja.

A kollektív emlékezetet vizsgáló munkák egyik közös kicsengése, hogy a kulturális emlékezet nem homogén, de vannak terek, ahol a közösségek emlékezete hasonló. Úgy tűnik, hogy a trunki szoborállítások, illetve a trunki orvos kultuszát intézményesítő emlékház révén kanonizálódik Benedek Márton emlékezete.

A Benedek Márton emlékház az első külső kezdeményezésre létrehozott közösségi ház, amelyet, mivel fontos közösségi funkciókra alapozó kultuszra épült rá, lényegében identitáskifejező funkcióval bír, általa a falvak sajátjának érzett emlékezete objektíválódik. Mivel Moldvában alapvetően hagyománya van a konfliktusok vallási alapokon történő megoldásának, természetes folyamat, hogy a szent életű orvosra való emlékezet egy vallási vonatkozású kontextusba helyeződik át. Mindemellert Benedek Márton emlékháza az első olyan kezdeményezés Moldvában, amely belső, közösen birtokolt reprezentációs funkciókkal rendelkezik.

Az emlékház társadalmi használatának sikerességét jelzik a gyakori vendégkönyv-bejegyzések. Az emlékhely létrehozásának ötlete, tervezése, a kivitelezés módja a résztvevők számára közös élményösszefüggéseket, érzelmi érintettséget jelent.¹⁷

Az emlékház bejáratánál kifüggesztett nyomtatványban a következő áll: „Köszönet mindazoknak, akik tanúbizonyosságukkal hozzájárultak Benedek doktor személyiségének felfedezéséhez. Természetesen, sok minden mondanivaló van még eme különleges emberről. Rengeteg történet, levelek, fényképek... Benedek Mártonra vonatkozóan, felfedezésre vár. Segítsenek, hogy megtalálhassuk. Kérjük értesítsenek ezekről. Köszönjük.”¹⁸ Az ónfalvi főorvossal valamilyen módon kapcsolatba kerülő tárgyak beszolgáltatására vonatkozó felhívás tükrözi, hogy az egyház mindinkább a kultusz kizárólagos adminisztrátorának tekinti magát. Egy mindenki által jól ismert mítosz tárgyi leképezése figyelhető meg az új emlékházban. A lokális közösség által kitermelt, ám annak határain messzemenően túlnövő kultuszban például a falra akasztott bocskornak is jól meghatározott jelentése van.¹⁹

¹⁷ Oláh 2000: 120.

¹⁸ „Mulțumiri tutoror celor care prin mărturiile lor au ajutat la descoperirea personalității doctorului Benedict. Bineînțeles, multe mai sunt de spus despre acest om deosebit. Multe întâmplări, scirosoari, fotografii... referitoare la Doctorul Benedict mai sunt de găsit. Ajutați-ne să le aflăm. Vă rugăm să ne contactați. Vă mulțumim.”

¹⁹ Halála előtt az ónfalvi főorvosnak ugyanis az volt a kívánsága, hogy lábbelki nélkül temessék el, arra hivatkozva, hogy Jézus is meztől járt: *Mikor ő meghött, ak-*

Az orvos szülőházának berendezése személyi használatú tárgyaival, fényképeivel, öltözőkardarabjaival újabb kultikus tereket teremt. A ház belsejének egyik beugrásszerű részének tárgyi berendezése oltárszerű térkiképzésre emlékeztet. A Benedek Mártont ábrázoló, az ajtónak támasztott létrán elhelyezett festmény előtt lévő vendégekönyv a szakrális kommunikáció eszköze. A vendégekönyv lapjain a látogatók nevét jelző aláírások mellett gyógyulástörténetek is szerepelnek. A csodás gyógyulást minden esetben az orvos szakrális vonatkozású beavatkozásának tulajdonítják. Vannak, akik imádsággal fordulnak az elhunyt orvoshoz, amely a szenttisztelet vonásait mutatja: Pärinte Benedict, ocrotește-ne familia! [Benedek atya, óvd meg a családomat!] [Járj közben az Atyánál értünk, Benedek doktor.]

A vendégekönyvi bejegyzések kivétel nélkül román nyelven történtek. Tudjuk, hogy a magyar oralitással rendelkező csángók írás-, de főként nyelvhasználatát lényegesen befolyásolja a privát, illetve a hivatalos tér. A vendégekönyv által felkínált államnyelvi íráshasználat az ellenőrzött, a hivatalos szféráé, amelyet az egyházi képviselők bejegyzései különleges szimbolikus megerősítéssel ruháznak fel.

Az emlékház gondozója Benedek Márton egyik testvére. Az emlékházhoz két kulcs szolgál, az egyik az idős férfi birtokában van, a másikat a trunki pap őrzi.

Úgy tűnik, hogy az egyháznak feltett célja a mindmáig gazdag érzelmi tartálékkal, társadalmi kontextussal és intenzív szakrális jelentésekkel rendelkező kultusz továbbéltetése. Ily módon egy kollektív identitásteremtő folyamat fontos társadalmi szereplőjévé válik, amelynek egyik fontos funkciója kétségkívül a közösségi koherenciateremtés. Az egyház identitásmodelláló jelentésközvetítését segíti tehát a vallási vonatkozású tapasztalatok közötti affinitás, egy olyan közös kulturális örökség felmutatása, amely az élményanyagok vallási intimitása révén könnyen visszhangot talál a megszólítottakban. Más szóval a kollektív identitások közös konvenciók és kritériumok csomópontjait jelenítik meg egy társadalmi térben.²⁰

A kulturális emlékezet működésének társadalmi funkciói közül Assmann kiemeli az emlékezés társadalomszervező erejét. Az egyes individuumok közösséggé való kovácsolódásának folyamatát a közös tudás

kor aszanta, hogy őt ne máj temessék papucsakba. Mert aszangya, Jézusz meztláb járt mindenütt. Nincsen hogy papucsakban járjan. [...] Sz akkar őt úgy temették. (Lásd Peti 2005.)

²⁰ Vö. Zentai 1997: 25.

és önelképzelés konnektív struktúrájával azonosítja, amely egyfelől közös szabályokra és értékekre, másfelől a közösen lakott múlt értékeire támaszkodik.²¹ Assmann a rituális koherencia elvének megvalósulását látja ebben, lévén, hogy minden konnektív struktúra alapelve az ismétlés.

Összegzés

A dolgozat végén egy feltételezést fogalmazom meg. Moldva fejletlen szociális intézményhálózatával, egészségügyi ellátottságával, az itt élők megélhetési távlatlanságával többszörösen hátrányos helyzetű régió. Az utóbbi évek moldvai csángó társadalomra irányuló kutatásai a modernizálódó csángó társadalom képével összefonódva felvázolták az etnikai azonosság-problémákkal, súlyos megélhetési gondokkal küszködő, huzamos munkamigrációra kényszerült csonka családokkal terhelt, különféle betegségektől szenvedő társadalom képét is,²² ahol az archaikus világkép integrációs mintái az élet egyre szűkebb területét ölelik fel. A modernizáció ezen hatásai „premodern rémületet” eredményezhetnek, egész közösségek érezhetik valamiképpen a „rituális koherencia” megbomlását, és az egyház által ismételtén kínált nagyszabású közösségi alkalmakon a rítusok katartikus élményére vágyanak. Talán abban rejlik az egyház kultuszteremtésének, szakrális térépítésének társadalmi sikere, hogy egy múltba exponált közösségi tapasztalatra hivatkozva, végtelenen leegyszerűsítve magyarázza el, hogy a közös értékekre, szabályokra támaszkodó múlt, a csodák és a transzcendens történések ideje a frusztráló jelenhez képest csak jobb lehetett. Az egyház részéről a múlt szimbolikus birtokba vétele történik ily módon meg, amely autoritásának újrafogalmazását eredményezi. A múlt itt olyan szilárd ponttá alakul, olyan szimbolikus alakzattá olvad, amely normatív és formatív erővé válik.²³

Az irracionális elemek hangsúlyos jelenléte a megemlékezési szertartások alapját képező szoborállításokban (emlékezési szimbólumok) a társadalom szövetének megerősítéséhez vezet,²⁴ egyház és közösség közötti viszonyrendszer fenntartását és megerősítését segíti elő. A hagyományteremtés emóciók ébresztésével valósul meg, az egyházi diskurzusok a közösség tagjainak személyes tapasztalataira, vallási intimitására hatnak.

²¹ Assmann 1999: 16.

²² Lásd például Pozsony 1996, Pozsony 2003, Mohácsek–Vitos 2003, Peti 2006.

²³ Vö. Assmann 1999: 53.

²⁴ Vö. Hobsbawm 1987.

Az emlékezési rítusok ilyen körülmények között átjárást biztosítanak a múltból a jövőbe, ugyanis a közösség önelképzelésének új irányait jelölik ki, azt, hogy „a múltból mit kell megtartani a jövő számára”.²⁵ Az egyház ez esetben az emlékezetet felülvizsgáló, működtető intézményként tételvezetődik, amely az emlékezési eseményt szabályozva a társadalmi konszenzust biztosítja.²⁶ Az egyházi megemlékezési szertartásokon résztvevők a szakralizált múlt kontextusába kerülnek, az egyház beleegyező tekintetével felértékelt, külsőségeiben is nagyszerűnek beállított, nagy-szabású mítosz közvetlen szereplőivé válhatnak. A közös tapasztalatokon nyugvó múltra való hivatkozás által az emberek a közösségiség élményét élhetik meg, a megemlékezési rítusok a többszörösen stigmatizált identitás helyett egy közös, szakrális természetű, szimbolikus síkba exponált kollektív identitás új azonosulási formáit kínálják.

Irodalom

ASSMANN, Jan

1999 *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrában*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest

BODÓ Julianna

2000 *Miénk a tér? Szimbolikus térhasználat a székellyföldi régióban*. KAM-Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

ELIADE, Mircea

1997 *Képek és jelképek*. Európa Kiadó, Budapest

FOSZTÓ László

1999 Csíksomlyó és Barát. In: POZSONY Ferenc (szerk.): *Csángósors. Moldvai csángók a változó időben*. Teleki László Alapítvány, Budapest, 103–112.

GERGELY András, A.

2001 *Tér, idő, határ és átmenet. Politikai antropológiai esettanulmányok*. (Munkafüzetek, 86.) MTA Politikai Tudományok Intézete. Etnoregionális Kutatóközpont, Budapest

HALBWACHS, Maurice

1925 *Les cadres sociaux de la mémoire*. Librairie Félix Alcan, Paris

²⁵ Nora 1999: 142.

²⁶ Halbwachs 1925: VIII–IX.

HOBBSAWM, Eric

1987 Tömeges hagyomány-termelés: Európa 1870–1914. In: HOFER Tamás – NIEDERMÜLLER Péter (szerk.): *Hagyomány és hagyományalkotás*. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 127–197.

KEMÉNYFI Róbert

2004 *Földrajzi szemlélet a néprajztudományban*. Etnikai és felekezeti terek, kontaktzónák elemzési lehetőségei. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen

MOHÁCSÉK Magdolna – VITOS Katalin

2003 Fogyasztói szokások a magyarfalusi vendégmunkások körében. *Erdélyi Társadalom* I. (2) 101–112.

NORA, Pierre

1999 Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája. *Aetas* 3. 142–157.

OLÁH Sándor

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.

PETI Lehel

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

2006 Identitásmodelláló tényezők a moldvai csángó falvakban. *Tabula* 8. (2) 20–27.

POZSONY Ferenc

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

1997 Egy moldvai csángó család vallásos tárgyai. In: Uő (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 5. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 240–247.

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

ZENTAI Violetta

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