

Peti Lehel

Krízishelyzeteket artikuláló vallásos tartalmú álmok egy moldvai csángó településen

Elemzésemben egy moldvai csángó település közösségi krízisszituációkat artikuláló álomelbeszéléseinek értelmezésére teszek kísérletet.¹ Vizsgálódásom annak a megértésére irányul, hogy a társadalmi bizonytalanság során, a közösségi válsághelyzetekben hogyan működött a moldvai csángók vallásos világertelmezése. Amellett érvelek, hogy sajátos társadalmi szituációkban az álmok olyan kulturális tartalmakat hordozhatnak, amelyek révén a vallásos értelmezőrendszer részeként működhetnek. Kérdésként merül fel, hogy milyen szerepet töltek be ezek az álmok az egyéni vallásosságban, és mi a közösségi státusuk? Milyen kulturális mechanizmusok modellálták őket, és milyen közösségi értelmező ideológiák támogatták létrejöttüket?

Vizsgálatomat egy székelyes csángó településről, Lészpedről származó etnográfiai anyagra alapozom, amelyek jelentős részét terepmunka során gyűjtöttem.²

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

Vizsgálatomba nem vonom be az individuális krízisek (például betegség, haláleset, nem kívánt terhesség, a tulajdon megsértése stb.) az egyéni

¹ Köszönettel tartozom Fosztó Lászlónak, aki elolvasta a tanulmány első verzióját, és számomra értékes megjegyzéseket fűzött hozzá.

² Az elemzésben emellett felhasználok néhány, egy kivétellel ezen a településen mások által gyűjtött álomelbeszélést is, amelyek a Kriza János Néprajzi Társaság Csángó Vallási Narratívák Archívumában találhatóak. Az álomelbeszélések 2001-ben, 2007-ben és 2008-ban kerültek rögzítésre. A gyűjtő nevét csak a nem általam gyűjtött szövegek esetén tüntettem fel.

problémák feloldását elősegítő „egyéb” álmok értelmezését. Elemzésemet nem terjesztem ki a válságszituációkat artikuláló álmokhoz tartalmilag és funkcionálisan legközelebb álló, szintén társadalmi kríziseket értelmező látomások részletesebb elemzésére sem.³ Bár a vizsgálat kereteinek ilyenképpen való körülhatárolása mesterséges szétválasztás eredménye, a behatóbb tanulmányozás érdekében célszerűnek tartom a jelzett problémával külön elemzésben foglalkozni.

Az *álmok* alatt elsősorban nem a szubjektív „direkt” tapasztalatot értem, hanem a róla szóló elbeszélést, amely különböző kulturális mechanizmusok és társadalmi gyakorlatok eredménye (például emlékezés, felejtés, értelmezés stb.).⁴ Ha a lényegében hozzáférhetetlen direkt tapasztalatra mint *priori* kategóriára utalok, *álmólménynek* nevezem.

Az álmokat a látomásélményektől, illetve -elbeszélésektől, a természetfelettil való kommunikáció technikai különbségei révén különböztetem meg. A funkcionálisan és tartalmilag nagyon sokszor ezekhez hasonló *látomásélményektől*⁵ az álmokat beszélgetőtársaim e tapasztalatok megélésének körülményeire való utalásai alapján különítem el. Ezekről az élményekről az adatközlők azt állítják, hogy alvás közben „látták” őket.

Az álmok megkülönböztetését a látomásoktól vizsgálatom esetében azért is célszerűnek tartom, mivel a moldvai csángó falvakban más a megítélése a vallásos tapasztalatnak attól függően, hogy azt milyen körülményekre vezetik vissza: az egyén közösségi státusa, társadalmi megítélése függhet tőle.⁶

³ Ezeknek a látomásokat csak annyiban vonom be az elemzésbe, amennyiben úgy érzem, hogy közük van a vizsgált álmjelenségek megértéséhez. A moldvai csángó falvakban tapasztalt látomásokról lásd Pozsony 1998, Peti 2007b, Pócs 2006.

⁴ E módszertani különbségtevés fontosságára figyelmeztet Thomas Gregor (Gregor 1981: 355) és Barbara Tedlock is (Tedlock 1991: 161). Az álom elbeszélésének esetenkénti motívációira Waud H. Cracke világít rá. A kutató rámutatott, hogy az általa vizsgált braziliai indián közösségben adatközlői azért mesélték el neki az álmaikat, hogy kifejezzék és feloldják ellentmondásos érzéseiket (Cracke 1981).

⁵ Isabell Moreira a középkori kolostorok vallási kultúráját vizsgálva módszertani megfontolásból kifolyólag egy jelenségként tárgyalja a látomásokat és az álmokat, mivel legfőbb forrásából, a hagiográfiai irodalomból sem derül ki legtöbbször a köztük lévő különbség (Moreira 2000).

⁶ Ennek alátámasztására a későbbiekben fogok visszatérni.

Az álom mint a vallásantropológiai kutatás tárgya

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

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

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

Charles Stewart szerint az antropológiai megközelítések fő iránya az álomokra mint társadalmi tényekre és kulturális szövegekre tekint, így az antropológusok figyelme főként az álomok kulturális mintáira és társadalmi értelmezésükre fókuszál (Stewart 1997). Benjamin J. Kilborne szerint,

⁷ A pszichológiai megközelítésekről jó áttekintést nyújt: Tuzin 1975 és Bereton 2000.

mivel az álomelbeszélések nem „direkt tapasztalatok”, hanem egy kulturális mechanizmus eredményei, nem számúzhetőek a „privát szimbolizmus” területére, jelentős mértékben kapcsolódnak a „közösségi szimbolizmushoz” (Kilborne 1981b: 295).⁸

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

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

Ezzel szemben több szerző is hangsúlyozza az álmoknak azt az aspektusát, hogy a bennük előforduló kulturális elemek értelmezése nem zárja ki a „nyitott interpretációt” (Ewing 1990), amely lényegében a Lévi-Strauss által *bricolage*-nak hívott kognitív műveletnek felel meg. Ebből a perspektívából nézve egyes álmok egyéni és kulturális elemek feltűnő összefonódásából állnak (Ewing 1990: 63). Ez a megközelítés elutasította azt a tipologizáló motívumelemzésekben megfigyelhető tendenciát, amely az álmokban előforduló kulturális minták rögzített szemantikai jelentését hangsúlyozta ki.

Douglas Hollan kimutatta, hogy az általa vizsgált indonéziai faluban az emberek félelmeiket, szorongásaikat az adott kultúrában széles körben elfogadott kulturális szimbólumokon és jelentéseken keresztül „tárgyasították”⁹ (Hollan 1989), az álmokat kulturálisan megalkotott védekező

⁸ Benjamin J. Kilborne a „private” *symbolism* és a „public” (azaz nyilvános) *symbolism* kifejezéseket használja.

⁹ A szerző az *objectify* fogalmat használja.

mechanizmusként használva.¹⁰ Hollan ugyanakkor azt is hangsúlyozta, hogy adatközlői gyakran „személyre szabott” álomértelmezéseket alkotnak, egyéni pszichológiai igényeiknek megfelelően. Dorothy Egan, aki a hopi indiánok körében végzett kutatásokat, az álmok esetében kiemelt szerepet tulajdonított a szabad asszociációnak (Egan 1949: 197).

Egyik tanulmányában Charles Stewart arról ír, hogy az individuális álmokat csak „kismértékben” határozzák meg a kulturális formák és modellek. Szerinte ezek csak abban az esetben válnak egyáltalán kulturális „termékekké”¹¹, hogyha forgalomba kerülnek egy kultúra nyilvánosság-szerkezetében. Ebben az esetben az álomszövegek hasonlítani kezhetnek egymásra, vagy éppenséggel összeolvadhatnak a mesékkel és mítoszokkal. Ezek a széles körben forgalomban lévő elbeszélések ugyanakkor újra megjelenhetnek az egyéni álmokban, a kulturális környezetben való intenzív jelenlétük miatt. A szerző szerint az álomértelmezés sémái¹² szintén befolyásolják ezt a jelenséget. Bár ezek elsődlegesen az álmok értelmezésének a funkcióját töltik be, hatást gyakorolnak a narráció megfogalmazására és talán az élmény kialakulására is, ily módon sztereotipizálva azokat. A szerző ezzel magyarázza, hogy Naxos szigetén, ahol terepmunkát végzett, különböző egyének álomtörténetei nemcsak egymásra hasonlítottak meglepő módon, de egyes jól ismert mesetípusokra is, például a kincs-kereséssel kapcsolatos mesékre (Stewart 1997: 879). Hasonló jelenséget Donald Tuzin írt le, aki egy új-guineai közösségben megfigyelte, hogy a prédikációkban előforduló vizuális képzetek (*visual imagery*) erőteljesen befolyásolták a közösségben előforduló álmok tartalmát (Tuzin 1989: 196). Dorothy Egan egy másik írásában a mitológiai tudásnak egy egyén fantáziáiban és álmaiban való megjelenését vizsgálta. A szerző szerint az egyén és a „folklór”¹³ ily módon megvalósuló kapcsolatát „szocializált fantáziának” (*socialized fantasy*) nevezte, amelynek legfőbb szerepe az általa vizsgált, az adott társadalomban csökkent értékűnek számító személy számára egy pozitív énkép kialakítása volt (Egan 1955).

¹⁰ Az álmok kulturális erőforrásként való használatát a szakirodalomban többen is leírták. Lásd például: Hollan 1989: 182, Kilborne 1981b, Stewart 1997: 885.

¹¹ A szerző a *cultural object* terminust használja – P. L.

¹² A szerző a *codes of dream interpretation* megnevezést használja – P. L.

¹³ A szerző szóhasználata.

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

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

Az álmokban előforduló kulturális motívumok eredete

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

Az álmok kulturális tartalmuk révén mentalitástörténeti, mikro-történeti, illetve történeti antropológiai vizsgálatok forrásul is szolgálhatnak. Peter Burke mellett érvel, hogy mivel az álmok kapcsolatban állnak a stresszel, a nyugtalansággal és a konfliktusokkal, a kutató számára lehetővé teszik az elfojtás történetének a tanulmányozását (Burke 1997: 29). Rámutatott, hogy a 17. századi Angliában sokak álma politikai/társadalmi eseményekre vonatkozott, vagy vallásos tartalmú volt, azt sugallva, hogy a kora újkori emberek lelki életét sok vonatkozásban másfajta erők vezérelték, mint a freudíanus korszakban élőkét (vö. Pick–Roper 2003: 4). Azt állítja, hogy a tipikusan ismétlődő félelmek és konfliktusok kultúránként változhatnak, amely szükségszerűen ahhoz vezet, hogy egy adott kultúrában élőknek sajátos álmai legyenek (Burke 1997: 25–27).

A boszorkányperek történeti antropológiai kutatásában létezik egy vonulat, amely a boszorkányszombat ördögi látomásait álmoknak tartja. Például Gustav Henningsen szerint a boszorkányszombat egy álomkultusból fejlődött ki (Ginzburg et al. 2008: 37).

Carlo Ginzburg a boszorkánylátomások¹⁴ kulturális kontextusát egy-egy lokális kultúra határainál távolabbra mutató tágabb tradícióban helyezte el, rámutatva e képzetek, a bennük előforduló kulturális szimbólumok történeti jellegére (lásd Ginzburg 1992, 2004). Peter Burke a *benandantiról* szóló történeteket szintén a *kulturálisan sztereotipált* álmok körébe sorolja (Burke 1997: 41).

David J. Hufford mellett érvel, hogy az álmokban megjelenő „terror” tartalma kulturálisan kondicionált, hasonlóan ahhoz, ahogy a társadalmi normák hatással vannak olyan pszichológiai állapotokra, mint például a démoni megszállottság (Hufford 1982). A középkorban és a kora újkorban az emberek gyakran tekintették az álmokat isteni vagy démoni üzeneteknek, amelyek előrevetítették a jövőt, vagy egyéb jelentéseket hozdottak (lásd Pick–Roper 2003: 3). Steven. F. Kruger a középkor gazdag álomelmélet-irodalmát tanulmányozva vázolta fel a késő antik korszak és a középkor „álom-képét”. Arra a következtetésre jut, hogy a késő antik

¹⁴ Klaniczay Gábor a kínvallatás alatt álló boszorkányok vallomásait egy olyan „kollektív alkotásnak” tekinti, amelyet a bíró makacsul megismétlődő kérdései és a „boszorkány” kétségbeesett védekező stratégiái irányítanak. A szerző szerint ezért történik meg, hogy „az archaikus hiedelmek és a demonologikus sémák riadt improvizációkkal, obszcén részletekkel, meghökkenítő fordulatokkal itatódnak át” (Klaniczay 1998: 286).

korabeli álom egyszerre volt potenciálisan transzcendens és evilági, táplálkozhatott a belső emberi mikrokozmoszból és a külső makrokozmoszból, jelenbeli nyugtalanságokat tükrözve vagy megjövendőlvé a jövőbeli eseményeket. Steven F. Kruger szerint a keresztény írók az álmokat ambivalens természetűnek tartották, amelyek egyszerre jelenthettek isteni megvilágosodást, de jelenthettek démoni kísértést is (Kruger 1992: 65).

Jacques Le Goff a középkor képzeletvilágáról írott könyvében (*The Medieval Imagination*) azt hangsúlyozta, hogy a képzelet alkotásai nem egyszerű ideológiai reflexiók vagy reprezentációk egy társadalmi/gazdasági valóságról; a képzelet képes alakítani a társadalmi, gazdasági vagy politikai valóságot (Le Goff 1992). Egy olyan társadalom számára, amelyet a való világ és a földöntúli világ veszélyei egyaránt fenyegettek, az álmok a menekvés biztosítékát jelenthették. Le Goff amellett érvelt, hogy mindamellett, hogy az álmok megformálásában társadalmi és kulturális összetevők is szerepet játszottak, azok ugyanakkor az egyéni önkifejezés fontos eszközei voltak (Le Goff 1992: 229). A szerző bemutatta, hogy a klérus megpróbálta kontrollálni az „álmodókat”. Az egyházi emberek a legtöbb álmodót démoni képzelgésnek tartották, az „igazi”, azaz az isteni eredetű álmokat egy szűk „szent” elitnek és a keresztény királyoknak tulajdonítva. Le Goff szerint ez az onoerikus sokféleség eltűnéséhez vezetett, illetve ahhoz, hogy az alsóbb társadalmi rétegek álmai csak ritkán jelenjenek meg az írott forrásokban. Az álmoknak a középkorban játszott szerepéről lásd még Lisa M. Bitel elemzését, aki hangsúlyozta, hogy a középkorban az álom gyakran ölthetett kollektív, ritualizált formát (Bitel 1991: 40).

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

A reneszánsz álom-kultúrájához Richard L. Kagan szolgáltatott érdekes adalékokat, aki egy, a 16. század végi Spanyolországban élő lánynak az Inkvizíció által gazdagon dokumentált álmai elemzése révén kimutatta, hogyan ölthettek fel az álmok politikai konnotációkat (Kagan 1990). A szerző szerint a reneszánsz korban az álmokra mint a jóslat közegére tekintettek (Kagan 1990: 36).

Az álmok szerepe az akkulturáció, gyarmatosítás időszakában

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

Az álmoknak hasonló szituációkban való szerepére Charles Stewart is felfigyelt. Egyik tanulmányában amellet érvel, hogy az erőltetett, gyors kultúráváltás időszakaiban, a társadalmi nyugtalanság okozta élmények megjelenhetnek az álmokban, amely révén ezek értelmezhetővé válnak (Stewart 2004: 80). Hasonló funkciót tulajdonított az álmoknak Barbara Tedlock, aki szerint a guatemalai maják a polgárháború idején megélt katonai agressziókra adott reakcióiban fontos szerepet játszottak az álmok és a látomások (Tedlock 1992: 471).

Andrew Lattas egyik elemzésében azt vizsgálja, hogy a kolonizáció időszakában az álmok a fehérekkel kapcsolatos rontáselbeszélésekhez hasonlóan hogyan hozzák létre az „igazságosság alternatív terét” (Lattas 1993: 66). A szerző szerint a kolonizáció új társadalmi távolságokat teremtett a New Britain nyugati részén élő bush kaliaik számára. A faji alapú megkülönböztetés létrehozta a maga konceptuális tereit is, amelyek meghaladása az álmok feladata volt (Lattas 1993: 70). Lattas bemutatta, hogy a gyarmati uralom nem egyszerűen csak egy politikai és gazdasági folyamat volt, hanem felülírta a gyarmatosítottak önértékelésének fenomenológiai struktúráit. A kolonizációval a bennszülöttek a fehér ember és intézményei ítélő tekintetének a csapdájába kerültek. A fehér ember által teremtett morális standardok általi megítélés a bennszülöttek iden-

¹⁵ A vallási mozgalmak kutatástörténetének magyar nyelvű áttekintését lásd: Gagyí 2007, Peti 2007a. Az álmoknak a vallási (messianisztikus) mozgalmakban játszott szerepéről további hivatkozásokat tartalmaz: Kilborne 1981a: 171.

titásának integritását fenyegette (Lattas 1993: 67). Az álmokban áthághatók voltak a fehér ember által teremtett, privilégiumait szolgáló hatalmi struktúrák. Az álmokban és a rontáselbeszélésekben a fehéreket izekre lehetett szagatni a börtön kockázata nélkül. Lattas interpretációjában az ezekben a narratívokban előforduló horrorisztikus elemek, valamint az az élvezet, amivel mesélték őket, a „horror esztétikumának” a részét képezték.

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

Dorothy Egan szerint az álmok kutatása azért fontos, mert rajtuk keresztül egy kultúra mélyrétegei tárhatók fel, vagy olyan nehezen kutatható jelenségek közelíthetők meg, mint az egyén adaptációs kísérletei akkulturációs viszonyok között.¹⁶ Az Egan vizsgálta hopi falu lakosságának 30 százaléka volt keresztény, és misszionáriusok által működtetett templomba jártak, de álmaik elemzéséből kiderült, hogy az idősebbek többsége igen mély tisztelettel viseltetett „a régi vallás” istenei iránt is (Egan 1952: 478–479). Ehhez hasonló elemzést Anthony F. C. Wallace végzett, aki jezsuita misszionáriusok 17. századi beszámolóí alapján az irokéz indiánok „álomteóriáit” elemezte, külön hangsúlyt fektetve az álmokat követő közösségi gyógyító rítusok elemzésére (Wallace 1958).

Az álmok szerepe az enkulturációs folyamatokban

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

¹⁶ Fontos körülmény, hogy Dorothy Egan megjegyzései törzsi körülmények között élő közösségekre vonatkoztak.

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

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

Az álom mint megváltozott tudatállapot és a transzcendenssel való kommunikációs technika

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

¹⁷ Az inkubáció irodalmához lásd: Gnuse 1993.

¹⁸ A látomás és álom kapcsolatáról lásd még: Pócs 2008a: 303.

Az álomelbeszélés kontextusai, az álom mint társadalmi performansz

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

Az álmok antropológiai kutatástörténetében megfigyelhető hogy a kutatások fókuszra az álmok statisztikai tartalomelemzésétől a kommunikációs kontextusok és interakciók elemzése felé tolódott el (Tedlock 1991: 161). Az álomkutatásban is felértékelődött a résztvevő megfigyelés módszere, amely lehetővé tette az álomelbeszélések „társadalmi performanszként” történő vizsgálatát (Tedlock 1991: 161). Ennek megfelelően az álom jelenbeli antropológiai kutatása az álmokban előforduló kulturális tartalomra nem mint az összehasonlító hipotézisek gyártásához felhasználható nyers etnográfiai adatra tekint (mint például Lincoln 1970[1935]), hanem megkülönböztetett figyelmet fordít az álmok társadalmi és individuális jelentésének, jelentőségének és használatának a megértésére (lásd Tedlock 1991: 162–163). A terepmunkát végző antropológusok ugyanakkor nem csak az álmok helyi kultúrában való előfordulásának kontextusát, társadalmi használatukat vizsgálják, de a terepmunka ideje alatt jelentkező saját álmaikra is odafigyelnek, mert így könnyebben tudatosíthatják a vizsgált kultúrára, emberekre adott önkéntelen válaszaikat (például Lowie 1966).¹⁹ Ennek fontosságát hangsúlyozza Barbara Tedlock, aki szerint Bronislaw Malinowski a szakmát sokkoló naplójában közzétett álmainak tartalma is jól tükrözi, hogy a kutató a terepen nem tudott azonosulni kutatásának alanyaival (Tedlock 1991).

¹⁹ Malinowski halála után közzétett naplójában a Trombriand-szigetek lakói iránti megvetése, rasszizmusa is tükröződik (lásd Malinowski 1967).

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

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

Árvízek, forradalom, álmok, előjelek

1970-ben Románia jelentős részét árvíz sújtotta. A katasztrófa nagy mértékben érintette a moldvai csángó települések lakóit is, az árvíz ezeken a településeken is sok embert tett otthontalanná. A Lészpedet megóvó gát bíróképességében ilyen körülmények között nem sokan hittek. A falu mélyebb részein lakók napokig menekülésre készen álltak, mivel totális katasztrófától, gátszakadástól tartottak. Az ekkor 36 éves Ződ Erzsébet sógorával megbeszélte, hogy terhesen, két kisgyermekével a katasztrófa bekövetkezése esetén náluk keres menedéket, mivel az ő házukhoz közel van egy hegy, ahova végveszély esetén kimenekülhetnek. Elmondása szerint az árvizet megelőzően egy évvel azt álmodta, hogy az égen egy tüzes, *veres* vasdarab úszott végig, amelyen az 1970-es évszám szerepelt. Álmát nem mesélte el senkinek, különösebben nem foglalkozott vele. Elmondta, hogy az árvízveszély okozta nehézségek során gondolt arra, hogy álma a

hamarosan bekövetkező katasztrófára figyelmeztette. Akkori álma 38 év elteltével is erős érzelmeket ébreszett benne a beszélgetés ideje alatt.

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

Hasonló jellegű álmai a településen más asszonynak is voltak.

Ónodi Ilona egy élettörténeti interjú keretében beszélt az álmairól. Elmondása szerint 1946-ban, 14 évesen öt másik lánytársával együtt Szentkereszt napján a csíksomlyói búcsúba ment. A búcsúban a nagyváradai Szent Vincze zárdá Mária-nővérei két másik társával együtt meggyózték, hogy menjenek tanulni a zárdába. Szülei és testvérei, más lészpedi családokkal együtt az 1947-es éhínség miatt megpróbálták Magyarországra menekülni. A hatóságok akadályoztatása miatt Ónodi Ilona emlékezete szerint a 17 lészpedi család három hónapig vesztegelt a határnál, ahol élelmiszertartalékaik elfogytak, és csak a határ menti falvak lakóinak jóindulatában bízhattak, akik időnként élelmet vittek nekik, vagy oly módon segítettek őket, hogy terményt hagytak hátra a földjeiken. Rövid időre rá, hogy a családnak sikerült kitelepedni, az apja meglátogatta Nagyváradon, és próbálta rávenni, hogy hagyja ott a zárdát, és tartson vele Magyarországra. Apja hosszas unszolására (egy hétig maradt Nagyváradon) sem akarta otthagyni a zárdát. *És akkor apám visszajött, úgy sírt, mind egy kicsi gyerek, hogy nem akartam hazajönni.* 1948-ig élt a zárdában, annak a kommunisták általi bezárásáig. A faluba való visszakerülése után közvetlen családtagjaira nem

²⁰ A beszélgetésen jelen volt az egyik testvére is.

²¹ Tóthné Zöld Erzsébet (1944), Lészped, 2007. augusztus 5.

támaszkodhatott, rokonai pedig, akiknél meghúzta magát, arra kötelezték, hogy minél előbb férjhez menjen. *S akkor azon a télen férjhez adtak onnét, én nem tudtam mondjam, hogy nem meek férjhez. Akartam, nem akartam, el kellett menjek!* Közben próbált útlevelet szerezni, hogy családtagjai után mehessen. Az útlevelet későre, férjhez menetele után kapta csak meg Domokos Pál Péter bukaresti közbenjárására. Mivel férjét szülei nem engedték volna emigrálni, ő is letett ebbéli szándékáról. *Én mentem volna, de hogy hagyjam itt? Menjek, megesküdünk, a hitet elmondtam, megesküdtem, s akkor hagyam itt, s megyek? Nem! Mikor meghallották édesanyámék, olyan levelet írtak, hogy nem is motítottam meg neki [a férjének].*

Ónodi Ilona életút-elbeszéléséből kitűnik, hogy néhány év alatt számos olyan dilemmával, életkörülményeinek drasztikus megváltozásával kellett szembenéznie, mint annakelőtte és utána sohasem.²² Elmondása szerint ez idő alatt olyant álmodott, amelyet máig sem felejtett el. Álmában egy füves réten járt, miközben hatalmas vihar kerekedett. Félelmében egy, a réten kaszáló ember mellé húzódott. Eközben látta, hogy az égiháború közepette az égen egy fehér színű kályha úszott át, amelyben tűz égett. A kályhán „tüzesen” látszott az 1970-es évszám. Az álom elmesélésekor jelen volt a férje is, aki az elején segített néhány részlet felidőzésében. Úgy vélem, hogy abban, hogy egykori álmát felidézte, szerepet játszott az a körülmény is, hogy az interjú előtti héten, 2008 júliusának végén több moldvai településen is újabb árvizek voltak.

– *Hát én, hogy is mondtam, hogy miféle vót oda felírva?* [a férjét kérdezi]

– *1970. S akkor abba az üdőbe sok volt az izé, inundácia [árvíz]. Abba az esztendőbe.* [közbeszól a férje²³]

– *Én még a nővéreknél vótam, mikor ezt álmodtam.*

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

S aztá mikor odaértünk a hetvenhez, meglátszodott, hogy mi vót. [S az hogy vót, hogyha egy kicsit részletesebben el tudná mesélni?] Én mentem így egy füves mezőn, s egy ember kaszált ott. Egy fa alá lefeküdt az ember,

²² Ónodi Mária mára a településen működő két rózsafüzér társulat egyikének vezetője lett. Elmondása szerint imádkozni magyarul és románul is szokott. Amikor legyengült, beteg férjével imádkoznak: ő magyarul, férje románul szokta elmondani a rózsafüzért. A rózsafüzér társulat gyülekezési alkalmain csak románul imádkoznak, ám ha a csíksomlyói búcsúban vagy magyarországi barátaitól nyomtatott magyar imádságokat kap, oda szokta adni a rózsafüzér társulat olyan tagjainak, akikről tudja, hogy szottak magyarul is imádkozni.

²³ Ónodi Antal (1930), Lészped, 2008. augusztus 8.

mert akkaran nagy idő vót, nagy dörget, hogy dörregett az ég, esett az eső. S akkor én odamentem az ember mellé, met megijedtem, hogy erőst dörrögött az ég, elbúttam oda melléje. S csak láttam, hogy egy olyan kályha így fent ment így. S azan a kályhán tüzesen látszodott benne: 1970. Azan a kályhán. Fehér vót a kályha, s benne mind a tűz ha égett vóna. S látszodott ez a szám. S ment erre felé így [mutatja: balról jobbra]. S akkor én azt elmondtam neki [a férjének]. Miután férjhez mentem elmondtam neki, s aszongya: „Te meglássuk, hogy mi lesz ’70-be.” S né a vót a ’70-be. Hogy arrafelé ment az a nagy dörgeteg [vihar], dörregett az ég [dörgött], esett az eső. S az a... írta fenn a ’70. 1970. S akkor vót a nagy inundáció [árvíz] oda kifelé. Kiment oda a magyarokhoz. Nagy üdők voltak akkor, abba az esztendőbe.²⁴

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

[Mit álmodott?] Hogy, hogy ülnek ők hárman. Fel a Jóisten egy oldalába, így Jézus a közepibe, s Szűz Mária, itt hárman. [Hogy néztek ki?] Erőst szépen néztek, erőst. [És mondtak valamit?] Nem, nem, nem kípés azt senki. [És mást nem tetszett látni, csak őket?] Csak őt, csak őt, csak őket hármikat. Igen, igen. [Többször is volt ilyen álma?] Nem, csak egyszer álmodtam. [Mikor?] Van annak már... ifjabb voltam én es. Mikor volt az a nagy víz nekünk itt hegyen Hárqita felé. Nagy, nagy, erőst sok világ elveszett, akkor volt, abba az esztendőbe. [Vajon azért lehetett ez az álom?] [...] ’90 s nem tudom mennyi vót, de erőst... most a forradalom után vót. Erőst sok világ megholt akkor, erőst.²⁵

Az árvizek ideje alatt egy másik lézpedi asszony az égen megjelenő fényes kereszttről álmodott. A szövegben, amelyből nem derül ki, hogy az álmot melyik árvíz alatt látta, az álomelbeszélés együtt jelenik meg egy csodáról, illetve egy látomásról szóló beszámolóval. Eszerint az árvíz alkalmával valamelyik csángó faluban, ahol a víz sok mindent elpusztított, csodás módon épségben megmaradt egy útszéli kereszt. Az esemény ideje alatt többeknek volt látomásuk az égbolton megjelenő fényes kereszttről. Az asszony

²⁴ Ónodi Iona (1932), Lészped, 2008. augusztus 8.

²⁵ Puskás Anna (1936), Lészped, 2001. július 8., Papp Éva és Sebestyén Emese gyűjtése.

azt is elmondta, hogy bár az égboltot ő is fürkészte, semmit sem látott.²⁶ Mindemellett később álmában ő is meglátta az égen feltűnő fényes keresztet. Ebben az esetben adottnak tűnik az a feltételezés, hogy az álomélményt befolyásolták a közösség narrációs univerzumában intenzíven jelen lévő, az embereket foglalkoztató látomáselbeszélések. Hasonlóan a Charles Stewart által leírt, korábban idézett esethez, ahol az álomszövegek adott struktúrájú narratívumokra, a mesékre hasonlítottak (lásd Stewart 1997: 879), vagy a Tuzin által elemzett esethez, ahol a prédikációk erősen befolyásolták az álmokban előforduló vizuális képzeteket (Tuzin 1989).

Na, hogy mondjam, régebben voltak a csillagok, melyikből tudták, hogy valami jelek lesznek. Ezek a nagy vizek, s akkor mondták ott, hogy a kereszt elvitte, hogy mondják, jött a nagy víz, s a keresztfa megmaradott. S ami volt azon a vidéken, a földön, mindent elvitt, s a keresztfa maradt meg csak. Hogy a világ... [Ez Lészpeden volt?] Nem Lészpeden, hanem itt volt, ide kifelé a hogymondják, nem tudom, milyen falu, város, nem tudom miféle, ide kifelé volt. S akkor ott ugyan mondták ugyan, hogy egy keresztfa is látszodott az égen. [Akkor azelőtt jelentette, hogy lesz a...] Ekkor, azelőtt igen, igen, azelőtt látszodott az égen. S én azt nem láttam volt meg, s álmomban megláttam azt a nagy keresztfát fenn az égen. [Mikor látta meg?] Há hogy mondjam, nem tudom melyik évbe volt az, mikor az a nagy víz itt volt nálunk. [Az árvíz után?] Árvíz, árvíz után, mert én nem tudom, hogy nem láttam meg, beteg voltam, én nem tudom, hogy volt. S akkor én azt megálmodtam, hogy a keresztfa ott látszódot. [S milyennek látszott?] Há hogy mondjam, itt fenn az égen nagy fényesen, nagy keresztfa. [Rajta volt Jézus?] Semmibe, nem volt semmi, csak úgy fényes, fényes keresztfa szimplu [egyszerűen]. [Nem tetszett hallani valami üzenetet?] Nem, semmit, nem, semmit, csak annyat. Megláttam, s egyebet semmit. A másik is mondta, hogy látta, de én nem láttam, s hát megálmodtam, hogy én is lássam meg akkor.²⁷

A moldvai csángó falvakban részleteiben ma is működik egy olyan szimbolikus értelmezőrendszer, amely a krízishelyzeteket artikuláló álmok jelentkezésében is szerepet játszik. A fenti elbeszélés elején az adatközlő utal arra a más moldvai falvakból is ismert képzetre, miszerint a

²⁶ Hasonló jelenségről, amikor az emberek „látni akarnak”, de mégsem látnak, William Christian (Christian 1996) és Paolo Apolito (Apolito 1998) is ír.

²⁷ Puskás Anna (1936), Lészped, 2001. július 14., Papp Éva és Sebestyén Emese gyűjtése.

katasztrófákat, transzcendens értelemmel felruházott történések jelezték előre (lásd Peti 2007b: 100). Gyakran különös, a megszokottnál sokkal erősebb fényű csillagok, vagy a lenyugvó Nap szivárványszínekben való játszása jelezhetett előre katasztrófát, kollektív szerencsétlenséget.

Ónodi Ilona például, akinek az 1970-es árvízzel kapcsolatos álmát az előbbiekben mutattam be, a vele készült interjú előtti héten, a 2008 július végi, több moldvai települést érintő árvíz előtti éjszaka férjével együtt érdekes dolgot látott. Lefekvéshez készülődve elmondta magyar nyelvű imádságait, majd a közösen a férjével „elvégezte” a rózsafüzért. Ezt követően kiment az udvarra bezárni a tyúkokat. A hegyen túl ekkor egy rendkívül erős fényű csillag jelent meg, alacsonyan járó felhőktől övezve, amelyeken hatalmas lángnyelvek csaptak keresztül. A látványtól megrémült, kihívta a férjét, és együtt nézték a jelenséget. Arra gondolt, hogy valahol nagy vihar lehet, de furcsa módon nem hallottak dörgést. Másnap a média bemondta, hogy több moldvai települést is árvíz sújtott. A lézpedi pap az árvízkárosultak megsegítésére adománygyűjtést szervezett, amelyre a templomban kérte fel a híveket.

Aki látott vihart, tudja, hogy a természet tud az emberben a transzcendenciát felidéző látványt produkálni. Az idézett történetben az az érdekes, hogy elmesélje az általa látottakat a katasztrófát előrevetítő transzcendens üzenetként értelmezte, nem pedig természettudományos kauzalitásra vezette vissza. Nem zárható ki, hogy a látvány látomásszerű kiteljesedését a vallásos kontempláció (a hosszas imádkozás utáni hangulat), a katasztrófától való rémület, a hosszas, koncentrált nézéssel előidézett szuggesztió is előidézhette.

Hát most ez a, né, most, tegnap múlt egy hete, tennap vót esütörtök, nem? Na, ez nagy üdő melyik vót, most itt Iași-tól lefelé történt, hát mink láttuk eszte, volt itt egy csillag. S én... már kellett feküdjünk le, kimentem, hogy elmondtam az imákat magyarul én, a rozáriut [rózsafüzért] elvégeztük románul ketten. Kimentem, hogy bérekesztetem a, bézártam a tyukakat, látom egy nagy csillag ott. Attól a csillagtól ott, így né [széttárja a kezét]. Attól a csillagtól nagy világosság, nagy világosság látszodatt így. Sz akkor bémentem, sz kihívtam őt [a férjét]. Ő es addig nezte: „jaj te, aszongya, meek bé, me megfagytam. Éjjel tizenegy s fél vót az óra. S akkor ő bément. Én nekitettem a létrát oda burgyénknak [szénatároló], ottan felálltam a létrára, s onné néztem. Oda bé, abba a felibe, így a hegyen túl látszodatt az a nagy világosság. Mind a tűz égett vóna! Mind így, mind

Így. S akkor még, még, még fennébb addig, s aztán mandtam, jaj Istenem, ottan nagy idő lehet. De nem halladszodatt se dörreg, égdörregés, semmi, csak az a nagy világosság. Mind ha tűz lett vóna! Addig néztem ott a létrán, tizenkét órakor bémentem, megfagytan én esz. Lefeküdtem de nem tudtam alunni, gondoltam, az a nagy idő erre felé jön, mi lesz itten. S akkor így látszodatt, a felhők alatt voltak, s attól a felhőtől így mind azok a langok, mind így. S akkor még elébb akkarán világosított, világos vót az egész, az egész ég. Mikor hát reggel, hát monták es, hogy nagy inundácia vót. Milyen nagy vízmosás vót ott. Gyűtnek pénzt vasárnap a templomba, hogy küdjék el.²⁸

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

Ződ Erzsébetnek olyan álma, amelyre sok év után is igen részletesen emlékezik 1990 tavaszán volt. A diktatúra szorításából fellélegző, az eufória hullámát követő demokratikus Románia megalakulásának első fázisában vagyunk. Lészpeden, mint mindenütt az országban, az életvezetési stratégiák újragondolása, a háztartások szerkezetének átszervezése történik. 1990 tavaszán megkezdődik a földek újrakiosztása. Az egykori birtokszerkezet visszaállítása számos konfliktust termelt a helyi közösségekben is. A sok helyen évtizedek alatt átalakult mezőgazdasági táj, a hiányzó tulajdonjogi papírok lehetetlenné tették az egykori tulajdonnál nagyobb területvisszaigénylések ellenőrzését, amely újabb ellentéteket szült a lokális közösségekben. Feljelentések, intrikázások, veszekedések, frusztrációk és irigység kísérik a kollektív gazdaság felszámolását, a köztulajdon széthordását és a földek magántulajdonba való visszajuttatását.

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

[Itt mikor Ceaușescut letették, nem vót olyan, hogy az emberek előre megálmodják?] *Nem, nem. Mondják én valamit. Nekem vót egy ál-*

²⁸ Ónodi Ilona (1932), Lészped, 2008. augusztus 8.

mom, ami nem vót se az után, se addig. Azon a télen, tavaszra, amikor Ceausescu leizélt, én álmodtam, lehet, hogy még eccer elmondtam, s nem mondtam soha senkinek. Álmodtam, mintha oda fenn voltunk Demse Györgynél, s én kellett lenne menjek misére. Voltunk többen, ott volt Istán es. S én elindultam, menjek ki néni Erzséknél, s menjek ki a templomba. Olyan nagy víz jött bé, hogy vissza kellett kerüljek Demse Györgyékhez. Egészen vízbe volt. Mikor visszaértem Demse Györgyékhez, egészen nagy mart volt. Bémentem egy terembe. Mikor bémentem, itt Jézus, mint ahogy sokszor a feltámadás, a mennybemenetel, úgy ült Jézus azon a martokon. Innet volt Szűz Mária, s én bémentem, s a falu vízbe volt. S mondom, édes Máriám, mi van? S én nem mondtam senkinek ezt az álmodat, de aztán meggondoltam vajon mit jelenthet. Az vót, hogy visszaadták a fődeket, s az egész falu össze volt zavarodva, csak veszekedés volt. S most sincs letisztulva a világ. Én nem mondtam senkinek, de elképzelttem ezt, hogy akkor úgy jött bé a hegyről a falu mind vízbe volt. Egy feliben volt Jézus, egy feliben Szűz Mária, s én így voltam. [S nem volt még ilyen, hogy ilyeneket álmodott?] Nem, nem, nem vagyok szent, de én azt az álmodat úgy megtartottam, s meggondoltam, s nekem az úgy fájt, úgy fájt, hogy annyi veszekedés vót, hogy egy ennyecske földért, apa, anya, testvér veszekedett. Akkor azon a tavaszon kiosztódott a föld, s nem volt egyéb, csak veszekedés. S ahol sűrű a nép, s kicsi a föld, mint Lészpeden, ott úgy történik. A kapzsiság nagy. Akik fenn voltak a polgári hivatalnál, magiknak mértek eleget.²⁹

János Marika a Ceausescu-házaspár menekülése és kivégzése alatti napokban két szentről álmodott. Álmodta a hagyományos férfi viseletbe öltözött szentek, akik közül az egyik elmondása szerint Szent József volt, az égen repülve integettek neki. Az asszony elmondása szerint álmodat követően fosztották meg a rettegett diktátort hatalmától, miután a szentek álombeli látványát a diktatúra megszűntére való figyelmeztetésként értelmezte.

Álmodtam, mikor megcserélték ezt az izét, akkor két férfi kalapba, ingbe, mentek az égen, s mind intettek így ne [mutatja: vége]. Így kettő egymás után. Azokat láttam, így mentek az égen, melyikük József volt. Akkor álmodtam, akkor le is ment immá, s akkor le is esett a nagyságos úr [Nicolae Ceausescu]. Miután én álmodtam, aztán tették le Ceausescut.

²⁹ Tóthné Zöld Erzsébet (1944), Lészped, 2007. augusztus 5.

[S maga tudta már akkor, amikor álmodta, hogy le fogják tenni?] *Nem tudtam, nem tudtam mire megyen, s csak aztán kaptam hírt, hogy azt jelenti, intettek, kész lesz, vége. Úgy ment a két férfiú, mint az ávion [repülő] [nevet]. [S kik lehetek, mit tetszik gondolni?] *Nem tudom, fejrbe vótak, fehér ingbe, ővel, bernécig, papucsba, ahogy nálunk öltöztek, mostanában nem így öltöznek a férfiak, a magyar iskolások öltöznek előadásba.*³⁰*

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

*Mikor itt nálunk az országban megtörtént '89-ben, akkor még azon a héten álmodoztam én, hogy a Boldogságos Szűz Mária jött le a Pojána patakban egy bárkával. Olyan szépen ment, fehér rukjája [rokolyája], két pántlikával megkötve, s két lapackán hajtagatta azt a bárkát, s jött le egy patakon ott, úgy mondjuk mi, Pojána. Olyan szépen ment avval a bárkával. S aztán még kérdeztem én fehérnépeket, s azt mondták, hogy az azt jelenti, hogy vérhullás, ha szentekvel álmodozol. S aztán nemsokára megtörtént az országba a nagy vérhullás. Elég szűszakadás vót, annyian meghótak.*³¹

Ebben az időszakban a bogdánfalvi Jitár János egy nyári nap a kertjében dolgozva *napszentületre*, (nyugaton) látta, hogy a lenyugvó Nap különös szivárványszínekben játszik. Mivel tudta, hogy az ilyen „jelek” háborúra utalnak, tapasztalatát megbeszélte több, a gyárban dolgozó kollégájával. Beszámolójából az derül ki, hogy a csodás jelenséget többen látták. Mindez azt jelzi, hogy adott időszakban egész közösségek vártak valamiféle csodára: *Mondták az emberek, hogy valami történet lesz.* Ilyen körülmények között az emberek lelkiállapota kedvező volt a mások által tapasztalt csodás jelenségek befogadására, a hallott transzcendens-élmények értelmezésére. Hasonlóan ahhoz a korábban idézett esethez, amikor a többek által az égen látott fényes keresztet egy lészpedi asszony később álmában látta meg. Mivel Temesvár, ahol a forradalom kirobbant, Bogdánfalvától „napszentületre” van, Jitár János beigazolódtnak látta a katasztrófát előrevetítő látomást.

³⁰ Jánó Marika (1939), Lészped, 2007. augusztus 5.

³¹ Erős Juliánna (1948), Pusztina, 2001. július 7–15., Bálint Sarolta gyűjtése.

Ezt láttam én isz. Láttam, napszentületre, úgy, mikor sóvárványféli lett, a Nap mikor szentült le, s mondták az öregek, valami történet kell legyen. Ezt láttam én a szememmel. S kérdeztek a rományok, ott a gyárnál voltam, hogy láttam én még ilyet valaha. De mondták az öregek, ha a sóvárvány tisztán tetsződik, hogy napjövetre, akkor ott leszen háború. S nem történt meg Temesváron? Temesváron kezdődött meg. [S még emlékezik ilyen jegyekre, hogy jegyek legyenek, s valami baj történjen?] Mondták az öregek, hogy még voltak jegyek, de én nem láttam. De ezt láttam, én az én szememmel láttam, s ez meg is történt azután, hogy e volt nyárba, napszentületre volt. A kertbe dolgoztam, s mondták a többiek, hogy nézzem, mi van nyugatra. Mondták az emberek, hogy valami történet lesz. S éppen megtörtént. Temesváron nem volt? Temesvár napszentületre [nyugatra] van. Onnét kezdődött.³²

Az álom mint a vallásos értelmezőrendszer része

Az álmokban előforduló kulturális tartalom a moldvai csángó vallásos folklórban szintén jelen levő, történetileg meghatározott képzetekből és szimbólumokból áll. Az egyes álmokban előforduló apokaliptikus tartalmak, világvégejóslatok ugyancsak részét képezik a moldvai csángók vallásos világképének.³³

A szentek vagy Jézus látását a moldvai csángók környezetében jelen lévő vallásos ábrázolások (például a katolikus és ortodox templomokban lévő ikonok, a házak falát díszítő szentképek) egyéni feldolgozásának is tekinthetjük, ahogy azt Charles Stewart görögországi kutatása során is megfigyelte. A szerző hangsúlyozza,³⁴ hogy a vizualizáció fontos olyan kognitív műveletek számára, mint az emlékezet vagy a metaforikus gondolkodás (lásd Stewart 1997: 888). Az egyik asszony például azt hangsúlyozta, hogy Jézust álmában úgy látta meg, mint ahogy a feltámadáskor vagy a mennybemenetelekor szokták ábrázolni.

³² Jitár János (1937), Bogdánfalva, 2008. március 1..

³³ Az álom- és látomáselbeszélésekben gyakran jelennek meg mitológiai motívumok, ahogy azt Barbara Tedlock is megfigyelte (Tedlock 1992: 463).

³⁴ Dorothy Holland és Naomi Quinn munkája alapján.

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

Azok az asszonyok, akik nem mesélték el álmaikat, ugyancsak jövőbeli tragikus eseményeket előrevetítő funkciót tulajdonítottak azoknak. Hogy miért nem mesélte el az összes asszony egy olyan élményét, amelynek ők kiemelt jelentőséget tulajdonítottak és amely sokáig foglalkoztatta őket?³⁵ Az egyik lehetséges magyarázat az, hogy a transzcendens élmény e formájának a moldvai falvakban régóta ható szekularizációs összetevők hatására igen bizonytalan a társadalmi státusa. Bár Max Weberrel ellentétben (Weber 2001) az újabb vallásantropológiai paradigma a szekularizációt nem köti a modernizációs összetevőkhöz „általában”, a vallásos értelemmel rendelkező rítusok és jelentésrendszerek újraéledéséről (lásd Gilsenan 2000) számolva be, úgy vélem, hogy a moldvai falvakban a modernizációs hatások szerepet játszottak a tradicionális, vallásos értékeken nyugvó világkép eróziójában. Lészped pedig azok közé a csángó települések közé tartozik, amelyek korán belekerültek a modernizáció áramába. Nem véletlen, hogy Lészpeden a többi katolikus településhez képest is jelentős az adventista kisegyház térnyerése. Nem állíthatom azt, hogy régebben az álmok elmesélése gyakoribb társadalmi esemény lett volna, mint jelenleg, mivel nincsenek eszközeim ennek ellenőrzésére. Az viszont valószínűnek tűnik, hogy a vallásos tartal-

³⁵ Ezt bizonyítja, hogy egy-egy álomra hosszú évek, évtizedek múlva is emlékeztek.

mat hordozó álmok hihetőségét egy koherensebb, az élet több dimenzióját átfogó és meghatározó vallásos értelmezőrendszer támogatta.

Az álom egyike a legszemélyesebb és legegényibb emberi tapasztalatoknak, ezért a privát vallásosságnak is fontos összetevője (vö. Lohmann 2000: 80, 82). Az, hogy az álmot nem mesélik el, az egyéni vallásos élmény intim keretekben való megélésének mintái is irányíthatják. Más falvakban több esetben is azt tapasztaltam, hogy férj és feleség ugyanabban a szobában, egy időben imádkoztak, mondták el a rózsafüzért hangtalanul, vagy vallásos tartalmú könyveket olvastak. Ám ennek ellenére gyakran igen keveset tudtak a társuk vallásos életének mélyebb tartalmairól, transzcendens tapasztalataikról. Különbőféle témában végzett kutatásaim során konkrét rákérdezés nyomán több asszony is mesélt arról, hogy Jézussal vagy Szűz Máriával álmodott. Egy-egy asszonynak általában egy-két ilyen álma volt, és nem egy olyan szituációra is sor került, amikor a beszélgetésnél jelen lévő férj meglepődött a felesége kérésére elmondott álma hallatán.³⁶ Az álomban jelentkező transzcendens tapasztalat vallásos, érzelmi megélése anélkül történik, hogy a személy szembeesülne a sajátjától eltérő vagy profanizáló vélekedésekkel.

A transzcendenciával való gyakori, álomban vagy látomásban történő direkt kommunikáció, és az ily módon megélt transzcendens tapasztalatok publikussá tétele egyre inkább kétes közösségi megítélésű specialista szerepekhez kötődik a moldvai falvakban. Érdekes módon két olyan lészpedi asszony is van, akik e technikák révén sajátos specialista szerepkör betöltésére tartanak igényt. A lokális közösségben azonban hiteltelenek, marginalizáltak, a helyi normák szerint deviánsnak számítanak. Jánó Ilonát például elmondása szerint a saját testvérei üzték el a faluból, mivel szégyellték a közösségben felvállalt pozícióját. Lészpeden majdnem mindenki azt állítja róla, hogy „el volt menve az eszivel”.³⁷

Ugyancsak deviánsnak tartanak egy másik lészpedi asszonyt,³⁸ akinek Krisztus először Spanyolországban jelent meg látomásban, nem sokkal azután, hogy kiengedték a börtönből, ahol azért ült, mivel megölte alkoholista férjét. *Ő bé volt rekesztve, verték meg, az ágy alatt hált. Most is imádkozott*

³⁶ A magyar nyelvű archaikus imák ismerete hasonló meglepetéseket okozott egy-egy szituációban, amikor a férj azon lepődött meg, hogy felesége ismeri és naponta magában el is mondja ezeket az imákat.

³⁷ Jánó Ilona látomásairól, közösségi szerepeiről lásd Pócs 2006, Peti 2008.

³⁸ Az asszony nevét etikai megfontolásból nem teszem közzé.

nagyon az olvasóból, s akkor a katanák ütték, hogy hallgassan el.³⁹ Azóta éjszakánként beszélget Istennel és Jézussal. Ezen apokaliptikus hangvételi üzeneteket, amelyekben Isten és Jézus a tiszta életre szólítja fel az embereket, román nyelven leírja, fénymásolóval sokszorosítja, és Lészpeden, valamint a vele szomszédos településeken próbálja terjeszteni. A faluban azt állítják róla, hogy *ki van vevődve a törvényes emberek soraiból, meg hogy elsírítette a Jóisten az eszit*. Volt olyan, aki azzal vádolta meg, hogy Spanyolországban élő lányai a házasság szentsége nélkül élnek férfival. *Neki volt kettő, s ő azt a kettőt nem tudta odatenni, hogy rendbe legyen a világon. Akkor dirijál [írányít] más gyermeket?*⁴⁰ A közösség tagjainál magasabb fokú vallásosságának társadalmi elismertetésére való törekvése nemcsak a helyi társadalom ellenállásába ütközött, de a pap haragját is kivívta. *A pap es kihajtatta a templomból. Leszidta, hogy ne máj imádkozzék, mer elkezdte mondni ezt a Miatyánkot, az olvasót, olyan gyéren mondta, s olyan lelkendezően mondta, hogy nem szerette a világ.*⁴¹ A közösségben tehát negatív a morális megítélése ennek az asszonynak is, aki úgy figyelmeztet másokat a vallásos normák szigorúbban vételére, hogy azok betartására családtagjait sem tudja rávenni.⁴²

Látható tehát, hogy a transzcendenciával való direkt kommunikációt felvállaló személyek ebben a közösségben negatív közösségi megítélés alá esnek, a transzcendens élménynek ez a formája mindinkább elveszti legitimitását.⁴³ Azok az asszonyok, akik nekem, illetve más gyűjtőknek elmondták a bemutatott álmokat, középkorú vagy idős asszonyok voltak. Olyanok, akik a helyi közösség vallásos normáit követik, és minden szempontból megfelelnek az adott közösségben elfogadottnak számító női szerepeknek.

Azok az asszonyok, akik nem mesélték el álmaikat a közösség más tagjainak, főként az esetleges negatív megítéléstől tartottak. *Nem vagyok szent*, mondta Ződ Erzsébet álma elmesélését követően, hangsúlyosan elhatárolódva attól a szereptől, amelyeket a közösségben esetlegesen a vallásos élmény jelentkezésének e formájához rendelnek. Egy másik asszony ugyancsak a közösség tagjainak negatív megítélésétől tartott, ettől való

³⁹ Imre Györgyné Gyöngyös Mária (1942), Lészped, 2007. augusztus 5.

⁴⁰ Imre Erzsé (1934), Lészped, 2008. augusztus 8.

⁴¹ Imre Györgyné Gyöngyös Mária (1942), Lészped, 2007. augusztus 5.

⁴² Bár bizonyos esetekben a látomás rendelkezhet közösségi legitimitással, ennek az összetett kulturális mechanizmusnak a kérdésével most nem áll módomban foglalkozni.

⁴³ A transzcendenciával való direkt kommunikáció legitim formáinak bemutatása jelen tanulmány keretében nem áll módomban.

félelmében nem mesélte el senkinek az álmát: *Hát na, aszongyák, nem, met csak úgy álmodtad a fejedből vaj valami...*

A szakirodalomban többen is elemeztek olyan helyzeteket, amikor az elbeszélő álom természete és tartalma befolyásolta az egyén társadalmi státusát és kapcsolatait, ahogy olyan eseteket is, amikor az egyén társadalmi pozíciója, neme is befolyásolta az álom közösségi értékelését, hihetőségét.⁴⁴ Az álmoknak az egyiptomi írástudatlan asszonyok életében játszott szerepéről Michael Gilsean közölt elemzést (Gilsenan 2000). Gilsean szerint az álmok közkincsek voltak, a társalgás során forgalmazódtak, egyszerre voltak egyedi és közös, vizuális és verbális epifániák (Gilsenan 2000: 611).⁴⁵

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

Összegzés

A válságszituációkat előrevetítő álmok és a kollektív katasztrófákra figyelmeztető jelek tehát egy vallásos értelmezőrendszer részei. Feladatuk az, amelyet Gagyi József a „krízis kulturális szerepének” (Gagyi 1998), Clifford Geertz pedig az „ember szimbólumalkotó függőségének” nevez (Geertz 2001: 86): a dolgok, állapotok értelmezése. Az álomélmény és a vele kapcsolatos kognitív műveletek a krízishelyzetekben fontos közeget biztosítanak az egyént érő fenyegetettség artikulációjára, helyzetének értelmezésére. Az általam vizsgált anyagból az tűnik ki, hogy a közösségi válságszituációkban az értelmezést lehetővé tévő kulturális tartalommal rendelkező álmok gyakoribbak voltak.

⁴⁴ Lásd még Ewing 1994: 572.

⁴⁵ A kortárs egyiptomi kultúrában vizsgálva az álmok és látomások szerepét, Amira Mittermaier ír arról, hogy az álmokra és látomásokra az istenség által inspirált tudás forrásaként tekintenek (Mittermaier 2007: 244).

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

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

Szakirodalom

APOLITO, Paolo

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

BARNA Gábor

1998 Az álmok szerepe Orosz István életében. In: PÓCS Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. Balassi Kiadó–University Press, Budapest–Pécs, 340–350.

BERETON, Derek P.

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

BITEL, Lisa M.

1991 „In Visu Noctis”: Dreams in European Hagiography and Histories, 450–900. *History of Religions* 31. (1) 39–59.

BOURGUIGNON, Erika

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

BURKE, Peter

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

CHRISTIAN, William A.

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

EGGAN, Dorothy

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

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

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

EWING, Katherine P.

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

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

FOSTER, George M.

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

GAGYI József

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

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

GEERTZ, Clifford

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

GILSENAN, Michael

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

GINZBURG, Carlo

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

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

GINZBURG, Carlo et alii

2008 Round-table discussion with Carlo Ginzburg, Gustav Henningsen, Éva Pócs, Giovanni Pizza and Gábor Klaniczay. In: KLANICZAY Gábor – PÓCS Éva (eds.): *Demons, Spirits, Witches. Volume III*. Central European University Press, Budapest–New York, 35–49.

GREGOR, Thomas

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

GNUSE, Robert

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

HODES, Matthew

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

HOLLAN, Douglas

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

HUFFORD, David J.

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

KAGAN, Richard L.

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

KILBORNE, Benjamin J.

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

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

KLANICZAY Gábor

1998 A boszorkányszombat ördögi látomása a vádaskodók vallomásaiban. In: PÓCS Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Tanulmányok a transzcendensről I*. Balassi Kiadó–University Press, Budapest–Pécs, 271–283.

KRACKE, Waud H.

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

KRUGER, Steven. F.

1992 *Dreaming In The Middle Ages*. Cambridge University Press, Cambridge

KRUPA András

1998 Az álmok az alföldi szlovákoknál. In: PÓCS Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásantropológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. Balassi Kiadó–University Press, Budapest–Pécs, 380–392

LATTAS, Andrew

1993 Illness, Dreams and Death as Political Languages in West New Britain. *Man. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 28. (1) 51–77.

LE GOFF, Jacques

1992 Dreams. In: Uő: *The Medieval Imagination*. The University of Chicago Press, Chicago–London, 193–279.

LEVINE, Sarah

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

LINCOLN, Jackson Steward

1970[1935] *The Dream in Primitive Cultures*. The Williams & Wilkins Company, Baltimore

LOHMANN, Roger Ivar

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

LOWIE, Robert H.

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

MALINOWSKI, Bronislaw

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

MITTERMAIER, Amira

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

MOREIRA, Isabel

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

PETI Lehel

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

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

- 2008 A lélekmentő. Katasztrófaélmény és imitatio Christi egy csángó asszony látomásaiban. In: PÓCS Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Tanulmányok a transzcendensről VI.* Balassi Kiadó, Budapest, 534–552.
- PICK, Daniel – ROPER, Lyndal
- 2004 Introduction. In: PICK, Daniel – ROPER, Lyndal (eds.): *Dreams and History. The Interpretation of Dreams from Ancient Greece to Modern Psychoanalysis.* Brunner–Routledge, New York, 1–22.
- PÓCS Éva
- 2006 „Jánó Ilona és az újkori magyar látomások.” In: KÓKA Rozália (közreadja): *Bételesítem Isten akaratját... A lézpedi szent leány látomásai.* L'Harmattan–PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék, Budapest 230–251.
- 2008a „Rajtunk is történt nagy csoda.” Beszélgetések és elbeszélések a természetfeletről. In: Uő (szerk.): *Vannak csodák, csak észre kell venni. Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben 1.* L'Harmattan–PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék, Budapest, 279–351.
- 2008b Szőkefalva/Seuca: egy új kegyhely új üzenetei. In: Uő (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Tanulmányok a transzcendensről VI.* Balassi Kiadó, Budapest, 484–504.
- POZSONY Ferenc
- 1998 Látomások a moldvai csángó falvakban. In: PÓCS Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* Balassi Kiadó–University Press, Budapest–Pécs, 72–80.
- STEPHEN, Michele
- 1989 Dreaming and the Hidden Self: Mekeo Definitions of Consciousness. In: STEPHEN, Michelle – HERDT, Gilbert (eds.): *The Religious Imagination in New Guinea.* Rutgers University Press, New Brunswick–London, 160–186.
- STEWART, Charles
- 1997 Anxiety, Experience, and the Limits of Social Constructionism in Modern Greek Dream Narratives. *American Ethnologist* 24. (4) 877–894.
- 2002 Erotic Dreams and Nightmares from Antiquity to the Present. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 8. (2) 279–309.
- 2004 Introduction: Dreaming as an Object of Anthropological Analysis. *Dreaming* 14. (2–3) 75–82.

SZIGETI Jenő

1998 Török Susa álombeli látásai 1825-ből. In: PÓCS Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. Balassi Kiadó–University Press, Budapest–Pécs, 113–122.

TEDLOCK, Barbara

1981 Quiché Maya Dream Interpretation. *Ethos* 9. (4) 313–330.

1991 The New Anthropology of Dreaming. *Dreaming* 1. (2) 161–178.

1992 The Role of Dreams and Visionary Narratives in Mayan Cultural Survival. *Ethos* 20. (4) 453–476.

TUZIN, Donald

1975 The Breath of a Ghost: Dreams and the Fear of the Dead. *Ethos* 3. (4) 555–578.

1989 Visions, Prophecies, and the Rise of Christian Consciousness. In: STEPHEN, Michelle – HERDT, Gilbert (eds.): *The Religious Imagination in New Guinea*. Rutgers University Press, New Brunswick–London

TÜSKÉS Gábor – KNAPP Éva

1998 Egy dunántúli parasztasszony álomelbeszélései az 1980-as években. In: PÓCS Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. Balassi Kiadó–University Press, Budapest–Pécs, 340–350.

WALLACE, Anthony F. C.

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

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

WATSON, Lawrence C. – WATSON, Maria Barbara

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

WEBER, Max

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