

Peti Lehel

KRÍZISHELYZETEKET ARTIKULÁLÓ VALLÁSOS TARTALMÚ ÁLMOK EGY MOLDAVI 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 világtérképezése. 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 tölthettek 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 problémák feloldását elősegítő „egyéb” álmok értelmezését.

Elemzésemet nem terjesztem ki a válságszituációkat artikuláló álmokhoz tartalmilag és funkcionálisan legközelebb álló, szintén társadalmi kríziseket értelmező látomásos 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, *álmélménynek* nevezem.

Az álmokat a látomásélményektől, illetve -elbeszélésektől a természetfeletti 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

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

² Az elemzésben emellett felhasználok néhány, egy kivételével 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.

³ Ezeknek a látomásokat csak annyiban vonom be az elemzésbe, amennyiben úgy érzem, hogy köztük van a vizsgált álomjelenségek megértéséhez. A moldvai csángó falvakban tapasztalt látomásokról lásd POZSONY Ferenc 1998; PETI Lehel 2007a; PÓCS Éva 2006.

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

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

⁶ Ennek alátámasztására a későbbiekben fogok visszatérni.

1. 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.⁸ 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.⁹

Peter Burke az álmok kultúrtörténetéről írott eszszéjében írja, hogy elsőként az antropológusok vizsgálták az álmok társadalmi vagy kulturális jelentését.¹⁰ Peter Burke – mint Jackson S. Lincoln alapján a szakirodalomban többen is – két típusú álomról beszél: „individual” (egyéni), illetve „kulturális mintázatú”, „culture pattern” álmokról. Az én fogalomhasználatomban a „culture pattern” álmok azokat jelenti, amelyekben kulturális tartalmak jelennek meg, azaz különböző kulturális motívumok, „minták”. E tipológiai motívumelemzések az egyes kultúrák értelmező szimbólumainak, vallásos magyarázó-rendszereinek kutatásával összhangban értelmezték az álmokban előforduló kulturális tartalmakat.

Charles Stewart szerint az antropológiai megközelítések fő iránya az álmokra mint társadalmi tényekre és kulturális szövegekre tekint, így az antropológusok figyelme főként az álmok kulturális

mintáira és társadalmi értelmezésükre fókuszál.¹¹ Benjamin J. Kilborne szerint, mivel az álomelbeszélések nem „direkt tapasztalatok”, hanem egy kulturális mechanizmus eredményei, nem számúzhetők a „privát szimbolizmus” területére, jelentős mértékben kapcsolódnak a „közösségi szimbolizmushoz”.¹²

2. 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.¹³ Lincoln felosztását, amelyben „individual” és „culture pattern” álmokról beszél, több szerző, köztük Benjamin Kilborne is bírálta.¹⁴ 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.¹⁵

Ezzel szemben több szerző is hangsúlyozza az álmoknak azt az aspektusát, hogy a bennük előforduló kulturális elemek értelmezése nem zárja ki a „nyitott interpretációt”,¹⁶ 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.¹⁷ 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”,¹⁸ az álmokat kulturálisan megalkotott védekező mechanizmusként használva.¹⁹ Hollan ugyanakkor azt is hangsúlyozta, hogy adatközlői

⁷ A pszichológiai megközelítésekről jó áttekintést nyújt: TUZIN, Donald 1975 és BERETON, Derek P. 2000.

⁸ HODES, Matthew 1989.

⁹ Lásd például BARNÁ GÁBOR 1998; SZIGETI JENŐ 1998; TŰSKÉS GÁBOR – KNAPP ÉVA 1998; KRUPA ANDRÁS 1998.

¹⁰ BURKE, Peter 1997, 24.

¹¹ STEWART, Charles 1997.

¹² Benjamin J. Kilborne a „private” *symbolism* és a „public” (azaz nyilvános) *symbolism* kifejezéseket használja. KILBORNE, Benjamin J. 1981a, 295.

¹³ LINCOLN, Jackson S. 1970 [1935].

¹⁴ KILBORNE, Benjamin J. 1981b.

¹⁵ Uo., 180.

¹⁶ EWING, Katherine P. 1990.

¹⁷ Uo., 63.

¹⁸ A szerző az *objectify* fogalmat használja. HOLLAN, Douglas 1989.

¹⁹ Az álmok kulturális erőforrásként való használatát a szakirodalomban többen is leírták. Lásd például: HOLLAN, Douglas 1989, 182; KILBORNE, Benjamin J. 1981a; STEWART, Charles 1997, 885.

gyakran „személyre szabott” álomértelmezéseket alkottak, egyéni pszichológiai igényeiknek megfelelően. Dorothy Eggan, aki a hopi indiánok körében végzett kutatásokat, az álmok esetében kiemelt szerepet tulajdonított a szabad asszociációnak.²⁰

Egyik tanulmányában Charles Steward arról ír, hogy az individuális álmokat csak „kis mértékben” határozzák meg a kulturális formák és modellek. Szerinte ezek csak abban az esetben válnak egyáltalán kulturális „termékek”²¹, hogyha forgalomba kerülnek egy kultúra nyilvánosságszerkezetében. Ebben az esetben az álomszövegek hasonlítani kezdenek 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 sémái²² 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 kincskereséssel kapcsolatos mesékre.²³ 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.²⁴ Dorothy Eggan egy másik írásában a mitológiai tudásnak egy egyén fantáziáiban és álmaiban való megjelenését vizsgálta. A szerző szerint az egyén és a „folklór”²⁵ 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.²⁶

Katherine P. Ewing a pakisztáni muszlimok álmait elemelve jutott arra a következtetésre, hogy egyes álmok olyan kulturálisan felismerhető struktúrával és tartalommal rendelkeznek az ezeket álmodók számára, amelyek az álomértelmezés alapjául szolgálnak.²⁷ Ebben az esetben – 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.²⁸ 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 hosszas külföldi tartózkodás után visszatértek saját kultúrájukba), vagy új társadalmi státusba kerültek (például nyugdíjaztatásuk révén). Katherine P. Ewing szerint ezek az álmok azt példázák, hogy a tudatos kontroll béklyóitól megfosztott spontán képi élmények hogyan fejeznek ki személyes konfliktusokat, amelyeket az egyének kulturálisan meghatározott jelentéseken keresztül próbálnak megoldani.²⁹

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.³⁰ Írásában az álomkutatás 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 álomnak a többi álomelbeszéléshöz, vagy más elbeszéléshöz való viszonyát, azaz az álomelbeszélés intertextuális tartalmát célozza meg.³¹

3. 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 mentaltörténeti, mikrotörténeti, illetve történeti antropológiai vizsgálatok forrásául is szolgálhatnak. Peter Burke amellett érvel, hogy mivel az álmok kapcsolatban állnak a stresszel, a nyugtalansággal

²⁰ EGGAN, Dorothy 1949, 197.

²¹ A szerző a „cultural object” terminust használja – P. L.

²² A szerző a „codes of dream interpretation” megnevezést használja – P. L.

²³ STEWART, Charles 1997, 879.

²⁴ TUZIN, Donald 1989, 196.

²⁵ A szerző szóhasználatára.

²⁶ EGGAN, Dorothy 1955.

²⁷ EWING, Katherine P. 1990.

²⁸ Uo., 58.

²⁹ EWING, Katherine P. 1990, 68.

³⁰ Lásd TEDLOCK, Barbara 1981, 314.

³¹ Lásd Uo.

és a konfliktusokkal, a kutató számára lehetővé teszi az elfojtás történetének a tanulmányozását.³² 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 freudiánus korszakban élőkét.³³ Azt állítja, hogy a tipikusan ismétlődő félelmek és konfliktusok kultúránként változhatnak, amely szükségszerűen ahhoz vezet, hogy egy adott kultúrában élőknek sajátos álmai legyenek.³⁴

A boszorkányperek történeti antropológiai kutatásában létezik egy vonulat, amely a boszorkányszombat ördögi látomásait álmoknak tartja. Például Gustav Henningsen szerint a boszorkányszombat egy álomkultuszról fejlődött ki.³⁵

Carlo Ginzburg a boszorkánylátomások³⁶ kulturális kontextusát egy-egy lokális kultúra határainál távolabbra mutató, tágabb tradícióban helyezte el, rámutatva e képzetek, a bennük előforduló kulturális szimbólumok történeti jellegére.³⁷ Peter Burke a *benandanti*-ról szóló történeteket szintén a *kulturális sztereotípált* álmok körébe sorolja.³⁸

David J. Hufford amellet érvel, hogy az álmokban megjelenő „terror” tartalma kulturálisan kondicionált, hasonlóan ahhoz, ahogy a társadalmi normák hatással vannak olyan pszichológiai állapotokra, mint például a démoni megszálltság.³⁹ A középkorban és a kora újkorban az emberek gyakran tekintették az álmokat isteni vagy démoni üzeneteknek, amelyek előrevetítették a jövőt vagy egyéb jelentéseket hordoztak.⁴⁰ Steven F. Kruger a középkor gazdag álomelmélet-irodalmát tanulmányozva vázolta fel a késő-antik korszak és a középkor „álom-képét”. Arra a következtetésre jutott, hogy a késő-antik korabeli álom egyszerre volt potenciálisan transzcendens és evilági, táplálkozhatott a belső emberi mikrokozmoszból és a külső makrokozmoszból, jelenbeli nyugtalanságokat tükrözve vagy megjövendölve a jövőbeli eseményeket. Kruger szerint a keresztény írók az álmokat ambivalens természetűnek tartották, amelyek egyszerre jelenthettek isteni megvilágosodást, de jelenthettek démoni kísértést is.⁴¹

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.⁴² Egy olyan társadalom számára, amelyet a való világ és a földöntúli világ veszélyei egyaránt fenyegettek, az álmok a menekvés biztosítékát jelenthették. Le Goff úgy érvelt, hogy mindamellett, hogy az álmok megformálásában társadalmi és kulturális összetevők is szerepet játszottak, azok ugyanakkor az egyéni önkifejezés fontos eszközei voltak.⁴³ A szerző bemutatta, hogy a klérus megpróbálta kontrollálni az „álmodókat”. Az egyházi emberek a legtöbb álmot 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.⁴⁴

Vannak munkák, amelyek nem az álomelbeszéléseket létrejöttének körülményeit, vagy az ezekben érvényesülő kulturális mintákat vizsgálják, hanem ezek politikai felhasználását, társadalmi recepcióját. Charles Stewart egyik tanulmányában az erotikus álmok és a rémálmok történetét elemezte. Bemutatta, hogy különböző kultúrtörténeti korokban hogyan tevődtek át más és más társadalmi kontextusokba az erotikus és rémálmok, az inkvizíció és a gyógyászat általi „felhasználásuktól” a modern tömegmédiáig.⁴⁵

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.⁴⁶ A szerző szerint a reneszánsz korban az álmokra mint a jóslat közegére tekintettek.⁴⁷

³² BURKE, Peter 1997, 29.

³³ PICK, Daniel – ROPER, Lyndal 2003, 4.

³⁴ BURKE, Peter 1997, 25–27.

³⁵ GINZBURG, Carlo et al. 2008, 37.

³⁶ Klaniczay Gábor a kínvallatás alatt álló boszorkányperek valóságait 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, meghökkentő fordulatokkal itatódnak át”. (KLANICZAY Gábor 1998, 286.)

³⁷ GINZBURG, Carlo 1992; 2004.

³⁸ BURKE, Peter 1997, 41.

³⁹ HUFFORD, David J. 1982.

⁴⁰ PICK, Daniel – ROPER, Lyndal 2003, 3.

⁴¹ KRUGER, Steven F. 1992, 65.

⁴² LE GOFF, Jacques 1992.

⁴³ Uo., 229.

⁴⁴ BITELE, Lisa M. 1991, 40.

⁴⁵ STEWART, Charles 2002.

⁴⁶ KAGAN, Richard L. 1990.

⁴⁷ Uo., 36.

4. Az álmok szerepe az akkulturáció, gyarmatosítás időszakában

Anthony F. C. 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.⁴⁸ A revitalizációs mozgalmak kialakulását előidéző helyzetekben, a régi kulturális formák erőszakos átalakításának időszakában az egyének feloldhatatlan konfliktusokkal szembesültek. 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.⁴⁹

Az álmoknak hasonló szituációkban való szerepére Charles Stewart is felfigyelt. Egyik tanulmányában emellett érvel, hogy az erőltetett, gyors kultúraváltás időszakaiban a társadalmi nyugtalanság okozta élmények megjelenhetnek az álmokban, amely révén ezek értelmezhetővé válnak.⁵⁰ 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.⁵¹

Andrew Lattas egyik elemzésében azt vizsgálja, hogy a kolonizáció időszakában az álmok a fehérrel kapcsolatos rontáselbeszélésekhez hasonlóan hogyan hozzák létre az „igazságosság alternatív tereit”.⁵² 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.⁵³ 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 identitásának integritását fenyegette.⁵⁴ Az álmokban áthághatóak voltak a fehér ember által teremtett, privilégiumait szolgáló hatalmi struktúrák.

Az álmokban és a rontáselbeszélésekben a fehérreket ízekre 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.⁵⁵ Az álmon 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 ugyanakkor emellett 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.⁵⁶

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.⁵⁷ 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.⁵⁸ 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.⁵⁹

5. 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 asaban-ok vallási enkulturációs folyamataiban (Lohmann 2000). Lohmann a *kulturális transzmisszió* (*cultural transmission*) és az *enkulturáció* (*enculturation*) alatt azt a folyamatot érti, amikor az egyének új képzeteket sajátítanak el, lényegében egy kulturális tanulási folyamat eredményeként.⁶⁰ A szerző bemutatta, hogy a kis csoport 1977-es

⁴⁸ WALLACE, Anthony F. C. 1956, 271–272.

⁴⁹ A vallási mozgalmak kutatástörténetének magyar nyelvű áttekintését lásd: GAGYI József 2007; PETI Lehel 2007b. Az álmoknak a vallási (messianisztikus) mozgalmakban játszott szerepéről további hivatkozásokat tartalmaz: KILBORNE, Benjamin J. 1981b, 171.

⁵⁰ STEWART, Charles 2004, 80.

⁵¹ TEDLOCK, Barbara 1992, 471.

⁵² LATTAS, Andrew 1993, 66.

⁵³ Uo., 70.

⁵⁴ Uo., 67.

⁵⁵ Uo., 68.

⁵⁶ Uo., 70.

⁵⁷ Fontos körülmény, hogy Dorothy Egan megjegyzései törzsi körülmények között élő közösségekre vonatkoztak.

⁵⁸ EGGAN, Dorothy 1952, 478–479.

⁵⁹ WALLACE, Anthony F. C. 1958.

⁶⁰ LOHMANN, Roger Ivar 2000, 79.

kereszténységre való térítése után néhány személy keresztény kulturális tartalmakat hordozó álma és látomása fontos szerepet játszott az „új vallás” legitimitásának megteremtésében.

Hasonló vizsgálatot Lawrence C. Watson 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.⁶¹ Bemutatták, 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.⁶² Lawrence C. Watson megfigyelte, hogy az álmok egyes adatközlőinek érzelmi állapotára és viselkedésére is hatással voltak, fenomenológiai értelemben valós megoldást kínálva konfliktusaira és szorongásaikra.

6. 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 transzszal összehasonlítva arra a következtetésre jut, hogy bár az álmok inkább passzív tapasztalatok, ritualizált formát is ölthetnek.⁶³ A rituális álmok, az *inkubáció* kutatása több történelmi elemzésnek is tárgyát képezi.⁶⁴ A magyar néprazi szakirodalomban Pócs Éva az, aki a természetfeletti való közvetlen kommunikáció egyik formájának tartja az álmat, hasonlóan a *látomás*sokhoz és a különböző transzjelenségekhez.⁶⁵

7. 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.⁶⁶ 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.⁶⁷

Az álmok antropológiai kutatástörténetében megfigyelhető, hogy a kutatások fókusza az álmok statisztikai tartalomelemzésétől a kommunikációs kontextusok és interakciók elemzése felé tolódott el.⁶⁸ Az álomkutatásban is felértékelődött a résztvevő megfigyelés módszere, amely lehetővé tette az álom-elbeszélések „társadalmi performanszként” történő vizsgálatát.⁶⁹ 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.⁷⁰ 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 válaszait.⁷¹ 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.⁷²

Látható tehát, hogy a szakirodalomban előforduló megközelítések változó hangsúlyt tulajdonítanak a közösségi, kulturális, illetve a partikuláris, az egyén sajátos helyzetéből, lelkiállapotából, státusából, képzelőerejéből⁷³ 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.

⁶¹ WATSON, Lawrence C. – WATSON, Maria-Barbara Franke 1977.

⁶² Uo., 402.

⁶³ BOURGUIGNON, Erika 1973, 15.

⁶⁴ Az inkubáció irodalmához lásd: GNUSE, Robert 1993.

⁶⁵ Lásd PÓCS Éva 2008a, 485. A látomás és álom kapcsolatáról lásd még PÓCS Éva 2008b, 303.

⁶⁶ Lásd LEVINE, Sarah 1981; EWING, Katherine P. 1994.

⁶⁷ Lásd TEDLOCK, Barbara 1991, 162.

⁶⁸ Uo., 161.

⁶⁹ Uo., 161.

⁷⁰ Uo., 162–163.

⁷¹ Például LOWIE, Robert H. 1966. Malinowski halála után közzétett naplójában a Trobriand-szigetek lakói iránti megvetése, rászszizmusa is tükröződik. Lásd MALINOWSKI, Bronislaw 1967.

⁷² TEDLOCK, Barbara 1991.

⁷³ Lásd STEPHEN, Michele 1989.

Saját megközelítem a kulturálisan kondicionált álmok kutatási irányvonalához áll közelebb, amely az álmok társadalmi kontextualizációját részesíti előnyben, párosítva ezt az illető közösségre jellemző magyarázórendszerek 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,⁷⁴ Charles Stewart,⁷⁵ Andrew Lattas⁷⁶ által a társadalmi nyugtalanság és kulturális törésvonalak időszakában megfigyelt aspektusára koncentrálok.

8. Árvizek, 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 bíróságában 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. Álmat 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 ébresztett 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 rétta, 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 minék írta János bácsi⁷⁵ 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 bárás, 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.⁷⁸

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 nagyvárad Szent Vincze zárda Mária-nővérei két másik társával együtt meggyőzték, hogy menjenek tanulni a zárdába. Szülei és testvérei, más lézpedi családokkal együtt az 1947-es éhínség miatt megpróbálták Magyarországra menekülni. A hatóságok akadályoztatása miatt Ónodi Ilona emlékezete szerint a 17 lézpedi család három hónapig vesztegelt a határnál, ahol élelmiszertartalékaik elfogytak és csak a határmenti falvak lakóinak jóindulatában bízhattak, akik időnként élelmet vittek nekik, vagy oly módon segítették 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 sirt, mind egy kicsi gyerek, hogy nem akartam hazajönni.* 1948-ig élt a zárdában, annak a kommunisták általi bezárásáig. A faluba való visszakérülése után közvetlen családtagjaira nem 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 később, férjhezmenetele 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, megesküdtünk, 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].*

⁷⁴ WALLACE, Anthony 1956.

⁷⁵ STEWART, Charles 2004.

⁷⁶ LATTAS, Andrew 1993.

⁷⁷ A beszélgetésen jelen volt az egyik testvére is.

⁷⁸ Tóthné Ződ Erzsébet (1944), Lészped, 2007. augusztus 5.

Ónodi Ilona életút-elbeszéléséből kitűnik, hogy néhány év alatt számos olyan dilemmával, életkörülményeinek drasztikus megváltozásával kellett szembenéznie, mint annakelőtte és utána sohasem.⁷⁹ Elmondása szerint ez idő alatt olyant álmodott, amelyet máig sem felejtett el. Álzában egy füves réten járt, miközben hatalmas vihar kerekedett. Félelmében egy, a réten kaszáló ember mellé húzódt. 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 felidézésében. 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 férje⁸⁰]*

– *Én még a növéreknél 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 volt, hogyha egy kicsit részletebben el tudná mesélni?] Én mentem így egy füves mezőn, s egy ember kaszált ott. Egy fa alá lefeküdt az ember, 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 errefelé 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.⁸¹

⁷⁹ 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 szoktak magyarul is imádkozni.

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 ök 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 képes azt senki. [És mást nem tetszett látni, csak őket?] Csak öt, csak öt, csak öket hármitat. 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 Hár-gita 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.⁸²*

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 azt is elmondta, hogy bár az égboltot ő is fürkészte, semmit sem látott.⁸³ Mindemellett később álmában ő is meglátta az égen feltűnő fényes keresztet. Ebben az esetben adótnak tűnik az a feltételezés, hogy az álomélményt befolyásolták a közösség narrációs univerzumában intenzíven jelen lévő, az embereket foglalkoztató látomás-elbeszélések. Hasonlóan a Charles Stewart által leírt, korábban idézett esethez, ahol az álomszövegek adott struktúrájú narratívumokra, a mesékre hasonlítottak,⁸⁴ vagy a Tuzin által elemzett esethez, ahol a prédikációk erősen befolyásolták az álmokban előforduló vizuális képzeteket.⁸⁵

Na, hogy mondjám, 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 megmaradt. S ami volt azon a vidéken, a földön, mindent

⁸⁰ Ónodi Antal (1930), Lészped, 2008. augusztus 8.

⁸¹ Ónodi Ilona (1932), Lészped, 2008. augusztus 8.

⁸² Puskás Anna (1936), Lészped, 2001. július 8., Papp Éva és Sebestyén Emese gyűjtése.

⁸³ Hasonló jelenségről, amikor az emberek „látni akarnak”, de mégsem látnak, William Christian (CHRISTIAN, William 1996) és Paolo Apolito (APOLITO, Paolo 1998) is ír.

⁸⁴ STEWART, Charles 1997, 879.

⁸⁵ TUZIN, Donald 1989.

elvitt, s a keresztfa maradt meg csak. Hogy a világ... [Ez Lészpeden volt?] Nem Lészpeden, hanem itt volt, ide kifelé a hogyanmondják, nem tudom, milyen falu, város, nem tudom miféle, ide kifelé volt. S akkor ott ugyan mondták ugyan, hogy egy keresztfa is látszódott az égen. [Akkor azelőtt jelentette, hogy lesz a...] Ek-kor, azelőtt igen, igen, azelőtt látszódott 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 látszódott. [S milyenek 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.⁸⁶

A moldvai csángó falvakban részleteiben ma is működik egy olyan szimbolikus értelmezőrendszer, amely a krizishelyzeteket artikuláló álmok jelentkezésében is szerepet játszik. A fenti elbeszélés elején az adatközlő utal arra a más moldvai falvakból is ismert képzetre, miszerint a katasztrófákat, transzcendens értelemmel felruházott történések jelezték előre.⁸⁷ 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 előbbieken 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. Bár elképzelhetőnek tartották, hogy valahol nagy vihar lehet, de furcsa módon nem hallottak dörgést. Másnap a média bemondta, hogy több moldvai települést is árvíz sújtott. A lészpedi pap az árvízkárosultak megsegítésére adománygyűjtést szervezett, amelyre a templomban kérte fel a híveket.

Aki látott vihart, tudja, hogy a természet az emberben transzcendenciát felidéző látványt képes produkálni. Az idézett történetben az az érdekes, hogy elmesélője az általa látottakat a katasztrófát előre-vevítő 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, koncentráció nézéssel előidézett szuggesztívó is előidézhetette.

Hát most ez a, né, most, tegnap múlt egy hete, ten-nap vót csütörtök, nem? Na, ez nagy üdö, 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 bérekesztettem a, bészartam a tyukakat, látom egy nagy csillag ott. Attól a csillagtól ott, így né [széttárja a kezét]. Attól a csillagtól nagy világosság, nagy világosság látszódott 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 [szénatárólól], ottan felálltam a létrára, s onné néztem. Oda bé, abba a felibe, így a hegyen túl látszódott 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 halladszódott 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 látszódott, 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.⁸⁸

Az 1989-es rendszerváltás idején szintén sor került a kollektív fenyegetettséget artikuláló, vallásos tartalmú álmokra, valamint a válságállapotot elő-revetítő, adott esetben többek által is megtapasztalt látomásokra. A rendszerváltást követően ennek a falunak is átalakult a presztízsszerkezete, többen elvesztették 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

⁸⁶ Puskás Anna (1936), Lészped, 2001. július 14., Papp Éva és Sebestyén Emese gyűjtése.

⁸⁷ Lásd PETI Lehel 2007a, 100.

⁸⁸ Ónodi Ilona (1932), Lészped, 2008. augusztus 8.

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 közösségben 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 közösségben. 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 Ceaușescu-t letették, nem vót olyan, hogy az emberek előre megálmodják?] *Nem, nem. Mondjak én valamit. Nekem vót egy álom, ami nem vót se az után, se addig. Azon a télen, tavaszra, amikor Ceaușescu 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 Erzsékiénél, s menjek ki a templomba. Olyan nagy víz jött bé, hogy vissza kellett kerüljek Demse Györgyéhez. Egészen vízbe volt. Mikor visszaértem Demse Györgyéhez, egészen nagy mart volt. Bémentem egy terembe. Mikor bémentem, itt Jézus, mint ahogy sokszor a feltámadás, a mennybemenetel, úgy ült Jézus azokon 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 álmat, de aztán meggondoltam, vajon mit jelenthet. Az vót, hogy visszaadták a földeket, s az egész falu össze volt zavarodva, csak veszekedés volt. S most sincs letisztulva a világ. Én nem mondtam senkinek, de elképzeltem 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 álmat 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.*⁸⁹*

⁸⁹ Tóthné Ződ Erzsébet (1944), Lészped, 2007. augusztus 5.

⁹⁰ Jánó Marika (1939), Lészped, 2007. augusztus 5.

Jánó Marika a Ceaușescu-házaspár menekülése és kivégzése alatti napokban két szentről álmodott. Álmában a hagyományos férfiviseletbe öltözött szentek, akik közül az egyik – elmondása szerint – Szent József volt, az égen repülve integettek neki. Az asszony szerint álmát követően fosztották meg a rettegett diktátort hatalmától, így a szentek álombeli látványát a diktatúra megszűntére való figyelmeztésként értelmezte.

*Álmodtam, mikor megcserélték ezt az izét, akkor két férfiú 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 Ceaușescu]. Miután én álmodtam, aztán tették le Ceaușescut. [S maga tudta már akkor, amikor álmodta, hogy le fogják tenni?] *Nem tudtam, nem tudtam mire menjen, s csak aztán kaptam hírt, hogy azt jelenti, intettek, kész lesz, vége. Ugy ment a két férfiú, mint az ávion [repülő] [nevet]. [S kik lehettek, mit tetszik gondolni?] *Nem tudom, fejrbe vótak, fehér ingbe, övel, bernécig, papucsba, ahogy nálunk öltöztek, mostanában nem így öltöznek a férfiak, a magyar iskolások öltöznek előadásba.*⁹⁰**

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 szentekkel álmodozol. S aztán nemsokára megtörtént az országba a nagy vérhullás. Elég szűszakadás vót, annyian meghóttak.*⁹¹

Ebben az időszakban a bogdánfalvi Jitár János egy nyári nap a kertjében dolgozva napszentületre, nyugaton látta, hogy a lenyugvó Nap különös színárnyalásokban 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*

⁹¹ Erős Juliánna (1948), Pusztina, 2001. július 7–15., Bálint Sarolta gyűjtése.

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 többiek által az égen látott fényes keresztet egy lézpedi asszony később álmában látta meg. Mivel Temesvár, ahol a forradalom kirobbant, Bogdánfalvától „napszentületre” van, Jitár János beigazolódtnak látta a katasztrófát előrevetítő látomást.

Ezt láttam én isz. Láttam, napszentületre, úgy, mikor sóvárványféléü lett, a Nap mikor szentült le, s mondták az öregek, valami történet kell legyen. Ezt láttam én a szememmel. S kérdeztek a románok, 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.⁹²

9. 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, világvége-jóslatok ugyancsak részét képezik a moldvai csángók vallásos világnévének.⁹³

A szentek vagy Jézus látását a moldvai csángó környezetben jelen levő 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,⁹⁴ hogy a vizualizáció fontos olyan kognitív műveletek számára, mint az emlékezet vagy a metaforikus gondolkodás.⁹⁵ Az egyik asszony például azt hangsúlyozta, hogy Jézust álmában úgy látta meg, mint ahogy a feltámadáskor vagy a mennybemenetelek szokták ábrázolni.

A bemutatott álmoknak a „közösségi szimbolizmus” való kötődése⁹⁶ 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 asszonnak az álma is, aki azt csak férjének mesélte el. Ebben az esetben az álmélmény 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?⁹⁷ 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 ellentétben⁹⁸ az újabb vallásantropológiai paradigma a szekularizációt nem köti a modernizációs összetevőkhöz „általában”, a vallásos értelemmel rendelkező rítusok és jelentésrendszerek újraéledéséről⁹⁹ számolva be, úgy vélem, hogy a moldvai falvakban a modernizációs hatások szerepet játszottak a tradicionális, vallásos értékeken nyugvó világnépek 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 eseményt lett volna, mint jelenleg, mivel nincsenek eszközeim ennek ellenőrzésére. Az viszont valószínűnek tűnik, hogy a vallásos tartalmat hordozó álmok hihetőségét

⁹² Jitár János (1937), Bogdánfalva, 2008. március 1.

⁹³ Az álom- és látomáselbeszélésekben gyakran jelennek meg mitológiai motívumok, ahogy azt Barbara Tedlock is megfigyelte. TEDLOCK, Barbara 1992, 463.

⁹⁴ Dorothy Holland és Naomi Quinn munkája alapján.

⁹⁵ Lásd STEWART, Charles 1977, 888.

⁹⁶ KILBORNE, Benjamin J. 1981a, 295.

⁹⁷ Ezt bizonyítja, hogy egy-egy álomra hosszú évek, évtizedek múlva is emlékeztek.

⁹⁸ WEBER, Max 2001.

⁹⁹ GILSENAN, Michael 2000.

egy koherensebb, az élet több dimenzióját átfogó és meghatározó vallásos értelmezőrendszer támogatta.

Az álom egyike a legszemélyesebb és legegényibb emberi tapasztalatoknak, ezért a privát vallásosság-
nak is fontos összetevője.¹⁰⁰ 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 tapasztalatairól. 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.¹⁰¹ Az álomban jelentkező transzcendens tapasztalat vallásos, érzelmi megélése anélkül történik, hogy a személy szembesülne 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 lézpedi 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 szégyelltek a közösségben felvállalt pozícióját. Lézpeden majdnem mindenki azt állítja róla, hogy *el volt menve az eszivel*.¹⁰²

Ugyancsak deviánsnak tartanak egy másik lézpedi asszonyt,¹⁰³ 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 nagyon az olvasóból, s akkor a katanák ütték, hogy hallgassan el*.¹⁰⁴

¹⁰⁰ LOHMANN, Roger Ivar 2000, 80, 82.

¹⁰¹ 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.

¹⁰² Jánó Ilona látomásairól, közösségi szerepeiről lásd PÓCS Éva 2006; PETI Lehel 2008.

¹⁰³ Az asszony nevét etikai megfontolásból nem teszem közzé.

¹⁰⁴ Imre Györgyné Gyöngyös Mária (1942), Lézped, 2007. augusztus 5.

Azóta éjszakánként beszélget Istennel és Jézussal. Ezen apokaliptikus hangvételű üzeneteket, amelyekben Isten és Jézus a tiszta életre szólítja fel az embereket, román nyelven leírja, fénymásolóval sokszorosítja, és Lézpeden, valamint a vele szomszédos településeken próbálja terjeszteni. A faluban azt állítják róla, hogy *ki van vevődve a törvényes emberek soraiból*, meg hogy *elsírította a Jóisten az eszét*. Volt olyan, aki azzal vádolta meg, hogy Spanyolországban élő lányai a házasság szentsége nélkül élnek férjével. *Neki volt kettő, s ő azt a kettőt nem tudta odatenni, hogy rendbelegyen a világon. Akkor diríjál (irányít) más gyermekeket?*¹⁰⁵ 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 kibajtatta 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.*¹⁰⁶ 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.¹⁰⁷

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.¹⁰⁸ 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 félelmében nem mesélte el senkinek az álmát: *Hát na, aszongyák, nem, met csak úgy álmodtad a fejedből, vaj valami...**

¹⁰⁵ Imre Erzsébet (1934), Lézped, 2008. augusztus 8.

¹⁰⁶ Imre Györgyné Gyöngyös Mária (1942), Lézped, 2007. augusztus 5.

¹⁰⁷ Bár bizonyos esetekben a látomás rendelkezhet közösségi legitimitással, ennek az összetett kulturális mechanizmusnak a kérdésével most nem áll módomban foglalkozni.

¹⁰⁸ A transzcendenciával való direkt kommunikáció legitím formáinak bemutatása jelen tanulmány keretében nem áll módomban.

A szakirodalomban többen is elemeztek olyan helyzeteket, amikor az elbeszél 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.¹⁰⁹ Az álmoknak az egyiptomi írástudatlan asszonyok életében játszott szerepéről Michael Gilsenan közölt elemzést.¹¹⁰ Gilsenan szerint az álmok közkinccsek voltak, a társalgás során forgalmazódtak, egyszerre voltak egyedi és közös, vizuális és verbális epifániák.¹¹¹

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

10. Összegzés

A válságszituációkat előrevetítő álmok és a kollektív katasztrófákra figyelmeztető jelek tehát egy vallásos értelmezőrendszer részei. Feladatuk az, amelyet Gagy József a „krízis kulturális szerepének”¹¹²,

Clifford Geertz pedig az „ember szimbólumalkotó függőségének”¹¹³ nevez: 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.

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,¹¹⁴ amelyek egyéni és egzisztenciális közösségi problémák értelmezéséhez járultak hozzá. Ebben a folyamatban fontos szerepet játszott a kollektív értelmező ideológiák becsatornázása, amely vagy az elbeszél álom több személy általi értelmezése, vagy pedig az egyén számára adott kulturális értelmező szimbólumok egyéni működésbe hozása révén történt meg.

Peti Lehel – Nemzeti Kisebbségek Problémáit Kutató Intézet, Kolozsvár, Emil Racoviță u. 3., RO-400165; petilehel@yahoo.com

Irodalom

- APOLITO, Paolo
1998 *Apparitions of the Madonna at Oliveto Citra. Local Visions and Cosmic Drama*, The Pennsylvania University Press.
- BARNA Gábor
1998 Az álmok szerepe Orosz István életében, in: Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásnévelési fogalmak tudományközi megközelítésben*, Balassi Kiadó – University Press, Pécs, Budapest, 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: Erika Bourguignon (ed. by): *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*, Columbus, Ohio State University Press, 3–35.
- BURKE, Peter
1997 The Cultural History of Dreams, *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.

¹⁰⁹ Lásd még EWING, Katherine P. 1994, 572.

¹¹⁰ GILSENAN, Michael 2000.

¹¹¹ Uo., 611. A kortárs egyiptomi kultúrában vizsgálva az álmok és látomásokról szerepét, Amira Mittermaier ír arról, hogy az álmokra és látomásokra az istenség által inspirált tudás forrásaként

tekintenek. MITTERMAIER, Amira 2007, 244.

¹¹² GAGYI József 1998.

¹¹³ GEERTZ, Clifford 2001, 86.

¹¹⁴ FOSTER, George M. 1973.

- 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 Belief, *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*, 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.
 2004 *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*, Pantheon Books, New York.
- GINZBURG, Carlo – HENNINGSEN, Gustav – KLANICZAY Gábor – PIZZA, Giovanni – PÓCS Éva
 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 Moroccan Dream Interpretation and Culturally Constituted Defense Mechanisms, *Ethos*, 9/4, 294–312.
 1981b Pattern, Structure, and Style in Anthropological Studies of Dreams, *Ethos*, 9/2, 165–185.
- 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, Pécs–Budapest, 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 Contemporan Egypt, *International Journal of Middle East Studies*, 39, 229–247.
- MOREIRA, Isabel
 2000 *Dreams, Visions, and Spiritual Authority in Merovingian Gau*, Cornell University Press, Ithaca–London.
- PETI Lehel
 2007a Kollektív látomások a moldvai csángó falvakban, *Tabula*, 10 (1), 95–111.
 2007b A vallási mozgalmak antropológiai tapasztalata, *Erdélyi Társadalom*, 5/1, 175–192.
 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): *Bétejesitem Isten akaratját... A lészpedi szent leány látomásai*, L'Harmattan Kiadó – PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék, Budapest, 230–251.
 2008a Szókefalva/Seuca: egy új kegyhely új üzenetei, in: Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Tanulmányok a transzcendensről*, VI, Balassi Kiadó, Budapest, 484–504.
 2008b „Rajtunk is történt nagy csoda.” Beszélgetések és elbeszélések a természetfeletről, in: Pócs Éva (szerk.): *Vannak csodák, csak észre kell venni. Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben 1*, L'Harmattan Kiadó – PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék, Budapest, 279–351.
- POZSONY Ferenc
 1998 Látomások a moldvai csángó falvakban, in: Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásantropológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*, Balassi Kiadó – University Press, Pécs–Budapest, 72–80.
- SZIGETI Jenő
 1998 Török Susa álombeli látásai 1825-ből, in: Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásantropológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*, Balassi Kiadó – University Press, Pécs–Budapest, 113–122.
- STEPHEN, Michele
 1989 Dreaming and the Hidden Self: Mekeo Definitions of Consciousness, in: Michele Stephen – Gilbert Herdt (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.
- 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, Prophesies, and the Rise of Christian Consciousness, in: Michele Stephen – Gilbert Herdt (eds.): *The Religious Imagination in New Guinea*, Rutgers University Press, New Brunswick, oldalszám?
- TÜSKÉS Gábor – KNAPP Éva
 1998 Egy dunántúli parasztasszony álomelbeszélései az 1980-as években, in: Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásantropológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*, Balassi Kiadó – University Press, Pécs–Budapest, 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 Franke
 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.

Vise cu conținut religios reflectând situații de criză într-o localitate ceangăiască din Moldova

(Rezumat)

În această lucrare încerc o analiză a relatărilor despre vise care reflectă situații de crize colective, provenite de la locuitorii unui sat ceangăiesc din Moldova. Cercetarea are ca scop înțelegerea în ce măsură instabilitatea socială, situațiile de criză colective afectează viziunea lor religioasă asupra lumii. Argumentez faptul că în situații sociale specifice visele sunt purtătoare de elemente culturale și datorită acestui fapt pot funcționa ca părți integrante ale sistemului lor de concepere religioasă a lumii. Baza acestui studiu este cules din Lespezi (jud. Bacău).

Religious dreams reflecting crisis situations in a Csángó village from Moldavia

(Abstract)

In this paper I try to analyze the narrations of the inhabitants of a Csángó locality in Moldavia about their dreams reflecting collective crisis situations. The scope of my research is to understand to what extent do social insecurity, collective situations of crisis influence their religious world concept. I argue that in specific social situations dreams are bearers of cultural elements which make them function as part of their religious world conception. I build my research on ethnographic material originating from Lészped (Lespezi, Bacău county), collected during field-works.