

Megjegyzések a mai csíksomlyói búcsúk tér- és időstratégiáiról

A legújabb kori csíksomlyói pünkösdi búcsúk kulturális ökonomiáját néhány, a közelmúltban megjelent tanulmányomban¹ több oldalról próbáltam megközelíteni: a társadalom- és kultúratudományokban is érvényesülő ökonomiai szemlélet jegyében egyfelől arra törekedtem, hogy szemügyre vegyem a közösségi esemény kulturális gazdálkodásának alapvető összetevőit (idő- és térhasználat, rituális és nem rituális cselekvések, az új médiumok átalakító hatása, az új identitások szimbolikus formákban történő megjelenítései stb.), másfelől pedig megpróbáltam meghatározni, leírni azt a kulturális folyamatot, amely a búcsú egészének mai átalakulását jellemzi.² Jelen közleményben a korábbi írásaimat néhány további gondolattal, illetve elemzési szemponttal egészítem ki, amelyek mindenekelőtt a csíksomlyói búcsújárók térben és időben zajló mai cselekvéseivel kapcsolatosak.³

- 1 | Vilmos Tánzos: The New Cultural Economy and the Ideologies of the Csíksomlyó (Șumuleu Ciuc) Pilgrimage Feast. In: *Cultural Heritage and Cultural Politics in Minority Conditions*. Eds.: Árpád Töhötöm Szabó, Mária Szikszai. Kriza János Ethnographic Society – Intervention Press, Cluj–Napoca – Aarhus, 2018. 145–178.; A csíksomlyói pünkösdi búcsú új kulturális ökonomiája. *Erdélyi Múzeum* LXXXII. évf. 2020/2. 14–24.; Szempontok a csíksomlyói búcsú átalakulásának vizsgálatához. *Ethnographia* CXXXIV. évf. 2023/3. 556–575.; *A csíksomlyói búcsú új kulturális ökonomiája*. Szent István Társulat az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Bp. 2023. (A Szent István Tudományos Akadémia előadásai. Új folyam. 37. szám. Történelem- és Néprajztudományi Osztály. Sorozatszerkesztő: Sarbak Gábor)
- 2 | Mivel a „globalizáció” terminus túl általános, és emiatt nem alkalmas a búcsú mai átalakulási folyamatának pontosabb és konkrétabb megközelítésére, ezért mindenekelőtt Theano S. Terkenli idevágó, az új „világteremtéseket” (worldmaking jelenségek) tipologizáló fogalmi kategóriáira alapoztam. (Lásd: Uó: Landscapes of Tourism. Towards a Global Cultural Economy of Space? *Tourism Geographies*. Vol. IV. 2002/3. 227–254.) Ezek a következők: a rituális közösségi eseményen belüli határok (pl. tér-, idő-, személyiséghatárok, szent és profán szembenállása stb.) összemosása és leomlása (*enworldment folyamatok*), a régi világok teljes eltűnése (*unworldment folyamatok*), a leomlott régi világok helyén a bárhol megteremthető, vagyis inautentikus és nem lokális világok megteremtése (*deworldment folyamatok*) és végül a teljesen globális, disneyfikáció-szerű jelenségek betolakodása (*transworldment folyamatok*). Ezt a szemléletet és a hozzá tartozó fogalmi kategóriákat egy gyűjteményes tanulmánykötetben (Theano S. Terkenli – Anne-Marie D’Hautserre [eds.]: *Landscapes of a New Cultural Economy of Space*. Dordrecht, Springer, 2006) több szerző is alkalmazta.
- 3 | Erről a témáról a kolozsvári Valláskutató Intézet *Vallás és egyház a változó társadalomban* című konferenciáján *A csíksomlyói búcsú új kulturális ökonomiája* címmel tartottam előadást (Kolozsvár, Vallásszabadság Háza, 2023. december 7–8.). Jelen írásomban az előadás egyik, korábban máshol nem publikált részét fejtem ki.

Tánzos Vilmos (1959) – egyetemi tanár, Kolozsvári Babeș–Bolyai Tudományegyetem, Hungarológiai Doktori Iskola, Magyar Néprajz és Antropológiai Intézet, tanczosvilmos@yahoo.com

<https://doi.org/10.36373/em-2024-2-11>

A búcsú régi idő- és térszerkezetének összeomlása

Az idő felfogása és az idő megélése mindig jellemző egy adott kultúrára. Az elmúlt néhány évszázadban, a modernitás korában⁴ is az idő jelentette az élet tapasztalati alapját: az idő formálta az egyéni életutakat, az egyéni identitásokat és a közösségi létezésnek is az idő adott távlatot. Ezért a társadalom- és kultúratudományokban az idő szemantikájának központi elemzési kategóriává való előlépése természetes volt. Reinhart Koselleck az *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája* (1979) című könyvében a múlt a jövő aszimmetrikus ellenfogalmként jelenik meg, és felfogásában a két dimenziót épp az kapcsolja össze, hogy a múlt tárgyokban, nyelvi kifejezésekben megragadható időtapasztalatai olyan jelenbeli tapasztalati teret hoznak létre, amelyre az emberek a jövő tervezésében is támaszkodhatnak, sőt az elmélet szerint erre a jövő elvárásai horizontja is ráépíthető.⁵ Michel Foucault egy helyen azt írja, hogy régóta létező, egyetemes képzet, miszerint „a tér jelenti mindazt, ami holt, rögzített, nem dialektikus, immobil; [s] ezzel szemben az idő a sokszínűség, a termékenység, a dialektikusság, maga az élet”.⁶ Peter L. Berger és Thomas Luckmann *A valóság társadalmi felépítése* (1966) című könyvükben pedig a következőket írják: „A mindennapok világa térben és időben szerveződik. Számunkra a térbeli struktúra mellékes.”⁷ Mindezekben felfogásokban a tér nyilván azért minősül „mellékesnek”, mert nincs tartalma, és csak a cselekvések külső keretét jelenti.

Később, a 20. század utolsó harmadában a tudományos életben bekövetkezett egy térbeli fordulat (*spatial turn*)⁸, de ezt megelőzően a közösségi vallásos rituális események elemzésében az időben való látás volt a hangsúlyosabb. A búcsújárások kutatói is általában a vallásos esemény hagyományos cselekvéssorát, vagyis az időszegmenseket helyezték az értelmezés középpontjába, a tereket pedig csak külső keretként rendelték hozzá a lényegi tartalmakat hordozó időszekvenciákhoz.⁹ Azonban az utóbbi évtizedekben a búcsújárási gyakorlatokban olyan mélyreható változások

4 | A modernitás kora értelmezésében az újkori racionalizmus megjelenésétől a 20. század végi posztmodern korig terjedő korszakot jelenti.

5 | Reinhart Koselleck: Fogalomtörténet és társadalomtörténet. In: uő: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Atlantisz, Bp., 2003. 121–145. – Koselleck elméletének ismertetése: Huszár Ákos: Reinhart Koselleck fogalomtörténete és az utópia problémája a szociológiában. *Korall* 15–16., 2004. 89–116.

6 | Michel Foucault: Questions on Geography. In: *Space, Knowledge and Power*. Eds.: Jeremy W. Crampton, Stuart Elden. Aldershot. Ashgate 2007. 173–182., 177. old. Idézi: Berger Viktor: *Térré szőtt társadalmiság. A tér kategóriája a szociológiaelméletekben*. L'Harmattan – Könyvpont, Bp. 2018. 25–26. Online: https://www.researchgate.net/publication/341029458_Terre_szott_tarsadalmissag_A_ter_kategorija_a_szociologiaelméletekben (Utolsó megtekintés: 2024. január 3.)

7 | Peter L. Berger–Thomas Luckmann: *A valóság társadalmi felépítése*. József, Bp., 1998. 46. Idézi: Berger Viktor: *i. m.* 16.

8 | Ezt a térbeli fordulatot összefoglaló igénnyel mutatja be Berger Viktor *Térré szőtt társadalmiság* című könyve. Berger Viktor: *i. m.*

9 | Bálint Sándor–Barna Gábor: *Búcsújáró magyarok*. Szent István Társulat, Bp., 1994.; Mohay Tamás: *A csíksomlyói pünkösdi búcsújárás*. Történet, eredet, hagyomány. Nyitott Könyv – L'Harmattan Kiadó, Bp. 2009.; Mohay Tamás: *A csíksomlyói kegyhely és búcsújárás a 20. század második felében*. Diktatúra, rendszerváltás, modernizáció. L'Harmattan, Bp. 2023.; Vass Erika: *A búcsú és a búcsújárás mint rituális dráma*. Lexika Kiadó – MTA Könyvtára, Bp. 2009.; Tánczos Vilmos: *Csíksomlyó a népi vallásosságban*. Nap Kiadó, Bp. 2016.

történetek, amelyek a búcsúk hagyományos időszerkezetét is átalakították, és erre a vallási néprajznak is reflektálnia kell.

A mai csíksomlyói búcsúk talán legszembetűnőbb jelensége a kegyhelyen töltött idő lerövidülése. A résztvevők többsége csak a pünkösdszombati nagymisén vesz részt, és a mise után rögtön el is hagyja a kegyhelyet. Fontos körülmény az is, hogy a búcsúnak épp ez a része van mediálisan a leginkább kiemelve, kiárúsítva. Ezt közvetíti előben a televízió, sőt a műsrot általában ismételni is szokták. Itt jelennek meg a média által is látható módon a politikai élet szereplői is. Az idő lerövidülésének következménye, hogy a búcsú hagyományos cselekvéssora eltűnik, annak sok elemét a búcsú résztvevőinek már csak töredéke ismeri. Ilyen körülmények között a búcsú „nagy rituális drámáját”¹⁰ ma az eltűnés veszélye fenyegeti.

Ugyanakkor számolnunk kell a búcsú idejének kitágulásával is: a búcsú egyre erősebben olvaszt magába mindenféle gazdasági-kereskedelmi és profán kulturális rendezvényeket. Ezeknek a „kapcsolt” eseményeknek se szeri, se száma, még tematikus besorolásuk sem könnyű feladat: színelőadások, koncertek, táncmulatságok, egyesületi rendezvények (pl. huszárrok, lovagrendek, tudományos egyesületek, motorosok stb.), szakmai találkozók, érettségi találkozók, kortárstalálkozók, testvértelepülésekkel való találkozások, kiállítások, termékbemutatók stb. Mindezeket az eseményeket néprajzi-antropológiai szempontból a búcsú részeinek kell felfognunk.

Az idő lerövidülésének és kitágulásának jelensége a határok képlékenységének, átjárhatóságának megnyilvánulása. A leglényegesebb, amit a búcsúk idejéről elmondhatunk, hogy mindig valamiféle hibridizációval állunk szemben: az időszakmensek határai elbizonytalanodnak, az időszakvenciók más-más tartalmakkal telítődnek, a szent és a profán is állandóan egymásba csúszik. Következésképpen a klasszikus vallási néprajzi paradigmában ezt az időszerkezetet már nem lehet leírni, mert az időszakmensek tartalma és határa bizonytalan, nincs rituális állandóság és nincs szigorú egymásutániség sem (bármilyen bármikor megtörténhet), vagyis az esemény egészét tekintve az idő összeomlása fele tartunk.

Az összemosódásnak és hibridizációnak ez a jelensége nemcsak a búcsújárások, hanem más hagyományosnak tartott néprajzi jelenségek vonatkozásában is gyakran megfigyelhető, vagyis általánosabb érvényű. Fredric Jameson *A posztmodern, avagy a késői kapitalizmus kulturális logikája* (1984) című könyvében azt írja, hogy napjainkban, azaz a modernizmus csúcsidejét követő korban, már inkább a szinkronitás, semmint a diakronitás világát éljük, és mindennapi életünket, pszichikai tapasztalatainkat, valamint kultúránk nyelvezeteit ma már inkább a tér, semmint az idő kategóriái uralják.¹¹

A csíksomlyói búcsú idejének előbb említett kiterjedése a „kapcsolt rendezvények” révén egyszerűsre mind a búcsú terének kiterjedését is jelenti. Másfelől a kegyhelyen töltött idő lerövidülésével függ össze a búcsú egyes hagyományos tereinek kiüresedése

10 | Victor Turner és Edith Turner szerzőpáros a keresztény zarándoklatokról szóló monográfiájában (*Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Columbia University Press, New York 1978.) a búcsújárásokat olyan kollektív rituális drámákként értelmezi, amelyek végül a résztvevők számára katartikus vallásos élményekhez, megtisztulásokhoz vezetnek.

11 | Fredric Jameson: *Postmodernism. Or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke University Press, Durham, 1991. 16. (A könyv magyar kiadása: *A posztmodern, avagy a késői kapitalizmus kulturális logikája*. Jászóveg. Bp., 1998.)

is. Bizonyos helyszínekről a régi rituális cselekvések teljesen eltűnnek.¹² Továbbá a búcsúk térhasználatának mai jellemzője a periféria előretörése is. Az új identitások az egyház és a világi szervezők által kevésbé ellenőrzött és a kevésbé mediatizált periférián jelennek meg. A jelenkori búcsúknak nagy számban vannak résztvevői, akik olykor napokat töltenek a kegyhelyen, de a búcsú központi tereit (kegytemplom, Mária-szobor, kápolnák, szabadtéri oltár, keresztút stb.) fel sem keresik, számukra más térrészek fontosak. A kegyhely „mellékes”, „hátsó”, „fölösleges”, „örökségesítésre érdemtelen” stb. térrészei felértékelődnek.

Még fontosabb jelenség a térhatárok elbizonytalanodása és a terek új, jobbra profán tartalmakkal való megtöltése. A szent és a profán együttes jelenléte folytán a hagyományosan jobban artikulált tér határai napjainkban összemosódnak. A szent terek nemcsak gazdasági-kereskedelmi tevékenységek színtereivé, hanem egyéb identitások kifejezőivé lesznek, és mindezek a tartalmak egy adott térben egyszerre jelennek meg.

A szent és profán egymásba csúszása nemcsak az időbeliség, hanem a térbeliség vonatkozásában is fontos jelenség. Ugyanis a szent–profán dichotómia éles megkülönböztetése nélkül nincs vallásos magatartás. Még a módszertanilag pozitívista és racionális szemléletű Émile Durkheim is *A vallási élet elemi formái* (1912) című főművében úgy határozza meg a vallást mint olyan szimbolikus-kulturális jelenséget, amelynek központi eleme a szent–profán szembenállás: a szent helyekről a profán lényeket és tevékenységeket ki kell zárni, a szent rítusokat a szent időkben kell végrehajtani, sőt ezt a dichotómiát a szent rítusok által folyamatosan újra kell termelni.¹³

Posztmodern búcsúk, avagy a térben cselekvő anonim kisember

A terek használatának vizsgálata nem véletlenül vált központi jelentőségűvé a kultúra- és társadalomtudományokban. Jellemző az is, hogy a kutatói figyelem terekre való ráirányulása gyakran egy ökonómiai szemlélet jegyében történt. Például Henri Lefebvre nagy hatású elmélete¹⁴ a teret (*space*) társadalmi terméknek, humanizált produktumnak tekinti, amely történetileg változik. A táj (*landscape*) megalkotott elemeinek

12 | A gyalogosan érkező keresztalják népe vajon tud-e arról, hogy régen minden érkező búcsús csoport számára háromszor húzták meg a kegytemplom harangjait, és hogy a búcsúsokat a Nepomuki Szent János-kápolnánál a ferencesek egyenként köszöntötték? A mai búcsúsok közül vajon kik ismerik és használják mágikus gyógyításra a kegyhelyen gyűjthető gyógynövényeket, és kik tudják azt, hogy ezeket pontosan hol lehet megtalálni? Vajon az egyes falvak búcsúsainak van-e egyáltalán tudomásuk arról, hogy régen a templomkertben volt egy „saját” szádokfájuk (hársfájuk), amelynek a búcsús jelvényeiket a nekitámaszthatták és amely körül gyülekezhetek? Vajon ki tartja számon a régi, 1868-es keresztúti stációk itt-ott még álló impozáns kőkeresztjeit, és tulajdonít-e még ezeknek valaki vallásos-mágikus funkciókat? A hasonló költői kérdéseknek se szeri, se száma. Az ilyenyszerű rituális események a rájuk vonatkozó közösségi tudással együtt menthetetlenül eltűnnek a mai búcsújárás gyakorlatból.

13 | Émile Durkheim: *A vallási élet elemi formái*. L'Harmattan, Bp. 2003. 44–45. és 284–285.

14 | Henri Lefebvre 1974-ben megalkotott elmélete jobbra csak könyvének 1991-es angol megjelenése után vált ismertté (*The Production of Space*. Basil Blackwell, Oxford 1991). A tér „termeléséről” szóló lefebvre-i térelmélet alapos magyar nyelvű ismertetése: Berki Márton: A térbeliség trialektikája. Tér

elrendezésében a társadalom mentális viszonyai, gazdasági tevékenységei, az emberek kulturális értékekről kialakított elképzelései, sőt ideológiai meggyőződéseik materializálódnak. A humanizált tér tehát lényegileg beszél arról a társadalomról, amely őt egy adott korban megalkotta. A táj ebben a felfogásban nem természet, nem eleve adott kerete az emberi tevékenységnek, hanem mindig emberi tevékenység nyomán keletkezik, történelmileg előállított valóság, és mindig csak az emberrel kapcsolatban létezik. A levebvre-i felismerés voltaképpen azt jelenti, hogy ugyanúgy kulturálisan gazdálkodunk a térrel, ugyanúgy „előállítjuk” és „termeljük” a teret, mint ahogy közösségi tartalmat adunk az időnek és ennek megfelelően létrehozuk a térben-időben zajló rítusainkat. Mindezek a tevékenységek pedig egy bizonyos kulturális ökönmia alapján szerveződnek.

Michel Foucault-t előbb úgy idéztem, mint aki az idő apoteózisát fogalmazta meg a térrel szemben, de vitathatatlan, hogy a térről való újszerű gondolkodás központi jelentőségű az életművében, sőt Foucault a térbeli fordulat egyik legjelentősebb képviselőjének tekinthető.¹⁵ Egyik alapgondolata, hogy a társadalom mikrohelyszíneit is átszövik a hatalom mechanizmusai, a hatalmi technikák.

Michel Foucault és Henri Lefebvre térszemléletének közös jellemzője, hogy mindketten a terek emberek általi alakításáról, valamint a tér felügyeletéről értekeznek, így világítva meg a tér és hatalom kapcsolatát. Csakhogy az egyre monumentálisabbá váló csíksomlyói búcsú esetében a szervezők tér feletti uralma nem valósul meg tökéletesen, a szerteágazó eseményeket szervező és irányító intézmények a búcsú terét csak helyel-közzel tartják ellenőrzés alatt. Ezért ezek a térszemléletek nem alkalmasak arra, hogy általuk a nagy közösségi esemény egészét értelmezzük.

A búcsú hibrid tereinek értelmezésére viszont hasznos és megtermékenyítő lehet Michel de Certeau térfelfogása. Certeau *A cselekvés művészete* című könyvének¹⁶ alapgondolata, hogy az anonim kisemberek („a néma többség”) a társadalomban olyan formákkal, rendszerekkel, mechanizmusokkal találkozhatnak, amelyeket nem ők alkotnak, és amelyeknek ki vannak szolgáltatva, de a hatalomnak alávetett embereknek is vannak kreatív lehetőségei a szabadidő és a fogyasztás területén: át kell ugyan venniük a felülről megszervezett és rájuk kényszerített rendet, de apró (vagy nem is apró?) taktikákkal mindig játszani kezdenek a felülről irányított renddel, és ezáltal az egész rendszer logikáját megváltoztatják, másfele irányítják.

Ennek egyik lehetősége a térrel való másféle bánás. Az emberek a hétköznapi praktikáik által másként osztják fel és másra kezdik használni a teret, mint ahogyan azt a társadalom irányítói számukra elképzelték, illetve konkrétan meg is szerkesztették. A másik lehetőség pedig a terekben zajló saját cselekvések átszervezése, egyénivé tétele. Itt Certeau egy nyelvtudományi, pontosabban szemiotikai metaforát használ:

és *Társadalom* XXIX évf. 2015/2. 3–18. Online: <http://real.mtak.hu/24481/1/2658-7695-1-PB.pdf>. (Utolsó megtekintés: 2024. január 3.)

15 | A tér hatalom általi uralásáról szól Michel Foucault *A hatalom mikrofizikája* című tanulmánya (In: uő: *Nyelv a végtelenhez. Tanulmányok, előadások, beszélgetések*. Latin Betűk, Debrecen, 1999, 307–330.), valamint a *Felügyelet és büntetés* című könyve (Gondolat, Bp., 1990), ennek főleg a panoptikusságról szóló fejezete. A heterotópiákról írt tanulmánya (Eltérő terek. In: uő: *i. m.* [*Nyelv a végtelenhez...*] 1999 [1967], 147–155.) pedig őt ugyancsak a térbeli fordulat képviselőihez sorolja.

16 | Michel de Certeau: *A cselekvés művészete. A mindennapok leleménye 1.* Kijárat Kiadó, Bp. 2010.

a térrel való bánást, a térben való élest szöveggént fogva fel¹⁷ arról beszél, hogy a „néma többség” mindenféle társadalmi életmegnyilvánulásaiiban, vagyis cselekvéseiben a felülről kapott és átvett „szókincsel” és felülről kapott „szintaxissal” saját „szövegeket” kezd szerkeszteni, konstruálni, és így egy új „nyelv” keletkezik. Ebben az átalakításban megjelennek a társadalmi csoportok érdekei, az anonim kisemberek egyénisége, ízlésvilága stb.¹⁸ Mivel a „szókincs” és a „szintaxis” felülről jön, és a „néma többség” játékos taktikái a társadalom játékszabályait deklaratív módon nem érvénytelenítik, nem helyezkednek szembe azokkal, ezért a társadalmat fentről irányítók, nehezen találhatnak „fogást” a mindennapok embereiben, noha kétségkívül érzik, hogy azok egy olyan másfajta praxist, modus vivendit alakítottak ki, amely eltér a fentről felkínált stratégiától. Tehát a „néma többség” kiszolgáltatottsága – ami Lefebvre és Foucault felfogásában valóságos, tényszerű! – Certeau-nál csak látszólagos: a kisemberek nemcsak passzív befogadók, hanem maguk is termelnek akkor, amikor egy másfajta, saját logika szerint alakítják a fentről kialakított és rájuk oktrojált rendszert, és ezt anélkül teszik, hogy közben megváltoztatnák ennek a rendszernek a szabályait. A mikrohelyszíneken érvényesülő hatalmi technikákat átértelmező, ezeket kijátszó anonim kisemberekről szóló certeau-i elmélet népszerűvé lett a kulturális antropológiában.

A csíksomlyói búcsú a katolicizmus zárt vallásos világképe jegyében szerveződik, és a búcsúk keresztény katolikus jellegét senki nem kérdőjelezi meg. Észrevehető ugyanakkor, hogy a búcsúkon jelen lévő tömeg sok esetben nem vallásos módon viselkedik. A mai búcsúk résztvevői elfogadják a játékszabályokat, de cselekvéseik logikája, jelentése sok esetben megváltozik. Az emberek a kijelölt helyeken részesei a fentről irányított liturgikus cselekményeknek, de igen gyakori, hogy ebben a keretben a vallásos szellemtől eltérő módon cselekednek. Például részt vesznek a körmeneten és a nagy pünkösdi szombati szentmisén, de közben különféle jelmezekbe (neosámánok, vitézi rendek, motorosok, tánczázások stb.), ünnepi népviseletekbe öltöznek, és így a búcsúnak ezeket a központi eseményeit vizuális spektakulummá, az önreprezentáció színtereivé és valamiféle karnevállá változtatják. Vagy amint előbb már erről szó volt, a kevésbé ellenőrzött perifériákon az ún. „búcsúsok” között megjelennek a kirándulók, a természetimádók, a zenészek, az árusok is. A búcsú egyes hagyományos rítusainak funkciói megváltoznak, a régi szimbolikus jelentések eltűnnek vagy legalábbis meggyengülnek. Például a Szentlélek eljövételét ünneplő pünkösdi hajnali napvárás természetkultusszá, neopogány rituálévá és egyszersmind médiaérdeklődésre számot tartó eseménnyé változik. Régen a „búcsúfia” célja az volt, hogy a búcsúsok a család otthon maradt tagjait is részeltessék a búcsú kegyelmeiből, hogy egy vallásos-mágikus gondolkodás jegyében szimbolikus módon hazavigyék magát a kegyhelyet, ma ellenben a kegyhelyen történő vásárlások a fogyasztás, a szuvenírek gyűjtése, a szórakozás és a karneváli tobzódás jegyében történnek.

17 | A De Certeau-i elmélet középpontjában álló „a város mint szöveg” gondolat voltaképpen Roland Barthes-ra megy vissza, és a tér szemiotikai felfogásában gyökerezik. Lásd: Roland Barthes: *Semiotics and Urbanism*. In: uő: *The Semiotic Challenge*. Basil Blackwell Ltd, Great Britain, 1988, 191–201.

18 | Certeau és köre ezt az elméletet a hétköznapi praktikák, cselekvések különböző területre alkalmazta: járás, főzés, fogyasztás, szabadidő megszervezése stb. Lásd: Michel de Certeau–Luce Giard–Pierre Mayol: *The Practice of Everyday Life. Vol. 2. Living and Cooking*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998.

Mindezek az átértelmezések, funkcióváltások, egymásba csúszások voltaképpen játékos jellegűek. Ezek a játékok látszólag nem érintik a búcsú szent jellegét, legalábbis nem szállnak vitába vele. A profán megnyilvánulások deklaratív módon nem tagadják a liturgikus keretben szerveződő nagy búcsús esemény vallásos jellegét, azaz a búcsún érvényben lévő játékszabályokat, vagyis minden olyan formában történik meg, hogy az ellentmondások nem éleződnek ki. Szembeötlő, hogy az 1990-es első szabad búcsú óta a fentről megszabott és történetileg ugyancsak változó keretekben a „néma többség” cselekvései, viselkedési formái évről évre folytonosan módosulnak, megújulnak, kiegészülnek, vagyis a csíksomlyói nagy pünkösdi búcsú az egyházi és világi intézmények által kialakított keretekben éli a maga, valamelyest mindig változó életét. A Michel de Certeau-i hétköznapi ember saját taktikái révén mindig új és új dolgokat ad hozzá a meglévő a szituációhoz, azaz a szent búcsúhoz.

A saját helyek kérdése

A búcsún jelen lévő emberek viselkedésének kétségkívül van helyre vonatkozó aspektusa is. A saját helyek megteremtésének igyekezete és a felülről irányított terek kisajátítására való törekvések a búcsúban tetten érhető: a nem vallásos jellegű új identitások leggyakrabban a perifériákon jelennek meg (természetkultusz, egyesületi csoportosulások, szórakozásformák), és az ilyen céllal szerveződő csoportok részéről olykor szimbolikus térfoglalások vagy ezzel való próbálkozások is történnek. A Magyarországról érkezett újtáltos mozgalom hívei például pünkösdi hajnalán minden évben megjelennek a két Somlyó-hegy közti nyeregbeli térben, és néhány évvel ezelőtt azt is kérelmezték, hogy a búcsús szentmise után a Hármashalom-oltáron szerepelhesse nek, de kérelmüket elutasították. Az ún. „lovashagyományok” egyesületei ugyancsak keresik a maguk helyét és szerepét a búcsú szertartásrendjében.

A saját hely ugyanis fontos: a megszerzett hely állandóságot jelent, a területi exkluzivitás a kibontakozás lehetőségét hordozza magában, továbbá aki a helyet birtokolja, az a helyen belül rendelkezik a látás hatalmával, és így uralkodni tud a tér felett. Aki viszont nem rendelkezik saját hellyel, az ki van téve a megfigyelésnek, olyan térben kell élnie és cselekednie, amelyben idegen törvények uralkodnak, nincs lehetősége a távolságtartásra, arra, hogy kívülről szemlélje a saját és mások cselekvéseit stb.¹⁹

Nosztalgikus képzetek

Mivel korábbi írásaimban már szoltam a búcsús spektakulum jellegéről, amelyet a vizualitás új elektronikus médiumai dominálnak, és amelyben hangsúlyosan van

19 | Ezen a ponton kézenfekvő Georg Simmel relacionális szemléletű és emiatt ma is korszerű térelméretére hivatkozni, amelyben központi kérdés, hogy milyen térbeli elrendezéseket alakítanak ki a társadalmi folyamatok, illetve formációk. Ezzel a kérdéssel Simmel több munkája és főművének (*Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker und Humblot, Berlin, 1908. Online: <http://socio.ch/sim/soziologie/index.htm> (Utolsó megtekintés: 2024. január 6.)) 9. fejezete foglalkozik (a fejezet címe: *A tér és a társadalom térbeli rendjei*). A Georg Simmel-i térelmélet részletes magyar ismertetése: Berger Viktor: *i. m.* 50–70.

jelen egy jelenközpontrú karneváli örömmézés, ezért most a búcsúnak ilyen értelmű nem vallásos átértelmezéseire nem térek ki. Korábbi észrevételeimet csupán azzal a megjegyzéssel egészítem ki, hogy a búcsú megélt látványvilágként, spektakulárumként ható nosztalgikus fantáziavilágai mind-mind a valóságos világból való menekülést valósítanak meg, és mint ilyenek tényleges társadalompszichológiai problémákat jeleznek. Ezzel függ össze az is, hogy a csíksomlyói búcsú egésze a valóságtól valamelyest függetlenített, erős közösségi nosztalgiai megjelenési helye. Ilyen nosztalgia lehet az elveszített vallásos hit (ennek megnyilvánulásaként a búcsút elárasztja a vallásos giccs), az elveszített természeti harmónia (ez nyilvánul meg a búcsúhoz kapcsolódó természetkultuszokban, ideértve a neopogány rituálékat is), az elveszített hagyományos magyar népi kultúra (például népzene, népi viselet, étkezés, a népi vallásosság műfjai stb.) és legfőképpen az elveszített magyar nemzeti egység, az elveszített Szent István-i történelmi Magyarország (lásd: a Trianon-trauma) stb.

Az ideálok és nosztalgiaik megjelenítése cselekvések és tárgyi szimbólumok révén történik. Amikor a résztvevők „búcsúfiát” vásárolnak, akkor azonosulnak is a jelképek által kifejezett identitásokkal, rendszerint egyszerre több identitásformával is, vagyis a hibridizáció ezen a ponton is tetten érhető. A vásárosok sátraiban eladásra kínált legkülönbözőbb tárgyakon nemcsak a kegyhely vallásos jelképei vannak jelen (például a templom, a Mária-kegyszobor, a a szabadtéri szentmise, a kápolnák, a 2019-es pápalátogatás felvételei stb.), hanem a mitizált székely jelképek is (medve, szarvas, fenyők stb.), a magyar és székely identitás különféle szimbólumai is (zászlók, térképek, történelmi személyiségek, népviselet, kiadványok stb.).

A nosztalgikus megnyilvánulások egy közös kulturális emlékezetből táplálkoznak. A búcsút szervező egyház pedig – mivel mást nem tehet – a búcsú vallásos értelmezési keretében próbálja elhelyezni, lehetőség szerint ebbe igyekszik integrálni mindezeket az alapvetően nem vallásos megnyilvánulásokat. E törekvés jegyében például tudomásul veszi a kegyhely vallásos szimbolikájának (Maria Immaculata és az ezzel összefüggő Regnum Marianum-, illetve Patrona Hungariae-eszmekör²⁰) kapcsolatát a „néma többség” fájdalmasan megélt Trianon-szindrómájával. Utóbbi vonatkozásban a csíksomlyói búcsúban a nosztalgiaik az a fajtája érvényesül, amit Svetlana Boym *restauratív nosztalgia*nak nevez, és amelynek fő tartalma az elbűvölő régi világ elvesztése fölött érzett fájdalom és a mitikus visszatérés lehetetlensége miatti állandó gyász. További fontos jellemzői: a közösséghez kötődik és a közösségi emlékezetből táplálkozik; felhasználja a nemzeti és vallási identitás szimbólumait; vissza akar térni az autentikus gyökerekhez; az abszolút igazságot keresi; saját magát nem tekinti nosztalgiaiknak, hanem úgy tartja, hogy ő maga az igazság és a tradíció.²¹

Volt-e régen is öntörvényűen cselekvő „néma többség”?

Michel de Certeau tételmeletét elsősorban a modern társadalmakra dolgozta ki, de ez az elmélet alkalmas arra, hogy perspektívájában a hagyományos búcsúkat is

20 | Erről bővebben: Tánczos Vilmos: Mária a magyarok védasszonya. Regnum Marianum. In: uő: *Csíksomlyó a népi vallásosságban*. Nap Kiadó, Bp. 2016. 53–57.

21 | Svetlana Boym: *The Future of Nostalgia*. Basic Books, New York, 2001.

szemügyre vegyük. A búcsúkat látogató „néma többség” ugyanis, amely kétségkívül „jó katolikus” volt, az egyház által irányított vagy csak irányítottnak vélt búcsúk logikáját saját taktikákkal olykor régen is átalakította, és a búcsú egyes részeit a maga képére formálta. Az átformálás és vallásos kultúratermelés úgy történt, hogy az anonim tömeg az egyház által felkínált „szintaktikai keretben”, vagyis a középkorias gyökerű katolicizmus zárt eszmerendszerét meg nem tagadva, sőt abba beleilleszkedve, végzett el olyan kollektív rítusokat, amelyeknek eszmeisége vagy élménytartalma eltért az egyház által elismert vallásos képzetektől. Ilyen cselekvésekre mind a perifériákon, mind a középpontban sor kerülhetett.

Mivel a búcsú egyes népi elemei a periférián voltak, a hivatalos egyháznak olykor nem is volt tudomása bizonyos olyan kollektív rítusokról, amelyekben az emberek nem találtak vallásos szempontból semmi kivetnivalót, de amelyekkel az egyház nem feltétlenül vagy nem teljes mértékben értett volna egyet. Például a Szentlélekisten pünkösdi hajnali napnézésről, a Napban megmutatkozó csodás látomásokról az egyház sokáig nem is tudott²², és amikor felfigyelt rá, gyanakvóan kezdett viszonyulni hozzá: úgy érezte, hogy a napnézés értelmezési keretei bizonytalanok, hogy ezek a látomás-csodás képzetek nem egyértelműen keresztény jellegűek. A búcsú idején több éjszakán át tartó templomalvások népi hagyományai egy középkorias vallásos-mágikus magatartásban gyökereztek, amelyet a szent térben való meghitt otthonosság jellemzett (alvás, étkezés, halk beszélgetések, sőt esetleg a kegytemplomban hangos szóval nyilvánosan elmondott vallomások, csodatörténetek stb.), amit a búcsúsok nem éreztek a szent profanizálásának. Ilyenkor a búcsúvezetők a csak saját otthoni környezetükben ismert népénekeket, imákat is kezdeményeztek, és így a búcsú vigíliáinak sajátos, személyesebb, élményszerűbb, sőt olykor egzaltáltabb, lendületesebb vallásos élményt eredményező atmoszférája alakult ki, amellyel szemben az egyház azért volt óvatos, mert úgy érezte, hogy ezekkel az imagisztikus vallásos megnyilvánulásokkal az emberek többé-kevésbé kilépnek a doktrinális vallásosság keretei közül.²³ Ugyancsak sokáig rejtve maradt, azaz perifériális jelenségnek minősült, hogy magában a kegy-szoborhoz kapcsolódó népi Mária-tiszteletben is ősi mágikus képzetek őrződnek meg (fenyegetés, csodák, holdkultusz stb.), mint ahogy a Kis-Somlyó hegyén történő gyógynövénygyűjtéshez (például: *Jézus tenyere*²⁴, *Mária palástja*²⁵ stb.) is erős mágikus

22 | A pünkösdi hajnali napnézés nem nyilvános jellegét jól jelzi, hogy erről a nagy tömeget megmozgató régi rítusról először az író Fodor Sándor adott hírt a *Tíz üveg borvíz. Tűnődés séta közben* című könyvében. (Kriterion Könyvkiadó, Buk. 1979.)

23 | A doktrinális és imagisztikus vallásosság fogalmai Harvey Whitehouse vallásos formákról szóló elméletéből (*Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*. Oxford University Press, Oxford, 1995) származnak, aki a személyes, spontán, érzelmetli, meg nem szabályozott vallásos élményt *imagisztikus vallásosságnak* nevezi, szembeállítva a hivatalos egyház által gyakorolt formalizált *doktrinális vallásossággal*. A magyar vallási néprajzi kutatásban a két fogalmat Peti Lehel tette operatív elemző kategóriákká épp a csíksomlyói napnézés látomásainak elemzése során. Lásd: Rituálizált közösségi látomás: a moldvai csángók napbanézése. In: uő: *A moldvai csángók vallásossága*. Hagyományos világkép és modernizáció. Lucidus Kiadó, Bp. 2009. 147–162.; A napbanezés rítusa. In: uő: *A moldvai csángók népi vallásosságának imagisztikus rítusai*. Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Kvár 2012. 135–154.

24 | A *Jézus tenyere* (ritkábban: *Mária tenyere*) hivatalos neve *fehér pimpo* (latin: *Potentilla alba*).

25 | A *Mária palástja* a palástfű-fajok (latin: *Alchemilla* spp.) gyűjtőneve. További népi nevei: *zsanika*, *zsanikó*, *zsanikólapi*.

képzetek kapcsolódtak. A keresztalják belső szerveződési formáit, a búcsús utak helyi hagyományait az egyház csak részben irányította, és nem is volt tudomása számos nem kifejezetten keresztény jellegű rituális eseményről vagy profán cselekvésről (például a búcsús út helyi szokásai, a fegyelmezések formái, a távolabbról jött keresztaljakkal kialakított kapcsolatok, a vendégfogadások, újabban a testvértelepülésekkel közös mulatságok stb.).

De előfordultak olyan nem egyházas, más logikát követő viselkedésformák is, amelyek a búcsú központi helyszínein zajlottak. Az első világháború előtti időkben a körmenetek rendszeresen a keresztalják közötti versengésekkel kezdődtek, és ennek jegyében gyakran megesett, hogy a nagymise után a kegytemplom előtt, tehát végül is vallásos keretben, tömegverekedésekre került sor.²⁶ Az egyházi logikát, a versengés vallásos értelmezésének lényegét – egy legenda szerint – egyik helyi ferences atya így fogalmazta meg a búcsúra ellátogató és a látványtól sírva fakadó, nemrég felszentelt Majláth Gusztáv Károly püspöknek: „Kegyelmes püspök úr, ne sírjon! Én akkor sírnék, ha ezek most nem verekednének!” Tehát a harci tüzet egyházi szempontból a vallásos hevület intenzitása magyarázta, a falvak versengése a vallásos hit erősségének volt a bizonyítéka. De az évente ismétlődő rituális verekedéseknek volt egy nem egyházas saját népi logikája is²⁷, és természetesen – a cerateau-i terminusokat használva – megvolt a saját „szintaxisa” is (hol, mikor, hogyan történhet meg?). A lényeg, hogy a búcsúok másféle cselekvése – amint látjuk – egyházi értelmezésben is elhelyezhető volt („Én akkor sírnék, ha ezek nem verekednének.”), de a búcsú irányítói mégis úgy érezték, hogy a cselekvések valami másféle saját logikát is követnek (a püspök végül is sírva fakadt).

Előfordul, hogy a neki nem tetsző cselekvéseket az egyház megrendszabályozza, logikájukat helyes útra téríti, a stratégiák és taktikák „csínytevéseit” felszámolja. A fenti példánknál maradva: az 1990-es évek elején a csángók napvára idején és helyszínén a helyi plébános liturgikus szertartást kezdeményezett a Salvator kápolna mögött; 1990 után a búcsú vigíliáján, a templomalvások idején a csíksomlyói ferencesek éjszakai liturgikus szertartásokat kezdtek celebrálni. De a mai korra mégis leginkább az a jellemző, hogy a búcsújárás régi népi hagyományai a perifériákról a feledés homályába merülnek, és végérvényesen eltűnnek.

Az anonim többség mai és régi, hagyományos „taktikázásai” között azonban vannak lényeges különbségek is. A mai taktikázásoknak, cselekvéseknek nincsenek előre meghatározott előképei, mintái. A hagyományos világban ezzel szemben a felülről jövő szabályozás öntörvényű megváltoztatása és az anonim többség saját cselekvési rendszerének kialakítása egy vallásosan megalapozott népi kultúra szabályai szerint történt, azaz a „néma többség” mindig valamiféle rendszer keretei között cselekedett, amely egy olyan népi világképben gyökerezett, amely nem volt teljesen azonos az egyházi világgéppel, de kapcsolatban állt vele, s maga is rendszerszerűen és

26 | Mohay Tamás: *i. m.* (A csíksomlyói kegyhely és búcsújárás...) 78., 101. és 319–320.

27 | Az antropológiai szakirodalom a rituális tömegverekedések szerepét a következőkben látja: a közösségi identitás és értékek kinyilvánítása, önreprezentáció, ellenségkép megalkotása, a tér lefoglalása és újraelosztása, viselkedésminták megerősítése, jogszabályozás stb. Lásd például: Johan Huizinga: *Homo ludens*. Kísérlet a kultúra játék-elemeinek meghatározására. Universum Kiadó, Szeged 1990.; Umberto Eco: *Ellenséget alkotni*. In: uő: *Ellenséget alkotni és más alkalmi írások*. Európa Könyvkiadó, Bp. 2011, 8–35.; Verebélyi Kincső: *Rituális verekedés*. In: uő: *Mindennapok, jeles napok*. Timp Kiadó, Bp. 2005. 163–175.

ritualizáltan működött. A felülről előírt formáktól, cselekvésektől való mai eltérések, taktikázások ezzel szemben tipikusan posztmodern megnyilvánulások: a cselekvésformák átalakítása, a jelentések lebegtetése, egymásra csúsztatása, a határok elmosása, egy szóval a hibridizáció különféle megnyilvánulásai, és nem utolsósorban mindenek játékossága egy olyan társadalmi mentalitás jellemzői, amelynek nincsenek állandó és biztos értékei, illetve amely relativizálja az értékeket.

Régen, az ún. „hagyományos” világban a búcsúk saját kis taktikáinak általában megvoltak a saját narratívumai: népi csodatörténetek, tabusértésekről és égi büntetésekről szóló legendák, a kegyhely bizonyos helyeihez és tárgyaihoz kötődő vallásos szövegek (imák, vallásos népénekek, litániák stb.), vagyis szavakkal is el lehetett mesélni és meg lehetett indokolni a fenti szabályozástól eltérő cselekvéseket (mi az, ami tilos? mi az, ami üdvös? mi és miért történt meg másokkal, az elődökkel? stb.). Az új médiumokat használó és ezek által meghatározott anonim kisember cselekvési taktikái nem verbalizáltak, nem analitikus jellegűek. A búcsú mai karneválját, vizuális spektákulumát szavakban nem lehet elmesélni. A legáltalánosabb gyakorlat, hogy képeket készítünk, felhalmozunk és megosztunk ismerősökkel az ún. közösségi médián keresztül. A mai kor búcsújai szemmel láthatóan nem is viszonyulnak reflexíven a saját praxisukhoz. Nincs tehát beszédaktus, nincsenek a mai búcsú eseményekre vonatkozó nyelvi terminusok. A búcsú mai résztvevői nem szavakkal, hanem mindenekelőtt cselekedetekkel beszélnek, és az adott kerethez, lehetőségekhez igazítva cselekedetekkel írják saját búcsújárásuk „forgatókönyvét”.

Notes on the Spatial and Temporal Strategies of Today's Pentecost Pilgrimage Feasts in Csíksomlyó (Șumuleu Ciuc)

Keywords: popular religiosity, the pilgrimage at Șumuleu Ciuc/Csíksomlyó, ritual behaviour, ritual drama, religious festival, heritage, cultural economy of the space

The Pentecost pilgrimage from Șumuleu Ciuc/Csíksomlyó is described in ethnographic literature as a religious ritual drama, including elements of local folk customs. Restarted in 1990, this event presents a radically changed cultural economy: the use of space, time and rituals has been radically modified, the non-religious meanings of the pilgrimage have become more accentuated. Today's pilgrimages can be understood as spectacular ritual events taking place in space and time, as visual "spectacles". The study presents the present-day transformation of the spatial and temporal structure of the pilgrimage from the point of a cultural economic approach.