

Tánczos Vilmos

A csíksomyói pünkösdi búcsú új kulturális ökonómiája

Az 1989-es romániai rendszerváltás után a csíksomyói pünkösdi búcsú mint közösségi rituális esemény gyökeresen átalakult. Az új politikai viszonyok, a tömegközlekedés megváltozott lehetőségei, az elektronikus médiumok, a szekularizáció, a kereskedelmi-gazdasági tevékenységek, a nem vallásos ideológiák megjelenése a búcsúban és még sok más tényező mélyrehatóan átalakították a búcsú egész szertartásrendjét, tér- és időhasználatát, szimbólumvilágát. Mindez egyszerűen azt is jelenti, hogy ezekkel a változásokkal egyidejűleg a búcsú egészét kitevő szokáselemek társadalmi jelentősége, funkciója is megváltozott, ami nemcsak a vallásantropológia, hanem más társadalomtudományok számára is időszerűvé teszi az új jelenségek értelmezését.

Egy ma már hagyományosnak mondható vallási néprajzi szemlélet a búcsú lefolyásának évről évre ismétlődő, tehát viszonylag állandónak vélt szokáselemeit (szereplők, rituális cselekvések, a tér- és időhasználat módja, tárgyi szimbólumok használata, elhangzó rítusszövegek stb.) mutatta be történeti összefüggésben, és a mai búcsúkra vonatkoztatva igyekezett feltárni ezeknek a szokáselemeknek vallásos-szimbolikus vagy társadalmi (kontextuális és pragmatikus) jelentéseit. Ez a magyar néprajzban is nagy múlttal rendelkező paradigma azt feltételezi, hogy a búcsúnak van egy többé-kevésbé állandó, döntő mértékben hagyományokon alapuló szerkezete, amely a néprajzi-antropológiai vizsgálatok tárgyát képezi.¹

Látnunk kell azonban, hogy napjainkban a búcsú szokásrendjének megváltozása olyan mértékű az esemény egészét tekintve, hogy ez már a korábban kulcsfontosságúnak hitt elemek valóban „központi” jelentőségét és „állandó” voltát, sőt a mai búcsú önmagával való azonosságát is megkérdőjelezi. Arról van szó, hogy a posztmodern kori, jobbra ellenőrizetlen és ellenőrizhetetlen folyamatok gyökeresen megváltoztatják a búcsú egész hagyományos szerkezetét: fontos szokáselemek tűnnek el jelentéseikkel, funkcióikkal együtt, miközben új, többé vagy kevésbé ritualizált történések tűnnek fel, sőt válnak központi jelentőségűvé. Így kérdésessé válik, hogy beszélhetünk-e még egyáltalán a mai búcsújárásról úgy mint egyetlen nagy rituális

Tánczos Vilmos (1959) – néprajzkutató, egyetemi tanár, BBTE – Magyar Néprajz és Antropológia Intézet, Kolozsvár, tanczosvilmos@yahoo.com

¹ Az utóbbi években néhány kutató úgy írta le és értelmezte a csíksomyói búcsú egészét vagy ennek bizonyos rész-jelenségeit mint egy előre „megírt” nagy közösségi rituális drámát, illetve ennek egyik részletét: Vass Erika: *A búcsú és a búcsújárás mint rituális dráma*. Lexika Kiadó – MTA Könyvtára, Bp. 2009; Tánczos Vilmos: *Csíksomyó a népi vallásosságban*. Nap Kiadó, Bp. 2016; illetve történeti összefüggésben: Mohay Tamás: *A csíksomyói pünkösdi búcsújárás*. Történet, eredet, hagyomány. Nyitott Könyv – L'Harmattan Kiadó, Bp. 2009). Ezek a szerzők Victor Turner elméletére alapoztak, aki a zarándoklatokat mint társadalmi drámákat értelmezte (Victor Turner: *Drama, Field and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca and Cornell University Press, London 1974), és az Edith Turnerrel közösen írt könyvében a búcsújárások rituális drámáinak beavatási jellegét emelte ki (Victor Turner – Edith Turner: *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Columbia University Press, New York 1978).

eseményről, amely állandó forgatókönyv szerint zajlik, és amelynek központi és egyedüli célja egy vallásos megtisztulás, katartikus élmény elérése.²

A búcsújárás nagy hagyományos rituális drámája strukturált szerkezetű volt, amelyben az elemek stabilitását egy a résztvevők által jól ismert szertartásrend biztosította. De mivel ez a struktúra ma összeomlani látszik, következésképpen néprajzi vizsgálata is tárgyalanná válik. A néprajztudománynak ma már nem a búcsú hipotetikusan feltételezett állandó szokásrendjét kell leírnia és megmagyaráznia, hanem a változások mibenlétét³ kell megragadnia. Ebben az új paradigmában a régebbi csíksomyói búcsúkra vonatkozó néprajzi szövegek, vizuális dokumentumok stb. egy múlttá lett történeti esemény fontos történeti szakirodalmává, adataivá minősülnek át.

Napjaink etnológiai-antropológiai szakirodalma kétségkívül sok módszertani fogódzót nyújt a jelenbeli változások értelmezéséhez is. Ha a búcsút egy térben és időben megvalósuló látványos rituális eseményként, vizuális „spektákulumként” fogjuk fel, akkor mai átalakulásának folyamata megragadhatónak tűnik annak a *kulturális ökonómiai szemléletnek* a jegyében is, amelyet az antropológia az utóbbi évtizedekben a terekkel való gazdálkodás, a térben való élés vizsgálatára dolgozott ki és alkalmazott.

Henri Lefebvre francia filozófus-szociológus 1974-ben megalkotott, de jobbára csak könyvének 1991-es angol megjelenése után ismertté vált térértelmezésének⁴ újszerűsége abban állt, hogy a tér szubjektív jellegére, ember általi szerkesztettségére irányította a társadalomkutatók figyelmét. Korábban ugyanis csak a megélt idő és az időben zajló kollektív rituális tevékenységek humanizált, szubjektív jellege volt evidencia a kutatók számára, vagyis az, hogy az idő megalkotása, azaz tagolása, az időszakmenseknek való jelentéstudajdonítás és ezeknek a jelenségeknek a rituális kinyilvánítása jelentik az idő ember képeére való megteremtését. A lefebvre-i térfelfogás ezt a szubjektívizmust, humanizált jellegét a térre vonatkoztatva kiterjeszti: azt hangsúlyozza, hogy a tér (*space*) bizonyos részeit is az ember, a társadalom látja el jelentésekkel, tölti meg rítusokkal, és ennek megfelelően formálja a maga képeére a legkonkrétebb módon. A táj (*landscape*) 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 lefebvre-i felismerés voltaképpen azt jelenti, hogy *ugyanígy* kulturálisan gazdálkodunk a térrel, ugyanígy „előállítjuk” és „termeljük” a teret, mint ahogy közösségi tartalmat adunk az időnek, és ennek megfelelően létrehozzuk a térben-időben zajló rítusainkat. Mindezek a tevékenységek pedig egy bizonyos kulturális ökonómia⁵ alapján szerveződnek.

² Erről a katarziszról lásd: Tánzos *i. m.* 13–24.

³ Mohay Tamás a csíksomyói búcsú történetét 1949-ig bemutató könyvének zárófejezetében, kitekintve az 1990-től újraéledt búcsúkra is, jelzesszerűen utal a jelenkori változások három legfőbb irányára: 1. a tömegvonzás megnövekedése, 2. a búcsút szervező hivatalos személyek szerepének megnövekedése és 3. a búcsúhoz kapcsolódó profán „járulékos” rendezvények, az ún. „kapcsolt részek” egyre növekvő jelentősége (Mohay *i. m.* 256–257).

⁴ Henri Lefebvre: *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 és Társadalom XXIX (2015). 2. 3–18. Online: <http://real.mtak.hu/24481/1/2658-7695-1-PB.pdf>. Utolsó megtekintés: 2020-03-15.

⁵ Az *ökonómia* többjelentésű szó: 1. 'közgazdaságtan' 2. 'gazdálkodás, beosztás, elrendezés' 3. 'gazdasági élet, főleg mezőgazdaság', 4. 'takarékoság'. A továbbiakban mindig a 2. jelentésben használom, azaz a térrel, az idővel és a rituális megnyilvánulásokkal való *gazdálkodás* tevékenységére vonatkoztatotom.

A továbbiakban néhány észrevételt fogalmazok meg azzal kapcsolatosan, hogy milyen változások tapasztalhatók a tér, az idő és a rituális megnyilvánulások ökonómiájában a mai csíksomlyói búcsúk vonatkozásában. A búcsú átalakulásának folyamatát Theano S. Terkenli a tér kulturális ökonómiájáról szóló, több kutató által is alkalmazott⁶ fogalmi kategóriái alapján próbálom szemügyre venni, úgy, hogy ezeket a fogalmi kategóriákat az idő és a közösségi rítusok ökonómiájára is kiterjesztem. Ezek a levebvre-i térelméletet szellemében fogant kategóriák ugyanis alkalmasnak tűnnek arra, hogy általuk árnyaljuk, pontosabban megragadjuk az elnagyoltan „globalizálódásnak” nevezett folyamat azon jelenségeit, amelyek a csíksomlyói búcsú vonatkozásában ma megfigyelhetők.⁷

1. A határok leomlása, összemosása (*enworldment* folyamatok)

A modern korban végbemenő változási folyamatok első stádiumában a hagyományos társadalmak tér, idő és társadalmi jellegű határai elbizonytalanodnak, egybeolvadnak, esetleg teljesen leomlanak. Ezek az ún. *enworldment* folyamatok a ténylegesen vagy konceptuálisan létező világok határait mossák össze, és ezáltal egyetlen egységbe préselnek különböző világokat.⁸

Az *enworldment* folyamatok által összemosódó, összeolvadó világok otthonosak, ismerősek a mai emberek számára, hiszen a világok közötti határok leomlására éppen egy otthonos birtokbavétel, gátlástalan kisajátítás jegyében kerül sor. Különösen a búcsúk alkalmával nyilvánvaló, hogy a csíksomlyói kegyhely látogatói nemcsak vallásos zarándokok, hanem fogyasztók is, akik azért jönnek ide, hogy megvegyék, és helyben elfogyasszák vagy hazavigyék mindazt, amit itt számukra árusítanak. Amikor a búcsújáró zarándok profán módon, fogyasztóként is birtokba veszi a kegyhelyet, akkor ennek következtében a kegyhelyen eltűnik, egybemosódik a *szent és a profán különbsége*: egyformán áruvá lesz a vallásos élmény, a szép természeti táj, nem is szólva a kegyhelyen megvásárolható vallásos vagy profán tárgyak hatalmas mennyiségéről vagy a szórakozás legkülönbözőbb lehetőségeiről, technikai eszközeiről.

Külön kiemelendő, hogy a mai elektronikus korban a tényleges fogyasztással szemben a tájak, szimbólumok, mediális reprezentációk (pl. privát fotók, videók szintjén), intézményes médiatermékek (pl. újságcikkek, képes riportok, művészi fotóalbumok, tévéműsorok, dokumentumfilmek) fogyasztása (sőt a fogyasztó általi létrehozása, terjesztése az ún. *prosumer*

⁶ A tér kulturális ökonómiáját vizsgáló elméletet és az erre szolgáló fogalmakat Theano S. Terkenli dolgozta ki: *Landscapes of Tourism: Towards a Global Cultural Economy of Space?* Tourism Geographies. IV(2002). 3. 227–254. Ezt a szemléletet és a hozzá tartozó fogalmi kategóriákat egy gyűjteményes tanulmánykötetben több szerző is alkalmazta (*Landscapes of a New Cultural Economy of Space*. Eds. Theano S. Terkenli – Anne-Marie D’Hauteserre. Springer, Dordrecht 2006).

⁷ Theano S. Terkenli a *globalizációt* mint terminust túl általánosnak és ezért megfoghatatlannak tartja. Úgy véli, olyannyira nincs benne árnyalat és részlet, hogy voltaképpen nem mondhatunk vele semmit sem a geográfiai méretről, sem a változás dinamikájáról. Ezért javasolja helyette az *enworldment*, *unworldment*, *deworldment* és *transworldment* fogalmak bevezetését, amelyek által a globalizációhoz vezető stádiumok konkrétan megragadhatók. (Erről az indoklásról lásd *Landscapes of a New Cultural Economy of Space*. Eds. Terkenli–D’Hauteserre: i. m. 7.)

⁸ A térbeli geográfiai határok elmosódását a falu-város különbségek eltűnése példázza. Szociális értelemben ide tartozónak minősül az otthon-munkahely-szabadidő szféráinak összemosása. A civilizatorikus tér és a természeti tér egybeolvadásának jellemző kifejezői az állatkertek és a parkok, különösen az angolparkok.

kultúrán⁹ belül) egyre inkább előtérbe kerül. A kegyhelyről forgalmazott ideális Csíksomlyó-kép a hagyományos világban is eladható áru volt (például keresettek voltak a kegyhelyről készült üdvözlőlapok, fényképek, rajzok), a mai korban pedig a valós vagy virtuális képek (színes fotóalbumok, DVD-kiadványok, televíziós közvetítések, internetes honlapok stb.) fogyasztása minden korábbinál hatalmasabb arányokat öltött.

A határelmosódások az ember által alkotott *kultúrtáj* és a *természeti táj* összemosódásában is kifejeződnek. A kegyhely egyszerre nyújt kulturális élményt a maga harmonikusan elhelyezett épületegyüttesével és tájélményt a maga egyedi természeti környezetével. Így meglátogatása egyszerre lehet szent cselekvés és kirándulás. Sokak számára inkább az utóbbi a hangsúlyosabb: a búcsú idején – ideértve a nagyszombati búcsús szentmise idejét is – a környéken mindenféle vidám piknikezés, élénk társasági élet zajlik. A félig vallásos, félig profán kirándulás résztvevőihöz csak foszlányokban ér el a vallásos programokat, a szentmiséket közvetítő hangszórók hangja.

Miközben a vallásos színjáték eljátszása során a kegyhely bizonyos térrészei a búcsúk idején nagyon erőteljes profilt kapnak, más térrészek háttérben maradnak. Vagyis a színpadnak van egy közönség által jól látható, megideologizált és mediatisztált része, valamint van egy láthatatlan, „mellékes”, „hátsó” része is, amelyet nem terveznek meg, amely az előtérben zajló események terén kívül marad. Ilyen hátsó, úgymond „fölösleges” tájak lehetnek a különböző profán tevékenységek színterei (étkezés, tisztálkodás, elszállásolás, vásárlás, szórakozás, profán mulatozás, kirándulás stb.). Ezek a helyszínek csupán szervezési problémát jelentenek, de a kulisszák mögül soha nem kerülnek a színpad előtérébe. Ennek ellenére mégis fontos részei lehetnek magának a búcsús eseménynek. A két térrész határai olykor összemosódnak, vagy bizonyos időintervallumokban a „mellékes” térrészek is középpontba kerülhetnek. Például a processzió alkalmával a nagy körmenet teljes útvonala megszentelődik, a nyeregben zajló szentmisén a tömegben zajló áldoztatáskor egy olyan térrész válhat kiemelt szent térré, ahol korábban profán tevékenységek zajlottak stb.

A központi színpad és a kulisszák mögötti periféria dichotómiája akkor is jellemzi a kegyhelyet, amikor ott nem zajlik búcsú vagy egyéb vallásos ünnep. Csíksomlyó kegyhely mivolta az egész település életvilágát megváltoztatta. A központi színpadszerű térrészek körül kiépültek a vendéglátóipar, a kereskedelem, a szórakoztatás „mellékes” terei.

A kegyhely régi népi búcsújáró hagyományainak csak egy kis része jelenik meg valamilyen formában a mai búcsújárás gyakorlatban, és ezeknek még kisebb része őrződött meg a mai búcsúk központi elemeként. Ilyen rítuselem mindenekelőtt a körmenet (jellemző, hogy az egyház mindenekelőtt ezt tartja „örökségésítésre” érdemesnek), de ilyen lehet még a kegyszobor érintése, a keresztútvégzés, a kápolnák meglátogatása és természetesen a búcsús nagymise is. Más régi elemek régen olyannyira a periférián voltak, hogy a hivatalos egyháznak nem is volt tudomása ezekről a hagyományokról (például a pünkösöd hajnali napnézés¹⁰, a kegyszobor holdistennőként való tisztelete, a gyógynövénygyűjtés stb.), illetve egyáltalán nem tulajdonított neki jelentőséget (például a templomalvások népi liturgikus hagyományai, a keresztalják belső

⁹ A *producer* és *consumer* szavak összevonásából keletkezett *prosumer* kifejezés arra az emancipált mai kulturális fogyasztóra utal, aki ugyanabban a térben egyszerre meg is termeli és el is fogyasztja a saját maga által termelt kulturális javakat. Az emancipáció a közvetítők és a mások által irányított manipulatív információk kiiktatásában valósul meg.

¹⁰ A pünkösöd 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. Tünődés séta közben* című könyvében. (Kriterion Könyvkiadó, Buk. 1979.)

szerveződési formái, a búcsús utak helyi hagyományai stb.). Ma elképzelhető, hogy bizonyos kontextusban ezek a perifériák is középpontba kerülnek (például maga az egyház figyel fel és „központosítja” a búcsú korábban mellőzött vigíliáját, a neopogány kultuszok és az elektronikus média élénk érdeklődést tanúsít a pünkösdi hajnali napválás iránt stb.), de a mai korra inkább az a jellemző, hogy a búcsújárás régi népi hagyományai a perifériákról a feledés homályába merülnek, és végérvényesen eltűnnek. A búcsú hagyományos szokásrendjének napjainkban ma már csak töredéke él.

A mai modern viszonyok között látványszerűvé, megélt vallásos spektakulummá vált búcsú központi, színpadszerű terébe csak bizonyos rítus- és térelemek kerülnek be. Ezek az elemek lehetnek régi hagyományok, de újonnan létrehozott térrészek, rítusok is. A búcsú „fontosnak” ítélt eseményei az attrakciók, a kivételezett helyek körül sűrűsödnek. Azzal, hogy a táj és a kultúra színpadra kerül, egyszerűsre fogyaszthatóvá is válik, és egy homogenizált tömegizlés mindenevő vágyának megfelelően kiárusítódik.

Ugyanakkor a búcsúknak van egy színpad mögötti, „nem fontos” része is, amely egyáltalán nem szakralizált és kevésbé mediatisztált, de a piac törvényei szerint ugyancsak áruvá tehető. Szemmel látható, hogy Csíksomlyó magyar nemzeti kegyhelyé válása is oda vezetett, hogy ezáltal a település teljes szociális élete újrarendeződött, a magánélet és a publikus lét viszonya is megváltozott. (Mindez természetesen nem egyedi jelenség: a világon sok helyen előfordul, hogy egyes városok és falvak teljes életvilága átalakul azáltal, hogy egyszerre vagy folyamatosan nagy tömegű turista, látogató érkezik oda.)

A terek és a terekben zajló rítusok közötti választhatóság, valamint a fogyasztói attitűd előtérbe kerülése azt is jelenti, hogy ma a búcsú résztvevőinek sincsenek szilárd személyiség-határai. A Székelyföldről vagy Moldvából érkező búcsúsok régen alig vittek pénzt magukkal, sokan egyáltalán nem. Ők egyedül és kizárólag a Szenttel való találkozás érdekében érkeztek Csíksomlyóra, határozott karakterük volt, és nem foglalkoztatta őket sem a vásárlás, sem a profán szórakozás, sem valamiféle nem vallásos ideológia (például nemzeti identifikáció) nyilvánításának gondolata.¹¹ Ma ellenben az egész búcsút különböző terekben és időkben zajló különféle választható tevékenységek formájában kell elképzelnünk, amelyeknek zöme fogyasztás jellegű. Az egész mai búcsújárást inkább különböző folyamatok, lehetséges konnektiók eredményeként kell elgondolnunk, semmint erősen lokalizált és az egyénre nézve kötelező vallásos rituális tevékenységek formájában.

2. Teljesen leomlott régi világok (*unworldment* folyamatok)

A régi tér- és időszerkezetek, a közösségileg szabályozott rituális rend határainak feloldódása, összemosódása, bizonytalanná válása (*enworldment* folyamatok sorozata) azzal fenyeget, hogy ezeken a folyamatokon keresztül a régi világok végül egészen felszámolódnak, és így a hely elveszíti eredeti identitását. Az ún. *unworldment* folyamatok a régi teljes lebontását,

¹¹ Ezt a magatartást az összes moldvai búcsúvezető esetében megfigyeltem, akikkel az 1990-es években közelebbi kapcsolatom volt. Jancsi Istvánné Elek Ilona (1920–2004) szitási búcsúvezető olykor komolyan megfeddte azokat a csoportbeli fiatalabb asszonyokat, akik jelentősebb pénzüsszeget vittek magukkal, hogy a pénzen ajándéktárgyakat vásároljanak.

szertefoszlását jelentik.¹² Mivel a személyes és közösségi identitások mindenekelőtt a helyek és az adott helyeken zajló kollektív rítusokhoz kapcsolódnak, így a helyek identitásával együtt a régi identitások is szertefoszlanak, megszűnnek. (Megjegyzendő ugyanakkor, hogy egy másik, megújult formában az egyéni és közösségi identitások természetesen újra is termelődnek, de ennek az újratermelődésnek már nincs köze az eltűnt hagyományokhoz. Az eltűnt identitások helyett kialakulhatnak például etnikai, faji, lokalitási, nemi orientáció, egyéb kulturális jelrendszerek alapján szerveződő új identitások.¹³)

A régi és hagyományos társadalmi térstruktúrák felszámolása, közösségi rítusok megszűnése a hagyományos világok eltűnésének jele. A csíksomlyói búcsú esetében a teljes lebomlás (*unworldment*) akkor valósulna meg, ha a búcsún résztvevő több százezres tömeg egészen arctalaná, belsőleg teljesen tagolatlaná válna. Ilyen szélsőséges módon erre ma (még?) nem kerül sor, de ennek jele, hogy a kegyhely régi hagyományaira alapozott belső tagoltság (keresztalják, tájegységek, egyéb szervezeti egységek) szerepe a búcsú egészének rituális rendjében folyamatosan csökken. A résztvevőknek egyre kevesebb hányada tartozik a hagyományosan szerveződő búcsús keresztaljához, és a búcsú ideje alatt még ezek a mostanáig létező keresztalják is sokszor felbomlanak, azaz nem mindig viselkednek kulturális egységként. Általában az jellemző, hogy egy-egy távolabbi vagy közelebbi település népe csak a kegyhelyre vagy a búcsús szentmisére való megérkezés idejére szerveződik egységbe. Újjonnan kialakult jellemző gyakorlat például, hogy egy gyalogosan érkező keresztaljához egy adott, előre megbeszélte helyen és időben csatlakoznak a különböző járművekkel érkezők, mindannyian ekkor öltöznek népviseletbe, veszik elő és szerelik fel az egyházi jelvényeket, és alakulnak nagyobb keresztaljjá. Ezek az egységek azonban csak a kegyhelyre való felvonulás, esetleg a körmenetben való részvétel idejére szerveződnének, és gyakran már a búcsús szentmise alatt felbomlanak. A csoportthatároknak ez az elbizonytalanodása ugyancsak tipikus bomlási jelenség (*enworldment* folyamat). Sok távolabbi vagy kisebb településről ma már nem is szerveződik búcsús keresztalja, noha egyénileg továbbra is sokan vesznek részt a búcsúban. Ugyanakkor a mai búcsúkra jellemző a távolabbról, gyakran Magyarországról jött szervezett csoportok jelenléte, de ezek az ad hoc, évről évre változó, efemer jellegű csoportosulások nem rendelkeznek sem a székely falvak búcsús közösségeire jellemző erős kohézióval, sem saját búcsújáró hagyományokkal. Az ilyen csoportok jelenléte még a hagyományosan viselkedőket is elbizonytalanítja, és hozzájárul a székelyföldi búcsús csoportok belső kohéziójának csökkenéséhez, a helyi régebbi vallásos értékrend és az erre alapozott vallásos rituális gyakorlat relativizálásához.¹⁴

A változások következtében a kegyhely mint táj lassan megfosztódik saját régi identitásától és egy identitással rendelkező helyhez való kötődésétől. Úgy is fogalmazhatunk, hogy táj hely nélkülivé, inautentikussá válik. A jelen folyamatai a csíksomlyói búcsú vonatkozásában is egy ilyen típusú homogenizáció irányába mutatnak.

A mai csíksomlyói pünkösdi búcsúban a rituális idő kiüresedése, szétbomlása is megtörténik. A mai búcsú központi – és mondhatni egyetlen igazán „fontos” – eseménye a pünkösdszombati

¹² Terkenli: *i. m.*; Terkenli–D’Hauteserre (eds.): *i. m.*

¹³ Erről az egészen más jellegű identitás-újratermelődésről lásd: Terkenli–D’Hauteserre (eds.): *i. m.* 9.

¹⁴ Erre a bomlasztó hatásra példák sorát adja Vass Erika, amikor a gyimesi keresztalják és a Magyarországról jött vendégek közös csíksomlyói búcsú útjait elemzi egy 1998–2006 között végzett terepkutatásra alapozva. A 2005-ös és 2006-os közös búcsú utakat részletesen is tárgyalva a kutató igen érzékletesen mutatja be a szemben álló kultúrák különbségeit, olykor feszültségeit. (Vass: *i. m.* 95–136.)

déli szabadtéri nagymise, amelyre a résztvevők túlnyomó többsége személygépkocsikkal vagy autóbusszokkal, esetleg vonattal érkezik, és a mise után rögtön el is hagyja a kegyhelyet. Mediálisan a búcsúnak ez a része van a leginkább kiemelve, kiárusítva. Ezt közvetíti élőben a Duna Tévé, sőt a műsort általában ismételni is szokták. Természeteszerű, hogy itt jelennek meg, a média által is látható módon, a helyi, az országos és a magyarországi politikai élet szereplői is. A médiareprezentáció annyira fontos, hogy a búcsús nagymise szertartásrendjét, időhasználatát a tévéközvetítéshez is igazítják.

Régen általában az volt jellemző, hogy az általában gyalogosan – vagy a 20. század első felétől kezdve olykor vonattal – érkező zarándokok a kegyhelyen hosszabb időt, legalább két-három napot töltöttek. Ma az ilyen búcsúsok száma viszonylag kicsi, és a viszonylag hosszabb időre érkező személyek, csoportok is jellemzően inkább profán tevékenységekkel mulatják az időt a kegyhelyen vagy annak környékén, a vallásosan viselkedő és a búcsújárás hagyományos vallásos rítusaihoz (misehallgatás, keresztútvégzés, gyónás és áldozás, egyéb áldozati cselekmények stb.) ragaszkodók aránya – a résztvevők egészéhez képest – aránytalanul kicsi. Ilyen körülmények között a búcsú hagyományos időszerkezetét, korábban valóban központi jelentőségűnek felfogható „nagy rituális drámáját” ma az eltűnés veszélye fenyegeti. Mivel a búcsú ideje drasztikusan lerövidült, így bizonyos rítuselemeket már csak kisebb csoportok ismernek, más rítuselemek pedig funkciót váltanak, vagyis a résztvevők nem az eredeti vallásos szándékkal vesznek részt ezeken a közösségi eseményeken. Például a búcsú egyik központi eseménye, a körmenet grandiózus spektakulummá, látvánnyá és interaktív tömegeseménnyé változik, a pünkösdi hajnali napvárás csak valamiféle kulturális kuriózum lesz és így tovább. Az idő eltűnése (nem is veszünk részt rajta), illetve a még meglévő idő rituális tagolásának megszűnése (nem végezzük el a hagyományos rítusokat) vagy funkcióváltása (mást élünk meg a rítusokban) ugyancsak egy nagy mérvű kulturális szegényedés, szétbomlás jele (*unworldment* jelenség).

3. Bárhol megteremthető világok (*deworldment* folyamatok)

Az *unworldment* folyamatokban felszámolódtott, azaz hely nélkülivé lett tájakkal is ugyanaz a helyzet, mint a felszámolódtott személyes vagy közösségi identitásokkal: helyettük óhatatlanul újak alakulnak. Az új világteremtések az ún. *deworldment* folyamatokban történnek, amelyek – az új identitásépítésekhez hasonlóan – ugyancsak nem alapoznak semmiféle régi, autentikus helyi hagyományra. Az eltűnt régi helyett felépített új világok bármikor, bárhol felépíthetők, amelyekből teljes mértékben hiányzik a hely autenticitása. Ilyen felépített világ lehet például egy-egy turistafalu, skanzen vagy egy-egy intézményesen megszervezett és irányított, turisztat attrakcióvá vált ünnepi népszokás is. Ezek esetében nyilvánvaló visszafejlődésről van szó: a kollektív imaginárius belső tájait gyakorlati szinten megvalósító pszeudoidealisztikus művi varázsvilágok a kulturális devolúció megnyilvánulásai.

Az eltűnt régi világok helyébe felépített ilyen típusú világteremtések (*worldmaking*) mögött szelektív nosztalgikus képzetek állnak. Az új világok létrejöttében és egész gyakorlati kivitelezésükben nagy szerepe van az eladhatóságnak, fogyaszthatóságnak. Ezeket az illúzió jellegű képeket az elektronikus média nagy hatással forgalmazza és egyszersmind generálja is.

Ezek az akárhol megteremthető új világok (*deworldment* folyamatok) természetesen elválnak, leszakadnak az *enworldment* és *unworldment* folyamatokban már felszámolódtott konkrét

és sajátos geográfiai helytől és az abban korábban létező hagyományoktól, ami az autentikus jelleg teljes elvesztését is jelenti. Ami bárhol felépíthető, újratermelhető és adott esetben eldobható vagy reciklálható, az nem lehet sajátos, lokális.

Egy helyi kulturális jelenség felkerülése az egyetemes szellemi kulturális örökség UNESCO-jegyzékére különféle nem kívánt mellékhatásokat is eredményezhet. Ez a helyi örökség lerombolását, de legalábbis banalizálását szolgálhatja, ugyanis az UNESCO-jegyzékben megtestesülő csáberő, nagy reklámérték hozzájárulhat ahhoz, hogy a tényleges tradicionális értékek turistaattrakciókká és még jobban eladható áruvá váljanak. Attól kezdve ugyanis, hogy valami hivatalosan is a világörökség részévé válik, az értékke nyilvánított kulturális jelenségeket menedzselő helyi intézményeknek az lesz az alapvető céljuk, hogy minél hatékonyabban kiszolgálják azt az uniformizált tömegizlést, amely turistainvazióban, nagy médiaérdeklődésben és hasonlóknak nyilvánul meg. Az „örökségesítés” nyomán a hagyományoktól elszakadt egyentermékek – például „hagyományos” turistafalvak, sorozatban gyártott „hagyományos” kézműves termékek, „hagyományos” népszokások vagy éppen „hagyományos” vallásos jelenségek – akárhol felbukkanhatnak a világban. A világteremtéseknek ez a folyamata természetesen szabályokba foglalható, de ezeknek a szabályoknak legfeljebb közvetetten van közük a tényleges lokális hagyományokhoz. Ilyen új tájak, valóságtól függetlenül kialakított illúzióvilágok létrehozásához nincs is szükség semmiféle lokális hagyományra, mert ezek a világok a semmiből is megteremthetők, és a mai informatizált világban elektronikus úton nagy hatással terjeszthetők. Sőt a lokalitás, az autenticitás éppen a kommunikálhatóság, kiárusíthatóság kerékkötője. (A semmiből történő világteremtés extrém véletlét jól példázzák a Disneyland típusú tematikus parkok, a Las Vegas-i kaszinók és más hasonló jelenségek.)

A fent tárgyalt *enworldment* és *unworldment* folyamatok, valamint a mellettük érvényesülő turizmus, kereskedelmi tevékenységek és kulturális banalizáció következtében mára annyira megváltozott a csíksomlyói búcsú arculata, hogy nem alaptalanul merül fel bennünk a bárhol megteremthető világ, sőt a disneyfikáció gondolata. A búcsú következő vonatkozásaira gondolok:

1. A kegyhely ma a búcsúk idején, de valamilyen mértékben máskor is egy vallásos keretben működő *tematikus park*hoz kezd hasonlítani, vagyis olyan vallásos témával rendelkező környezet, amelyben a legkülönbébb tevékenységek zajlanak. Ezek egy része valóban vallásos tevékenység, más része csak valamiféle vallásos nosztalgiára alapozódik, és végül vannak teljesen profán jellegű aktivitások is. Amikor a távolról jött ember bekerül egy ilyen eleve elkészített és interpretált környezetbe, olyan kész világot kap, amelyet izlése szerint elfogyaszthat. Megjegyzem, hogy a búcsújáráshelyek voltaképpen régen is hasonló tematikus parkok voltak, csupán a vallásos fogyasztás és profán fogyasztás aránya volt a maitól lényegesen különböző.

2. A mára már lassan felszámolódott hagyományos búcsút helyettesítő új világ erősen *látványyszerű*, amelyben a vizualitás dominál. Az ikonok, képek szerepének megnövekedése általános jellemzője az újonnan teremtett világoknak, aminek az a magyarázata, hogy a képek könnyebben fogyaszthatók, mint az intellektuális megértést, átkódolást igénylő szövegek.

Sőt továbbmenve: az ilyen teremtett új világok esetében nem is egyszerűen csak a látvány, hanem a benne való aktív és interaktív részvétel, azaz a látvány előadása, performansa, a *spektákulum* a fontos.¹⁵ Ezt a látványt, amelyben maguk a szereplők is benne vannak, a búcsú résztvevői

¹⁵ Terkenli–D’Hautesserre (eds.): *i. m.* 13.

maguk is emocionálisan átélhetik, és a megélt színház egyes részeire azonnali személyes válaszokat adhatnak. Ez az állandó interaktív személyes jelenlét arra készítheti őket, hogy egyéni, gyakran szürrealista vagy egzotikus elemekkel, rituális tevékenységekkel maguk is hozzájáruljanak a búcsú nagy spektákulúmahoz. Ez magyarázza például a búcsúban megjelenő sokszor egészen látványos öltözeteket és más egészen furcsa viselkedési formákat. Mivel valamiféle – ősi, folklorisztikus, nemzeti, vallásos stb. – nosztalgia jegyében teremtett világokról van szó, ezért ezeken a szürreálisan „művészi” vagy egzotikus megnyilvánulásokon a búcsúban senki nem ütközik meg, mert egy ilyen világban a művi, a virtuális is egészen természetesnek tud hatni. Egy „ösmagyar” viselet ugyanúgy lehet jelen a búcsúban, mint akármelyik ténylegesen létező mai magyar népviselet vagy a valamikori székely huszárezredek jól vagy rosszul rekonstruált egyenruhái.

A levebvre-i térfelfogás tehát teljes mértékben igazolódni látszik: egy így kialakított táj már nem egyszerűen csak természet, hanem társadalmi, emberi produktum. Amint látjuk, a csíksomlyói búcsú táját is tömeges fogyasztásra szánják, de a valóban hely, kultúra és közösségi identitás nélküli időtlen tájaktól, azaz az igazi globális disneyfikációtól¹⁶ az különbözteti meg, hogy a búcsú tája ma is törekszik valamiféle össznemzeti identitás kialakítására. A végeredmény egy hibrid egyveleg, igazi posztmodern jelenség, ami kifejezi egyfelől a teljes magyarság mai heterogénné vált, autentikus értékeket kereső identitástudatát, másfelől egy modern kori karneváli világkép együttes megélésének örömet.

A búcsú tájait a búcsút szervező egyházi és világi intézmények természetesen csak részben alakít(hat)ják. Ezek az intézmények a „fontos” térrészekre és a „fontos” rituális eseményekre összpontosítva, nem lát(hat)nak ki a maguk környezetéből. Kétségkívül ők jelentik a búcsúk központi szervező magját, de közben az történik, hogy a „nem fontosnak” minősülő és nem irányított, illetve irányít(hat)atlan „perifériák” – és itt nemcsak a periférikus terekre, hanem a kegyhelyen zajló összes rituális és nem rituális hétköznapi megnyilvánulásra gondolunk! –, miközben élnek a maguk életét, jelentőssé válnak, olyannyira, hogy a búcsú egészét mindentűl átalakítják, sőt magát a „központot” teszik bizonyos szempontból mellékessé, változtatják egyesek számára perifériává.

3. Ezek a látványként, spektákulúmként ható nosztalgikus tájak, fantáziavilágok mind a valóságos világból való *menekülést valósítanak meg*, és mint ilyenek tényleges társadalompszichológiai problémákat jeleznek.¹⁷

4. A csíksomlyói búcsú egésze a valóságtól valamelyest függetlenített, erős közösségi nosztalgiai (vallásos hit, nemzeti egység, közösen megélt öröm stb.) megjelenési helye, ezért ez a nagyszabású esemény képes arra, hogy ebben a teremtett világban különféle ideológiák erőteljesen megjelenjenek. A búcsút tehát *fel lehet tölteni valláson kívüli ideológiai tartalmakkal*.

Ez utóbbi összefüggésben az évről évre előállított búcsús terek, idők és közösségi rítusok mai változásának vizsgálata azért is fontos lehet, mert miközben a terek, idők és rítusok alakítása és megélése egyfelől társadalmi konstrukció, másfelől mindezek maguk is tényleges hatást gyakorolnak a társadalomra: például a szimbolikus terek, idők és rítusok elfoglalása, kisajátítása erősítheti a társadalmi elit helyzetét, rivalizáló csoportok harcolhatnak ezek megszerzéséért,

¹⁶ A tér mai kulturális ökonómiájára Theano S. Terkenli az itt tárgyalt *enworldment*, *unworldment* és *deworldment* folyamatok kívül az ún. *transworldment* folyamatokat is jellemzőnek tartja (lásd Terkenli: *i. m.* és Terkenli–D’Hauteserre eds.: *i. m.*). A *transworldment* jellegű folyamatok végül kiteljesítik és meghaladják a kulturális határok leomlását a posztmodern korban. Lényegében azt eredményezik, hogy bizonyos helyeken teljesen globálisnak mondható térszerkezetek alakulnak ki. Mivel az ilyen típusú folyamatok a csíksomlyói búcsú vonatkozásában nem relevánsak, ezért ezekre itt bővebben nem térek ki.

¹⁷ Erről lásd Terkenli–D’Hauteserre eds.: 2006. 10.

kihasznlására és így tovább. Az 1993-ban tartott első szabadtéri búcsús szentmisét követően a magyar politikai elit képviselői sokáig a Hármashalom-oltáron foglaltak helyet, miközben a mise egyes részeinél előttük térdelt a több százezres tömeg, és mindig előszeretettel haladtak a körmenet központi részét bekerítő kordonon belül. A búcsú UNESCO-féle „örökségesítésének” ügye ma is mindenekelőtt politikai szinten zajlik, amelyben kizárólag a politikai elitnek van szerepe, és amelyben az ún. „szakmaiság” is csak mint e folyamat egyik megkerülhetetlen tényezője juthat valamiféle, erősen átpolitizált szerephez.

Végezetül fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy a csíksomyói búcsú terével, idejével és rituáisaival való mai gazdálkodás (ökonómia) általános jellemzésére használt Theano S. Terkenli-féle jelenségeket (*enworldment*, *unworldment*, *deworldment*) külön és szukcesszív módon mutattam be, de ezek a folyamatok nem egymás folytatásai, azaz nem egy nagyobb folyamat egymást követő szakaszai, hanem voltaképpen külön-külön is létező jelenségek, amelyek többé-kevésbé párhuzamosan működnek, ezért sokszor nagyon nehéz őket egymástól elhatárolni, egyiket a másiktól kibogozni. Ezek a folyamatok végül is egymásra épülnek, egymásból is következnek. A lényeg, hogy ezek a fogalmak alkalmasnak tűnnek arra, hogy a mai csíksomyói pümkösdí búcsút mint kulturálisan polivalens és többszörösen is rugalmas eseményt értelmezzük.

Összegzés

Kétségtelen, hogy a csíksomyói búcsú napjainkban átalakul, és új funkciókat nyer. Mindez a búcsú radikális átalakulását is eredményezi: az új funkciók, célok, búcsújárásí gyakorlatok megjelenésével párhuzamosan a búcsújárás régi helyi vallásos hagyományainak rituális gazdagsága és sokszínűsége megszűnt, ez a hagyomány töredezetté vált. Az a nagy csíksomyói rituális dráma, amelynek szerkezetét és jelentéseleleit a vallási néprajz kutatói leírni igyekeztek, nincsen, és nem is lesz már többé.

Mindez azonban nem egyszerűen csak a régi eltűnését jelenti (azt is!), hanem mindenekelőtt valamiféle hibridizációt: ma valamiféle új köztesség, de-differenciálódás jellemzi mind a búcsú térhasználatát, mind a terekben zajló rituális tevékenységeket. Az egybeesodások során eltűnnek az éles határok a régi és az új, a szent és a profán, a vallásos és a szórakoztató, a hivatalos és a népi, a központi és a periferiális, a személyes és a közösségi között. A köztes jelleg egyik legfontosabb megnyilvánulása, hogy napjainkban a nagy tömegben Csíksomyóra érkező résztvevők körében a hagyományos vallásos magatartás egy erős, modern fogyasztói magatartással keveredik. Előfordul, hogy a régi vallásos hagyományok éppen a fogyasztói kultúra révén revitalizálódnak, és válnak tömeges fogyasztás tárgyává.¹⁸ A fogyasztás a mai elektronikus civilizációban a kegyhely virtuális képének intenzív fogyasztását is jelenti.

A mai búcsúk legfontosabb kulturális ökonómiai folyamatai függetlenek a búcsút alakító intézményektől: a tér-, idő- és ritushatárok eltűnése vagy legalábbis elbizonytalanodása olyan modern kori

¹⁸ Ugyanerre a következtetésre jutott Eduardo Chemin az angliai Exeter Egyetemen megvédett PhD-dolgozatában, amelyben a búcsújáró hagyományok és a késő modern korra jellemző fogyasztói magatartás viszonyát vizsgálta a Santiago de Compostelába irányuló modern gyalogos zarándoklatokról szóló narratívák alapján (Eduardo Chemin: *Pilgrimage in a Secular Age. Religious and Consumer Landscapes of Late-Modernity*. Thesis for the degree of Doctor of Philosophy in Sociology. University of Exeter. 2011. Online: <https://ore.exeter.ac.uk/repository/bitstream/handle/10036/3672/DeAndradeCheminFilhoJ.pdf?sequence=2>. Utolsó megtekintés: 2017-01-31).

jelenségek, amelyeket nem lehet felülről jövő kultúr- vagy valláspolitikai intézkedésekkel befolyásolni. Ez talán a késő modern kor új tudati és új mediális viszonyai között nem is meglepő. Tudjuk, hogy még a hagyományos, erősebben ritualizált zarándoklatok sem voltak felülről irányítottak, és napjainkban ez még kevésbé volna megvalósítható. A szervező intézmények ma csak a búcsú kereteit biztosíthatják, ezt meg is kell tenniük, de nem tudnak tevőlegesen, irányítólag beavatkozni abba, hogy a búcsú igazán fontos eseményei és ezek jelentései hogyan alakuljanak. Például nem tudnak hatni arra, hogy milyen motivációkkal, milyen szerveződési formákban és mennyi időre jöjjenek Csíksomlyóra a búcsú résztvevői, hogyan viselkedjenek a kegyhelyen, és így tovább.

Az „örökségesítés” körüli erősen intézményes és erősen ideologikus kultúrpolitikai tevékenység pedig – legyen ez akár a legmagasabb szintű is¹⁹ – sok mindenre alkalmas lehet, csak éppen az örökségvédelemre nem, vagyis éppen arra, amit ez a kultúrpolitika saját fő céljának deklarál. Azokat a hagyományos kulturális értékeket, amelyeket különböző okoknál fogva valóban az eltűnés veszélye fenyeget, az UNESCO szellemi örökség jegyzéke, illetve a jegyzék által az örökség védelmével megbízott román állam protektori tevékenysége így sem, úgy sem védheti meg. Ez már csak azért sem volna lehetséges, mert az „örökségesítés” folyamatának egymással is vitázó intézményeinek, főszereplőinek többségét amúgy sem maga az örökség, hanem mindenekelőtt az örökségideológiák érdeklik. És különben is: hogyan lehetne a vallásos hitet és a vallásos élményt egy szekularizált ideológiai rendszer intézményi keretében „örökségesíteni”? Ezért más intézményeit és más módozatait kell keresni a valóban létező, eredendően vallásos jellegű Csíksomlyó-örökség megőrzésének.

The New Cultural Economy of the Csíksomlyó (Șumuleu Ciuc) Pentecost Pilgrimage Feast

Keywords: pilgrimage from Șumuleu Ciuc/Csíksomlyó, ritual drama, religious festival, heritage, cultural economy of the space

The Pentecost pilgrimage from Șumuleu Ciuc/Csíksomlyó is described by 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 modified; furthermore, the non/religious meanings of the pilgrimage have become more accentuated.

The present essay conceives the pilgrimage as a ritual event in space and time, as a visual “spectacle”, and presents the process of its transformation from the point of view of cultural economy: the boundaries of the real or conceptual worlds are blurred in so-called processes of *enworldment*, and so-called *unworldment* processes completely dismantle these old worlds, while *deworldment* processes also create new worlds that may occur anywhere, i.e. are not bound to a specific place.

¹⁹ A csíksomlyói pünkösdi búcsú 2012–2016 között zajló „örökségesítési” eljárását az UNESCO intézményi keretében az akkor Romániában kormányon lévő Romániai Magyar Demokrata Szövetség kezdeményezte. A folyamat, amelynek célja az volt, hogy ezt a nagyszabású eseményt a világszervezet nyilvánítsa az emberiség szellemi kulturális örökségének részévé, végül kudarccal fejeződött be, vagy legalábbis hosszú időre elakadt. Az UNESCO Kormányközi Bizottságának 2016. november 28.–december 2. között Addisz-Abeában tartott ülésén „átdolgozásra” visszaadták Romániának az búcsú „örökségesítésére” vonatkozó előterjesztést. A kudarcért egyértelműen maga az előterjesztő román küldöttség a felelős, amely szándékosan igyekezett elérni saját javaslatának formai okokból történő elutasítását. Erről a politikai-diplomáciai döntésről, valamint ennek előzményeiről egy másik tanulmányomban, amelyben a csíksomlyói búcsú körül kialakult ideológiákat próbáltam – épp az UNESCO-féle „örökségesítés” kapcsán – összefoglalni, adatoltan írtam. (*Kié a csíksomlyói búcsú? Örökség-fogalmak és -ideológiák. = A néprajzi örökség új kontextusai. Funkció, használat, értelmezés.* Szerk. Jakab Albert Zsolt–Vajda András. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 2018. 139–159.)