

A szakrális, a nemzeti közösségi és az egzotikum élménye.

A magyarországiak részvételének motivációiról a csíksomlyói pünkösdi búcsúban

Vörös Gabriella

A kutatásról

Az utóbbi években a néprajzkutatók és az antropológusok figyelme eddig nem tapasztalt mértékben fordult a csíksomlyói pünkösdi búcsú felé. Nem véletlen, hiszen a romániai politikai fordulatot követően jelentős változás történt a vallási ünnep formájában és tartalmában egyaránt. A 2001-es és a 2002-es csíksomlyói pünkösdi búcsún másodmagammal vettem részt. Kutatásunk célja a búcsú jelentésváltozásainak feltárása és az ott tapasztalható tömeges részvétel motivációinak felderítése volt. Az általam elkészített tizennyolc interjú Magyarországról érkezett kisebb-nagyobb csoportokkal, illetve azok tagjaival készült. A félig strukturált interjúk a kérdésekre adott válaszok mellett rövidebb narratívák rögzítésére is lehetőséget nyújtottak, és később ezek a történetek bizonyultak a legmegfelelőbbnek az érzelmi motivációk megvilágításához.¹ Az interjúk és a terepmunka eredményei rámutatnak arra, hogy a magyarországi látogatók részvétele a pünkösdi búcsún nem kizárólag vallási indíttatásból történhet. A vizsgálat elsősorban ezekre a nem vallási élményekre irányult, amelyek közül a nemzeti közösségélménnyel és az egzotikum megtapasztalásának élményével fogok mélyebben foglalkozni.

A búcsúhoz való viszonyulás ezen összetettsége – bármennyire meglepő is – nem új jelenség, hiszen az esemény eredeti vallási tartalmához mindig kapcsolódtak más jelentéstartalmak is. A búcsú történetét áttekintve ez a komplexitás jól nyomon követhető.

A csíksomlyói Mária-tisztelet kialakulása és gyakorlata²

¹ A 2002-es kutatás során egy Bács-Kiskun megyei falu plébániájának szervezésében utazó ifjúsági csoportot kísértem végig az úton, ahol kizárólag a búcsú által kiváltott élményekről szóló narratívákat rögzítettem. Mindkét alkalommal részt vevő megfigyelőként voltam jelen. Figyeltem arra, hogy az interjúkra felkértek között a különböző társadalmi rétegek, korosztályok képviselve legyenek. Interjúalanyaim többsége szervezeten, valamilyen csoport tagjaként érkezett. A legkisebb létszámú csapatok családi, baráti szervezésben jöttek létre, a nagyobb létszámú csoportokat plébániák, helyi politikai vagy más társadalmi intézmények szervezték.

² Bálint–Barna 1994 és Gagy, összeáll. 1990 alapján.

A 11. és 16. század között a hazai Mária-tisztelet fokozatosan erősödött meg, amihez jelentős mértékben hozzájárult a búcsúengedélyek egyre nagyobb számban történő kiosztása. A 15. századból számos máig élő kegyhelyről tudunk. Ekkorra tehető Erdély és azon belül a Székelyföld legjelentősebb kegyhelyének, Csíksomlyónak a kiépülése is.³ A templom vonzereje a 16. századtól kezdve egyre meghatározóbb, és azon kevesek közé tartozik, amelyek átvészelték a török hódoltságot. A vallási és népi hagyomány mindezt a csíksomlyói templomban őrzött Mária-szobor erejének „csodálatos” megnyilvánulásaként tartja számon. A reformáció idején Csíksomlyó a katolikus hit védelmezésének szimbólumává és az erdélyi katolicizmus kulturális központjává vált; emellett a 15–16. századi huszitizmus és román ortodoxia terjedését megakadályozni kívánó mozgalom centruma volt. 1798-ban Batthyány Ignác erdélyi püspök csodálatosnak nyilvánította a Mária-szobrot, amit az ott történt testi-lelki gyógyulások indokoltak. A 18. században előtérbe kerülő Regnum Marianum gondolatkör indokolja, hogy a magyar Mária-tisztelet kezdetét Szent Istvánhoz kötötték, aminek az a mítosz az alapja, miszerint első királyunk országát és népét felajánlotta Máriának, és átadta neki az összetartozást szimbolizáló koronát. Az országba beáramlott telepések és a helyi magyar lakosság kapcsolópontja is a Mária-tisztelet lett. Nemzetiségtől függetlenül e kultuszban fogták össze egy-egy táj katolikus hitű népét. Ezt nevezi Bálint Sándor *Sacra Hungaricának* (Bálint–Barna 1994:117). A Mária-tisztelet szakrális egységét és a búcsú folytonosságát azonban a 20. századi politikai és társadalmi változások megtörték. 1949-ben megtiltották a búcsú megtartását, bár ennek ellenére a környékbeli falvakból a következő évtizedben is zarándokoltak kisebb-nagyobb csoportok Csíksomlyóra. A tiltást az 1989-es romániai politikai fordulatot követően szüntették meg.

Tehát Csíksomlyón 1949 után először 1990-ben nyílt ismét alkalom arra, hogy a résztvevők megvalósíthassák a búcsúnak egy „teljes, nyilvános és szabad formáját” – írja Mohay Tamás. Teljes ez a forma, hiszen az addig tiltott elemek ismét felelevenedhettek (Mohay 1992:26). A búcsú kialakulásától kezdve a zarándokok számottevő részét Csíksomlyó

³ A hagyomány szerint 1339-ben ferencesek érkeznek Csíkba (bár erre vonatkozólag csak az 1400-as évekből vannak írásos adatok). Csíksomlyón ekkor már állt egy kisebb katolikus templom, melyet Máriának szenteltek fel; ez a templom is vonzott látogatókat. 1442-ben Hunyadi János segítségével – a székelyek vitézségéért, hűségéért cserébe – a templom újjáépítésébe kezdtek. 1444-ben IV. Jenő pápa hétévi búcsút engedélyezett Sárlos Boldogasszony ünnepére. A pápa búcsúengedélyét az indokolja, hogy a régi templom köré már amúgy is kialakulni látszó zarándoklatot szükségesnek látta megerősíteni, méghozzá a célból, hogy a zarándokok adományaikkal az új templom építéséhez és fenntartásához járuljanak hozzá. Gagyai József szerint innen datálható a somlyói búcsújárás kezdete (Gagyai, összeáll. 1990:4). Az építkezés 1448-ban fejeződött be. Az ekkor odahelyezett Mária-szobor a régi, kicsi templomból került át. A ma ott látható késő gótikus fából faragott szobor – melyet a világ legnagyobb kegyszobrának tartanak – az 1510-es évekből való. Eredete még vitatott. A nép körében élő szájhagyomány szerint a szobor Moldvából került Csíksomlyóra, de a tudomány álláspontja szerint sokkal valószínűbb, hogy a kegyszobor egy székely fafaragómester műve.

közvetlen vonzáskörzetéből (Csík, Gyergyó, Kászon), a Székelyföld katolikus részeiről érkezők és a gyimesi, valamint a moldvai csángók alkotják; később Erdély távolabbi vidékeiről is látogatják. A kilencvenes évektől mind nagyobb számban jönnek résztvevők Magyarországról, a szomszédos országokból, illetve a világ minden részéről.

Az „elérhetőség” kiterjesztésében nagy szerepet játszottak a nyilvánosság új formái: a média, a búcsúról tudósító újságok, rádióműsorok, televíziócsatornák. Így olyanok is részesévé, legalábbis nézőjévé válhatnak az eseménynek, akik személyesen nincsenek a helyszínen. Mindez lehetőséget kínált arra, „hogy a búcsú önmagán túlmutatva az erdélyi katolikus magyarok tömeges, kollektív megmutatkozásává váljék ország-világ előtt, s ezzel mind a magyar, mind a katolikus identitástudatot erősítse” (Mohay 1992:26).

A felelevenített hagyományok új elemekkel is bővültek. Ezt figyelembe véve vizsgáltam meg a csíksomlyói pünkösdi búcsú vallási kultuszát is, pontosabban azt, hogy a magyarországi zarándokok milyen módon és a kultusz mely rítusaiban élik meg a szakrális tartalmat. Mielőtt ezek részletes elemzésébe fognék, érdemes tisztázni először is azt, hogy a katolikus egyház miként fogalmazza meg a búcsú célját, mibenlétét.

A szakrális élmény

A búcsújárás mint vallási kultusz alapképzete az, hogy az istenség egyes meghatározott helyeken nyilatkozik meg; a közvetlen isteni jelenlét vagy valamilyen tárgy, ereklve közvetítésével történő megmutatkozása által kitüntetett terek ezek. Az ezeken a helyeken bemutatott tiszteletadás, áldozat értéke nagyobb, mint az ilyen kitüntetettség nélküli helyeken. Bálint Sándor és Barna Gábor a búcsújárás lényegét a következőképpen foglalja össze: a búcsújárás „különleges imádságnak és áldozatnak erős helyhez kötése, szent helyek felkeresése vallási indíttatásból, hogy ott természetfölötti segítséget vagy kegyelmet nyerjenek” (Bálint–Barna 1994:16). A búcsúba járás a katolikus egyház által támogatott bűnbánati forma.⁴ A búcsúnyerést az egyház szigorú feltételekhez köti: például a keresztség meglétéhez, az egyházhoz tartozáshoz, a kegyelmi állapothoz, az előírt vezeklés teljesítéséhez és nem utolsósorban a búcsú elnyerésének szándékához. Dolhai szerint a búcsúnyerés a hívek cselekedeteihez kötődik, és nem a tárgyakhoz, helyekhez, de a cselekedetek kapcsolatban állnak bizonyos tárgyakkal és szent helyekkel (Dolhai 2000:327). A szerző már a II. vatikáni

⁴ „A katolikus egyház szerint a búcsú (indulgentia) a már megbocsátott bűnökért járó, ideig tartó büntetések elengedése, részben vagy teljesen.” (Bálint–Barna 1994:16.)

zsinatot követő újjátás jegyében értelmezi a búcsú elnyerését, miszerint a cselekvés elsődleges jelentőséget kap a szent helyhez, ereklyéhez képest.

Mindennek némileg ellentmond az, hogy a kutatás során megkérdezettek közül sokan – akik, bár vallási megfontolásból érkeztek – a búcsújárás során elsősorban nem a katolikus egyház által megfogalmazott búcsú elnyerésére törekedtek. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a vallási motiváció háttérbe szorulna, hanem csupán azt, hogy más motivációk is megjelentek, sőt bizonyos esetekben fontosabbá váltak.

Az interjúkban megszólalók különbözőképpen élték meg a vallási rítust. Sokak számára fontos, hogy életükben egyszer ellátogassanak erre a szentnek gondolt helyre. Ez nem szerepel egyházi előírásokban, nem számít betartandó parancsnak, mégis úgy gondolják, hogy hívő embertől megkövetelhető a zarándoklat. Nemcsak azért, hogy a búcsú elnyeréséért folyamodó szertartást átéljék, hanem azért is, hogy e rendkívüli látványban részesüljenek, hogy lássák egyszer ezt a helyet, illetve alkalmat:

„Ez egy zarándoklat. Mindenképpen a lelkünk ápolására, építgetésére szolgál. Legalábbis kettőnknek. A legtöbbje ezért jön el. [...] Ez egy olyan hely. Aki hívő – és most ugye, egyre több ember hívő lesz újra, a kommunizmusnak vége –, annak nyilván beletartozik az életébe, hogy megismerje legalább, milyen hely ez. Egyszer eljőjjön ide az életében.” (X. int., T. I.)

Vannak olyanok, akik valóban olyan jelentőséget tulajdonítanak a csíksomlyói pütkösdi búcsúnak, mintha az kötelezően előírt zarándoklat lenne:

„Most milyen célból jöttek a búcsúba? – Vallásos ember vagyok. Egyrészt a vallási elkötelezettségemből, másrészt kíváncsiságból. Én még nem voltam, de a kollégáim már voltak, és azt mondták, hogy ezt feltétlenül látni kell, és itt kell lenni. [...] A katolikusoknál ez a legjelentősebb. Az egyik kolléganőm azt mondta, hogy Csíksomlyó a katolikus vallásúaknak olyan, mint a mohamedánoknak a mekkai zarándoklat.” (VIII. int., Ny. A.)

Egy másik jelenlévő az új keresztség szentesítése céljából jött el a búcsúba:

„Tavaly húsvétkor keresztelkedtem, és pütkösdkor jöttem a búcsúra.” (XI. int., P. A.)

Ugyan nem tartozik az egyházi követelmények közé ez sem, de hagyományá, szokássá vált, hogy a csíksomlyói búcsúba az elsőbúcsúsok megkeresztelésük, bérnálásuk után hálaadásuk,

hitvallásuk kifejezésekképpen mennek el. Nagyobb hangsúlyt kapott még egy – már a népi vallásosságban is gazdag szokásvilággal rendelkező – búcsús rítuselem: a Mária-tisztelet kifejezése, melynek központjában egy tiszteletadó, hódoló rítus áll. A Mária-kegyhelyek a Máriával való találkozás közvetítőhelyei. A rítus tartalmi lényege a szenttel való találkozás újra és újra megélése ugyanazon a helyen. Motivációja lehet a testi-lelki egészség megtartása vagy visszanyerése. Ez a fajta Mária-tisztelet a búcsú vallási rítusának egy meghatározó élménye:

„Van ennek egy klerikális oldala is. Sok mindenkinek ünnep az, hogy Mária-ünnepet ül vagy érez át, amelyik ideköti. [...] Mindenki kéri, hogy megérintse őt a Mária-jelenlét. Ezt szeretnénk valószínűleg megélni mindannyian.” (XIII. int., E. O.)

A rítusok erejét leginkább a közös cselekvés adja, hiszen a résztvevők kiemelten fontosnak tartják a zarándoklaton való közös felkészülést. Ez az attitűd alátámasztja azt a társadalomtudományi felismerést, miszerint a vallási rítus hatását nem a szimbolikus reprezentáció funkciója adja, ami a rítus tartalmára irányítja a figyelmet, hanem a formalizált és performatív jellege. Connerton rámutat, hogy „a performatívumok az előírt testtartásokba, gesztusokba és mozgásokba is bele vannak kódolva” (Connerton 1997:3). Egy zarándok így beszélt a részvétel mintaszerű elemeiről, melyekről abban az évben sajnálatára lemaradt:

„Legközelebb úgy jönnék, hogy egy faluban szállnék meg előtte, és akkor onnét jönnék gyalog. Valószínű, akkor nem ilyen nagy csoporttal kéne jönni, mert a nagy csoportban viszonylag nehéz áhítattal jönni. Hanem öt, négy, három ember, akik tényleg komolyan részt akarnak venni, mindenben ott lenni. [...] Elindulni, mondjuk szombat reggel, egy falusi közösséggel. Szívesen vonulnék a menettel. [...] Részt is vennék benne. Itt pedig három, négy emberrel lennék, hogy szabadabban lehessen azért mozogni. [...] El tudjunk menni főbb dolgokra: az éjszakai imádságra, és kíváncsi lennék a hajnalvárásra is. Én úgy érzem, ha így jönnék, akkor aktívabban tudnék részt venni, akkor jobban a magaménak érezném az egész búcsút. Ha én is énekelnék, gyalogolnék, csinálnám ugyanúgy a dolgokat – ahogy olvastam –, hogy több kegyelem érjen. Mivel ha többet adok bele, többet kapok belőle.” (XIV. int., M. M.)

A vallási élmény teljes megéléséhez tehát elengedhetetlen az áldozatvállalás, amivel a gyalogos zarándoklat jár. A zarándokok egy része gyalog érkezik a közeli falvakból.

Különösen a fiatalok azok, akik csatlakoznak környékbelihez – de leginkább a gyimesiekhez – azért, hogy a helyi zarándokcsoporttal – bekapcsolódva azok szokásrendjébe – tegyék meg az utat. A hely elérése áldozatvállalás nélkül is megtörténhet, de a testi megpróbáltatás, valamint az útközben közösen végzett vallási rítusok által lehet teljesebben megélni a szakrális élményt. A közös cselekvés lehetősége nem szűnik meg a búcsú helyszínére való megérkezéssel. Erre a pünkösdszombati és -vasárnapi liturgia bizonyos momentumai újabb lehetőséget biztosítanak. Az egyik ilyen a „napba nézés”. A moldvai csángó hagyomány szerint a felkelő nap korongjában ugyanis a pünkösdi szentlélek képét lehet felfedezni. A magyarországiak számára a részvétel a csángó napba néző rítusban a búcsú egyik érzelmi csúcspontja:

„Föl kell menni holnap hajnalban a Salvator kápolnához [...] – mondta az egyik adatközlőm bátorítólag. – És együtt kell nézni a moldvai csángókkal a napfelkeltét. [...] Együtt virraszthatsz a moldvaiakkal, és olyan három-négy óra körül elindulsz velük a templomból. Komolyan! Ezt csináld meg! Ha valamiért érdemes volt, hogy eljöttél, akkor ezért. Fölmész, végigcsinárod a stációkat. Mikor fölérsz, ott van fönt a paradicsom. [...] Készülj fel, hogy a templomban nem európai illat lesz. Ilyen háborús, keleti. Úgy néz ki, mint egy vasúti pályaudvar. [...] Ami tele van menekültekkel. (Nevet.) De nem ez a lényeg, csak ez is hozzátartozik.” (XIII. int., Sz. H.)

A performatív megnyilatkozások egy másik jelentősége a közösség- és a közösségítér-teremtő funkcióban rejlik (Connerton 1997:73). A csíksomlyói pünkösdi búcsú esetében ez a funkció különösen fontos, hiszen a búcsú nem csupán a katolikus vallásúak előtt vált nyitottá, hanem a többi felekezet⁵ és felekezethez nem tartozók előtt is. A más egyházakhoz tartozókat és a nem vallásos résztvevőket nem a katolikus liturgia érinti meg. Ennek ellenére ők is mély közösségélményről számolnak be Csíksomlyó kapcsán. A következőképpen gondolkodik erről egy politikai párt szervezésében érkezett adatközlő:

„Nem mindenki azért jön, mert ez egy katolikus vallási dolog. Nagyon sok a buszunkon a református és evangélikus. [...] Gyakorlatilag ez a világ magyarságának a találkozóhelye, ez a

⁵ Már a reformáció térhódítását követően is voltak, akik szívesen ellátogattak a búcsúba vallási hovatartozástól függetlenül, azonban nem olyan kiemelkedő számban, mint ma.

pár óra. Ez hoz bennünket, és az, hogy mutassuk meg, hogy vagyunk, és hogy minden évben többen vagyunk.” (IX. int., E. N.)

Nemzeti közösségélmény

A rítus performatív természete nem önmagában, hanem a rítus reprezentatív funkciójával együtt segíti elő a közösségélmény kialakulását és fenntartását. A szimbolikus reprezentáció gondolata már a korai vallásszociológiában megjelent. Durkheim szerint a rítus integratív funkciója miatt a társadalom működésének egyik legfontosabb mozzanata; úgy véli, hogy különböző rítusok társadalmi jelentősége a kollektív módon, szimbolikusan megjelenített kapcsolatokban rejlik. Az alkalmazott szimbólumok nem pusztán jelképek, hanem olyan kollektív képzetek, melyeken keresztül az egyének meghaladják individuális identitásukat, és a közösség szerves részévé válnak: „A társadalom a közös cselekvés útján ébred önmaga tudatára, [...] a társadalom mindenekelőtt aktív együttműködés. De a kollektív gondolatok és az érzések is csak úgy lehetségesek, ha külsődleges jelképeket kapnak [...]” (Durkheim 2003:379–380).

Durkheim későbbi követői a reprezentációk szimbolikus szövetére helyezték a hangsúlyt. Victor Turner a rítus – mint a társadalom „antistruktúrája” – lényegét az ismétlődő cselekvésminták gyakorlásában látta, melyek egyfajta „társadalmi drámát”, kulturális performanciát hoznak létre, és az így megjelenített rituális jelentések a társadalmi jelentések kódolt megfelelői. Az émikus nézőpont tehát a rítust a szimbolikus reprezentáció egyik formájaként magyarázza, a rituális szimbolizálás mögötti lényeg megértésére törekszik. Munn megfogalmazásában a „rítust társadalmi ellenőrzőrendszernek, a társadalmi interakció általánosított közvetítő eszközének” kell tekinteni, mert a különböző rítusok formálják és sűrítik azokat a kulturális jelentéseket, melyeket az egyén adott rituális cselekvésre, helyzetre vonatkoztat (Munn 1983:221–222). A szimbolikus értelmezés és a durkheimi kultúrafelfogás közös pontja az, hogy mindkettő elismeri a rituális kommunikáció központi szerepét a közösség életében. Tehát a kettő együtt a rituális cselekedetek, a szimbólumok és azok jelentéseinek segítségével szabályozza leghatékonyabban a társadalom működését és a közösségi összetartást.

A közösség elsődleges jelentése jelen esetben a katolikus hívek közössége, amihez azonban itt hozzákapcsolódik egy nyelvi, kulturális azonosságra épülő közösségélmény. Ez új

szimbolikus reprezentációval ruházta fel a búcsú tartalmát: a kulturális értelemben vett magyar nemzet önreprezentációs igénye valósul meg a búcsú alkalmával.

A történelem, azon belül a magyar történelem is számos példával szolgál arra, hogy vallási rítusok miként öltönek magukra nemzeti jelentésszínvonalat, majd veszítik el eredeti egyházi-vallási jellegüket, és válnak kontaminációszerűen nemzeti rítusokká, ünnepekké. (Ilyen például az augusztus 20-i Szent István-ünnep.) A történész-antropológus Etienne François és néhány nacionalizmuskutató is a két aspektus lényegi azonosságára hívta fel a figyelmet: a nemzet „szekuláris vallásosság” (François 1995:25). Szerinte a vallási rituálék építőeleme a rendkívüliség, a formalizáltság, a szabályos viselkedés és a közösségalapítás (François 1995:25). Ezekre építette fel a modern nemzetállamiság is rítusait, amelyekben a résztvevők nemcsak nézőként, hanem cselekvőként vannak jelen. Azok a nemzeti ünnepek tudják hatékonyan megjeleníteni a nemzetet, amelyek integrálják a vallási kultuszok e tulajdonságait. Egy kisvárosi MDF szervezésében érkezett látogató arról beszélt nekem, hogy a buszút során a búcsú nemzeti élményére úgy készültek, mint más zarándokok a vallási élmény megélésére. Míg a busszal érkező zarándokcsoportok, keresztalják – főleg ha azt a helyi plébánia közösségei kezdeményezték – idejüket közös és egyéni imával, énekléssel, elmélkedéssel töltik (mint ahogy az a gyalogos zarándokok között is szokás), addig a helyi pártszervezet csoportja a buszos utazás közben felolvasással, videokazetta nézésével igyekezett ráhangolódni a búcsúra, pontosabban a nemzeti élmény megélésére:

„Olvastunk, előadást hallgattunk a buszban végig, ahogy jöttünk, Wass Albertről. Most nem jut eszembe, kiktől még, de erdélyi, híres emberekről.” (IX. int., E. N.)

A vallásosság és a nemzeti összetartozás érzésének együttes jelenlétét hangsúlyozták többen is. A csíksomlyói ünnep számukra abban nyújt mást, mint egyéb ünnepek, hogy a vallásgyakorlás rítusa egy nemzeti közösségben zajlik. Arra a kérdésre, hogy mi az, ami Csíksomlyóra vonzza a magyarországiakat, ezt válaszolta az egyik interjúalany:

„Azt hiszem, hogy az áhítat. Maga a hely áhítata. Talán az, ami valóságra ráébreszt itt, az az ember. De jó itt együtt lenni, magyarnak lenni, és de jó ezt a vallást gyakorolni!” (IV. int., D. I.)

Gagy József szerint a csíksomlyói búcsú vallási tartalmához korábban is kapcsolódott világi önreprezentációs igény, méghozzá a székelyek törekvése önmaguk megmutatására regionális

etnikai közösségként. „Csíksomlyó: a katolikus székelység kegyhelye. Azoké az életmódjukat vallásváltás nélkül kialakító székelyeké, akiknek a mai kultúrájuk, szellemiségük alakításában fontos szerepet játszik egy mélyen katolikus és vallásos rituális ceremónia: a csíksomlyói pünkösdi búcsú. Ide jöttek évszázadokon keresztül bűnbocsánatot, »búcsút« nyerni – és ugyanakkor találkozni, ünnepelni. Önmagukat mint egységet felmutatni. Katolikusságukat – és magyarságukat –, identitásuknak ezeket az alapkategóriáit megélni, és a kívülállók számára is megmutatni – ezért jönnek ide tíz és tízezren. Azaz mindazok, akik számára ez a legnagyobb, évente megisméltendő, vallásos, de több világi elemet is tartalmazó ünnep” – írja Gagy József az 1990-es csíksomlyói búcsúról (Gagy, összeáll. 1990:3). A vallásosságot és az etnikai másságot nem toleráló 1990 előtti időszakban a részvétel a búcsún azt a tudatot erősítette a zarándokokban, hogy ők mindennek ellenére élő, erős vallási és etnikai közösséget alkotnak. Mikor már nem ütközött állami tiltásba a búcsú megrendezése, a résztvevők között egyre nagyobb számban jelentek meg más országokban élő magyarok is.⁶ Ezzel együtt a helyiek számára is átalakult, kitágult ez a korábban sokkal inkább lokális ünnep. Mohay Tamás szerint a búcsú nemzeti eleme korábbi előzményekkel rendelkezik, s hogy így van, ezt egy 1864-ből származó leírásra vezeti vissza, ami a pünkösdi búcsújárást úgy említi, mint „általános nemzeti ünnepet”⁷ (Mohay 2000:241). Ha a szándék létezett is korábban, az 1989 után tapasztalt tömeges részvétel precedens nélküli jelenség, vagyis kijelenthető, hogy a csíksomlyói búcsú eddig nem tapasztalt módon nemzeti zarándoklatként értelmeződik újra. Fontos kérdés: mi a hajtómotorja, ösztönzője ennek a jelentős átalakulásnak?

Az igény a nemzeti ünnepre, nemzeti zarándoklatra alulról szerveződött, egyéni, illetve helyi közösségek, intézmények szintjén, miközben egy felülről jövő mintát követnek. E minta hatása erősebb a konzervatív politikai pártok (például MIÉP, MDF) és hozzájuk közel álló társadalmi szervezetek (például Ósmagyar Táltos Egyház) által szervezett csoportoknál. A nemzeti élmény és reprezentációs igény azonban a spontán egyházi szervezésben érkezőknél is jelen van. Meglátásom szerint a nemzeti önreprezentáció a csíksomlyói zarándoklat tartalmában nemcsak a politikai szervezetek és a média által jelenik meg, viszont a média, illetve a politikusok jelenléte megerősíti és legitimálja ezt a jelentésszintet. Ahogyan ezt a Duna Tv egyik vezetője megfogalmazta:

⁶ Az 1980-as években is jellemző volt a magyarországi zarándokok jelenléte, de akkor még nem szervezett formában és nem nagy létszámmal. Ezekben az évtizedekben az Erdélyt látogatók meghatározó úti célja a rokonlátogatás, valamint a turisztikai érdeklődés volt. Szervezett formában ekkor még csak a különböző kulturális és karitatív segélyező alapítványok voltak jelen (Bárdi 1992:87).

⁷ „[...] legnevezetesebb a pünkösdkori búcsújárás, melyet általános nemzeti ünnepnek lehet mondani” (Hunfalvy 1864:110).

„Az itt lévő emberek több mint fele a magyarságáért látogat el. Tulajdonképpen ez ma a magyarság legnagyobb ünnepe. Jönnek ugye a protestáns egyházak – ők is magukénak érzik – , és jönnek a vallásukat nem gyakorló emberek is. Az emberek sehol máshol nem tudják megélni az összetartozás erejét. Tehát egy magyarországi nemzeti, akár egy március 15-i ünnep is kiüresedett már, protokolláris eseménnyé vált, ahol különböző szervezetek koszorúznak. [...] Csíksomlyó korábban nem töltött be olyan jelentős szerepet, mint ma, a köztudatban sem így volt benne. Ma az első számú búcsújáró hely [...] mára biztos, hogy Csíksomlyó lett, legalábbis a látogatottságát, az érdeklődését tekintve, a tömegkommunikáció szempontjából. Pontosan azért mondom, mert itt a hit és a nemzet összefonódik.” (VII. int., P. I.)

A média és a politika nyilvánvaló szándéka a búcsút nemzeti ünnepként bemutatni, és ezzel a tömeges megjelenést előmozdítani. Viszont a tömeg érzelmi azonosulása nem magyarázható csupán a két intézmény törekvésének eredményeként. Hobsbawm szerint a szobrok, emlékhelyek, ünnepek tömegtermelése ott és akkor tudott hatékony lenni, amikor az elit kezdeményezése találkozott a társadalmi igényel: „a tudatos invenció sikere arányban állt azzal, hogy mennyire sikerült olyan hullámhosszon sugározni, amire a közvélemény már rá volt hangolva” (Hobsbawm 1987:128). Tehát a média és a politika akkor mozgósíthat tömegeket az általa legitimnek tartott ügy érdekében, ha egy társadalmi önszerveződéssel létrejött cselekedetre épít. Csíksomlyó esetében a nemzeti diskurzus és a szimbolikus politizálás nagymértékben az alulról, lokális szinten szerveződő részvételre és a tömegben megélt közösségélményre épít. A nemzeti érzés akkor tud igazán kifejezésre jutni, ha tömeg van együtt, melyet a nemzeti kategória képes egyesíteni (Csepe 1989:30).

A nemzet nem csupán elképzelt közösség, hanem érzelmi közösség is (François 1995:26). A nemzeti érzésről mint társadalmi konstrukcióról vannak társadalomtudományi értelmezések. Talán csak azért nincsen több, mert az érzéseket nehéz megragadni, értelmezni, a társadalomtudomány eszközeivel kézzelfoghatóvá, láthatóvá tenni a külvilág számára. Max Weber az etnikai közösségi kapcsolatokról és a nemzetről ekképpen ír: „A »nemzet« fogalmába többnyire beletartozik az az elképzelés is, hogy közös a származás és van valamilyen (meghatározhatatlan) tartalmú lényegi hasonlóság [...] A nemzethez tartozás nagyon sokféle lehet, mivel a »nemzeti érzés« nem egyformán hat.” (Weber 1996:28.) A weberi közösségi tudatnak van egy emocionális dimenziója. Ez az érzések kulturális meghatározottságát hangsúlyozó történész Etienne François megközelítésében így hangzik:

„A nemzeti érzés kognitív és érzelmi, valamint kollektív és individuális elemek keveredése.”
(François 1995:26.)

A kollektív nemzeti élmény kialakulásában fontos szerepet játszanak a nemzeti szimbólumok is. „A nemzeti jelentések változatos egyetemének legmélyebb hatást gyakorolni képes rétegét képezik a nemzeti szimbólumok, melyek a közösségi múlt homályából archetipikus mintákat ébresztenek föl a nemzeti közösség tagjaiban” – írja Csepeli György (1992:56). A búcsún a keresztalják (lokális egyházközségeket képviselő csoportok) zászlói közt felbukkannak a magyar nemzeti zászlók, a búcsús jelvényt egyesek a kokárda kíséretében tűzik ki a mellükre, a Kissomlyó csúcsára kikerül a magyar zászló. A helységnévtáblák együttes látványa a politikai határok fölött álló nemzetet szimbolizálja. A nemzeti szimbólumok látványának érzelmi hatásáról az egyik interjúalany így nyilatkozott:

„Ide az emberek magukért jönnek. Ebben van az erő. Az ember látja ezeket a táblákat: Gödöllő, Gyergyócsomafalva stb., és ebből egyből érzi, hogy összetartozunk, hogy egy nemzethez tartozunk. Erre minden embernek van igénye, hogy ezt időnként megérezze.” (VII. int., P. I.)

Magyar nemzeti lobogó szinte minden magyarországi zarándokcsoportnál van. A zászlók látványa egyeseknek megható élményt jelentett:

„Képzeld, felmentem, megláttam lengedezni a magyar zászlót, és folyt a könnyem!” (XII. int., G. G.)

Bizonyos énekek közös éneklése a rituális performance része, ugyanakkor a nemzeti összetartozás szimbóluma is. A magyar és a székely himnusz közös éneklése a nemzeti közösségélmény születése szempontjából kiemelt momentum. Az előző megjegyzéshez csatlakozva mondta a következőket a csoportinterjú másik alanya:

„Én akkor éreztem ugyanezt, mikor kimentem, és ment a keresztalja. Én sose láttam, hogy ennyi ember vonul egyszerre. [...] Nem ez volt az első. Ugyanezt érzem a himnusz alatt. [...] Szerintem, ha megérezed ezt az érzést, akkor voltál csak igazán itt.” (XII. int., E. O.)

Egy másik adatközlő számára a székely himnusz közös éneklésének élménye volt meghatározó:

„Különösen a székely himnusznak volt nagy hatása. Az az érzésem támadt, hogy ezt csak így és itt lehet énekelni. Feljövünk ennyien, erre a dombra. A dallam leszáll a völgybe, és visszhangozva egy kupolát zár az egész Kárpát-medence fölé, hogy mindenki meghallja, és tudjon róla.” (XV. int., M. CS.)

Csíksomlyó a magyarországi zarándokoknak abból a szempontból is jelentős, hogy a helyszíne egy határon túli területen van. Feischmidt és Brubaker úgy látja, hogy van a történeti emlékezetnek és a nemzeti identitásnak magyar vonatkozásban egy olyan sajátossága, „hogy a valamikori eseményekre, hősökre emlékeztető helyek, tárgyak egy része a mai politikai határokon kívül található, amiként az emlékező közösségek egy része is” (Feischmidt–Brubaker 1999:74). Ezek a határon túli emlékhelyek nagy hatással lokalizálják és aktiválják a kulturális és történelmi egységként értelmezett nemzetet, az „összmagyarságot”. Az Erdélybe és azon belül Csíksomlyóra járó magyarországiak úgy vélik, hogy vannak olyan értékek, amelyeket a kisebbségben, valamint a kisebbségben élő nemzettársakról való beszédben lehet autentikusan képviselni. Az „összmagyarság” az ünnep retorikájának egyik központi fogalma. A fogalom annak az üzenetnek a megfogalmazására szolgál, hogy a csíksomlyói búcsú nemcsak a székelyföldi vagy az erdélyi magyarok ünnepe, hanem kulturális értelemben a magyar nemzet politikai határoktól független történeti egységét is megjeleníti. A magyar nemzeti mitológia szakrális helyeinek rituális birtokbavétele valósul meg a határon túli helyszíneken történő ünneplés által: „Az emlékhelyek lokalizálják a kulturális és történelmi egységként értelmezett nemzetet, az »összmagyarságot«, vagyis kijelölik azt a területet, amelyre a magyar nemzet igényt tart – szimbolikus értelemben természetesen, annak okán, hogy történelme, tradíciói tárgyi formába ott található.” (Feischmidt–Brubaker 1999:78.)

Azok számára, akiknek a búcsún az egyszerre szakrális, vallásos és nemzeti-közösségi élmény a meghatározó, fontos a csíksomlyói Mária-kultusz. Szűz Mária itt nemcsak a közbenjáró szent, hanem nemzeti szimbólum is. Kiemelkedő szerepet játszik ebből a szempontból az a mítosz, mely szerint Szent István Máriának ajánlotta föl országát. Ezért Mária úgy van jelen a zarándokok diskurzusában, mint az „összmagyarság” összetartója. Egy rimóci asszony is ebben látja Csíksomlyónak mint zarándokhelynek a jelentőségét:

„Hát, én nem tudom. Ennek valami magyarsági vonzata van szerintem. Hogy a magyarok találkozzanak a Szűzanya előtt. Hogy a Szűzanya tudomásul vegye-e? Eztet úgy nem tudom

pontosítani. De valahogy, valami vonzalom van a magyaroknak, hogy mink azok vagyunk, meg akik Erdélybe laknak, sokan ők is azok. Mert kérdezték tőlem: »Honnét jöttetek? Magyarországról? Hát, mi is magyarok vagyunk! Hiába, hogy Erdélybe lakunk.« Szerintem ez ennek a vonzata, hogy a Szűzanya előtt megmutattuk, hogy a magyarok összejönnek. És ugye, Magyarországot Szent István annak idején Szűz Máriának ajánlotta fel. Szerintem ez is közrejátszik benne: itt a Szűzanya előtt a magyarok találkoznak. A Szűzanya kegyképe előtt.” (XII. int., P. M.)

Budapestről érkezett fiatal fiúk a több helyről jött magyarok jelenlétét szintén azzal indokolják, hogy a már területi egységet nem képező magyar nemzetet a Szűzanya személye, illetve a belé vetett hit fogja össze Csíksomlyón:

„Azért ez egy nagy nemzeti esemény is, ahova ennyi magyar eljön. A Kárpát-medencéből és azon kívüli területekről is. Amerikából is jöttek most. Ez nagyon szép. Szinte egy nemzetgyűlés. Ennek az az oka, hogy ez egy Mária-búcsú, és Szent István királyunk az országot felajánlotta Szűz Máriának. Úgymond »a« királynőnek tekinthető Szűz Mária. Ezért az egész nemzetet megmozgatja.” (XI. int., P. A.)

Az „összmagyarság” szimbolikus egységének képzete a zarándokok egy részénél már kevésbé szimbolikus, nosztalgiajuknak határozottan politikai színezete van:

„Azért itt színmagyar ez a rész. Tényleg egy kicsit Magyarország. Én egyre jobban érzem azt, mikor idejövök, hogy Magyarország. Nem azért, mert egyre több helyen látni magyar zászlót, de szinte mintha Magyarország lenne. Tudod, én mindig remegve jövök át a határon meg Nagyváradon, meg Kolozsváron. És azért jövök át este, hogy mikorra már hajnalodik, akkor úgy érzem, már Magyarországon vagyok. Csodálatos itt felébredni. Például mikor vonaton jössz, akkor reggel érkezel meg Székelyföldre, és egyszer csak itthon vagy. Elindultál otthonról, és otthonra érkezel meg. Szerintem ez nagyon jó dolog. Pont egy napot vagy egy félnapot tart az út, és az éjszakát utazod át.” (XIII. int., Sz. H.)

Egy másik adatközlő szerint a csíksomlyói búcsú résztvevői a magyar nemzet korábbi területi egységét jelenítik meg:

„Ez egy ilyen »csak azért is« a Trianon utáni időszakra, hogy azért csak összetartozunk.” (XI. int., P. A.)

Csíksomlyón azonban a magyarországi szélsőjobboldal revizionista diskurzusa is szabadon megnyilvánul; a tömegben olykor feltűnnek jelvényeik: a Nagy-Magyarország térképe, a MIÉP zászlói. Néhány ember, akivel alkalmam volt beszélgetni, anélkül hogy politikai hovatartozását közölte volna velem, annak a képzetnek adott hangot, hogy „Csíksomlyó Nagy-Magyarország kicsiben”. A szélsőséges szervezetek közül az Ősmagyar Táltos Egyház vezetője ezt így fogalmazta meg:

„A magyarok védelmező istene a Nagyboldogasszony. Neki ajánlja fel István a Szent Koronát, neki ajánlja fel az országot, Nagy-Magyarországot, a Kárpát-medencét. Olyan, mintha ő itt lenne. Ő itt lenne otthon, és mi eljöttünk az ő otthonába. Ő meglátogat szellemben mindig, minden egyes magyart, aki a Kárpát-medencében él.” (III. int., K. A.)

Mindeddig azt próbáltam leírni és értelmezni, hogy a közösségélmény hogyan jön létre egyfelől a szakrális rítus, másfelől a nemzeti retorika által, hogy a közös cselekvésben miként egyenlítődnek ki a búcsú résztvevői között fennálló regionális és társadalmi különbségek. Végül már csak azt nézném meg, hogy ebből a perspektívából milyenek látják a moldvai csángókat, illetve a búcsú helyszínét és annak tágabb környezetét, Székelyföldet és Erdélyt.

A legtávolabbi nemzettársként felfogott moldvai csángókhöz való viszony legfontosabb eleme a segítő szándék. Egy fiatal fiú arról beszélt nekem, hogy már többször is hozott élelmet vagy más jellegű adományt a csángóknak, mikor a csíksomlyói búcsúra jött. Egy alkalommal olcsón megvásárolható reprodukciókat is hozott a magyar koronáról, amelyből sok csángó zarándoknak adott (XIII. int., Sz. H.). Mások a csángó gyerekeknek adott ajándékokkal próbálták magyar szóra bírni őket. Saját jelenlétüket úgy értelmezték, mint missziót, melynek célja a csángók megmentése a magyarság számára. A csángókat, bármilyen szegények és elesettek is, egy nemzeti diskurzus megkülönböztetett értékekkel ruházza fel, sőt bizonyos értelemben maga Erdély is így értelmeződik. Az odautazó gyakran az elmaradottság látványával szembesül, de az itt a „romlatlan ősiség” képeként jelenik meg. Mintha egy időutazásban részesült volna az odalátogató:

„Szóval hihetetlen, hogy találkozol egy kicsi, 1940–50-es évekbeli Magyarországgal. Számomra az volt, hogy így éltek régen a szüleim – azt tapasztaltam, azt láttam. Meg Magyarországon az már nem divat, hogy megállok egy faluban és megkérdezik, hogy:

– Hová megy?

– Megyek egy másik faluba.

– De hát már este van! Nem jön be hozzánk? Nem alszik itt nálunk?

Szóval énszerintem az Magyarországon már nincs meg sehol. És itt rengeteg ismerőse lesz az embernek. Egy idő után ezek az érzések miatt újból, hogy felelevenítődjenek – én legalább is ezért jövök.” (XIII. int., Sz. H.).

A búcsú mint egzotikum

A csíksomlyói búcsú magyarországi zarándokainál nem marad el a turisztikai érdeklődés sem. MacCannel szerint az autentikusságkeresés minden turisztikai magatartás alapja (Fejős 2000:242). Az autenticitás a szorosán vett életvilágban nem lelhető fel, ezért a múltban, a faluban, az embertől érintetlen területen kell kutatni. Általában a mindennapoktól távolinak tűnő, ismeretlen idegenségben, az egzotikumban vélik felfedezni. Ahhoz, hogy valamit, ami idegen, egzotikusként érzékeljünk, arra van szükség, hogy az idegenség elérhető távolságban legyen, de ne váljon mindennapivá (Bausinger 1995:72). Épp a megszokottból, a zárt környezetből való kilépés mint közös elem kapcsolta egybe a búcsújárás gyakorlatát és a turisztikai érdeklődést. Hiszen a búcsú ünnepi jellege és az utazás rítusa egyaránt a „hétköznapiságtól” való eltávolodást valósítja meg. A turizmus modern rítusnak nevezhető, melynek célja az autenticitás és az egzotikum elérése, a megszokott ideiglenes elhagyása által. Szerkezete is nagyjából azonosnak mondható minden rituális cselekedet szerkezetével: kezdete egy elkülönítő szakasz (elindulás), közepe a változás, az ismeretlen, az új megtapasztalása, vége a visszatérés a mindennapokba (Pusztai 1998:13). A búcsújárás gyakorlatához már annak kialakulásakor is kapcsolódott turisztikai motiváció. Különösen akkor, ha a búcsú helyszíne nem a zarándok országában, hanem azon kívül volt.⁹ „A középkori zarándokokról megállapítható, hogy útközben igyekeztek minden elérhető ereklyét megtekinteni, még akkor is, ha azért kerülő utakat kellett tenniük.” (Bálint–Barna 1994:40.) Magyarországon a 20. század második fele hozott meghatározó változást. Két alakító

⁹ A Magyarországról meginduló zarándokokat, akik a Szentföldre tartottak, útközben úgynevezett zarándokházak várták. Szent István alapításával ilyen két helyen is létrejött, Konstantinápolyban és Jeruzsálemben. Ezek kereskedelmi csereközpontokként is működtek, és az ott megszállók hosszabb tartózkodásuk során megismerkedhettek a helyi érdekességekkel is (Bálint–Barna 1994:29).

tényezővel kell számolnunk: a szekularizációval és a modern technika vívmányaival (Sándor 1998:27). Magyarországon ekkora nőtt fel egy olyan generáció, amelynek a búcsújárás és a hitgyakorlat megnyilvánulásai idegennek, régiesnek tűnnek. Mostanra a búcsújárás időtartama lényegesen lerövidült. Ennek következménye lett az is, hogy kiszorultak, vagy ha nem, akkor átalakultak a gyakorlatban az ájtatossági formák, melyeket korábban az utazás ideje alatt is gyakoroltak. A kegyhelyekre és jelentős vallási eseményekre utazási irodák szervezésében is el lehet jutni, amivel elsődlegesen a fogyasztói igényeket szolgálják ki (Sándor 1998: 27). Ennek következtében a zarándok egyre több külső jegyben vált hasonlóvá a turistához.

A csíksomlyói zarándokoknak az egzotikum iránti érdeklődése abban mondható sajátosnak, hogy az erdélyi táj megcsodálása és a történeti emlékhelyek látogatása nem egy idegen nyelvi és egy más kulturális közegben történik. Ezért nem jön létre az úgynevezett „kultúraváltás”. Éppen az idegenségnek és az otthonérzetnek a kettőssége és egybeesése nyújt kiemelkedő értékű érzelmi élményt a magyarországi zarándokok számára:

„Nem csak a vallás miatt jön az ember. Úgy érzi az ember, hogy Magyarországra jön. És akkor megnézi Magyarországot, a régi Magyarországot.” (V. int., B. A.)

A csíksomlyói zarándoklat útvonalába sokszor beletartozik egy-egy történeti emlékhely meglátogatása, esetleg megkoszorúzása. Egy fiatalokból álló egyetemistacsapat tagjai elmondták, hogy azért utaznak autóval Csíksomlyóra, mert így útközben könnyebben és gyorsabban megközelíthetik Erdély turisták számára érdekes, nevezetes pontjait. Turisztikai motivációként jelenik meg a kirándulás, az egzotikus kaland élménye is. 2001-ben két fiatal fiúval is találkoztam, akik Budapestről érkeztek biciklivel. Számukra nagy kihívás és kaland volt az út, de a vallási motiváció sem maradt el mellette, hiszen egyikük tavaly volt először a búcsún, keresztelkedése után.

Sok nyilatkozó átélte élményének narratívájában szembetűnő volt a búcsú megtapasztalásának, a hely megtekintésének és az erdélyi turistaútnak az összekapcsolása. A turisztikai motiváció egyiküknél sem volt egyedülálló. Az utazás ugyan alkalmat ad az emlékhelyek és természeti látványosságok megtekintésére, a cél azonban már minden esetben a búcsú volt. A búcsúban elsődleges vallási és/vagy nemzeti élmény ugyancsak nem feltételezi az egzotikumok iránti érdeklődés teljes megszűnését. Nem szűnik meg, csak esetleg egyes résztvevőknél háttérbe szorul, másoknál nagyobb jelentőséget kap a vallási és/vagy nemzeti élmények mellett.

Következtetések

A csíksomlyói pünkösdi búcsún a résztvevők két formában vannak jelen: (1) lokális társadalmi intézmények szervezésében érkezők; ebben nagy szerepet játszanak a helyi egyházközségek, plébániák és a konzervatív pártok, társadalmi szervezetek; valamint (2) nem intézményes, hanem egyéni, informális kisközösségi kezdeményezések révén. Itt a családi, baráti szervezések a jellemzőek. Ezek a szervezési formák bizonyultak általánosnak, elterjedtnek.

A résztvevőket három motivációs tényező vonzza a búcsúra: (1) a szakrális élmény lehetősége, (2) a nemzeti közösségélmény és (3) az egzotikum iránti vonzódás. Az elmúlt években a részvétel a nemzeti rítusban és az azt kísérő közösségélmény elsődlegessé vált a vallási motivációhoz képest. A búcsú rítusában a performatív gyakorlat és a szimbolikus reprezentáció egyaránt fontos a magyarországiak számára. A szakrális rítus formai elemei megmaradnak, melyekben a közös cselekvés kap kiemelkedő szerepet, viszont változik a tartalom és vele együtt a rítus reprezentatív funkciója. Az ünnep nemzeti jellegének hangsúlyosságához hozzájárul a vallási kultusz motívumainak nacionalizálása, amit a katolikus egyház, a politikai szervezetek és a média egy része végez. De mint fentebb utaltam rá, az ünnep nacionalizálásában fontos szerepe van a helyi szinten és informális módon szerveződő közösségeknek is. Így válhat ez az ünnep a kulturális értelemben vett nemzet, az „összmagyarság” rituális reprezentációjának helyévé. Az autenticitás iránti vágy ugyanakkor turisztikai motivációként is jelen van, sok magyarországi turista egy erdélyi körút programjába illeszti be a zarándoklatot. Ezért gondolom, hogy a háromfajta motiváció a legtöbb esetben nem zárja ki egymást, hanem egymást kiegészítve építik a tömeges jelenlétet.

Melléklet

Interjújegyzék

I. int., H. S.: Miskolcra érkezett egyetemista fiú. Baráti társaságával jött autóval, és az éjszakákat sátorban töltötték.

III. int., K. A.: Az Ósmagyar Táltos Egyház vezetője. Ötbusznyi zarándok érkezett az ő szervezésükben.

IV. int., D. I.: Egy mezőkövesdről érkezett csoport vezetője. A középkorú hölgy egybusznyi embert szervezett vallási motivációval a zarándoklatra.

V. int., B. A.: Tiszavasvárról és környékéről érkezett fiatalok; leginkább Erdély egzotikumai iránt érdeklődtek.

VII. int., P. I.: A Duna Tv egyik vezetője, aki élő közvetítésre érkezett a stábbal.

VIII. int., Ny. A.: Egy Budapestről érkezett házaspár középkorú férfi tagja adott interjút. Feleségével kizárólag a búcsú ünnepére érkezett.

IX. int., E. N.: A gödöllői MDF szervezésében érkezett, középkorú hölgy. Kizárólagos úti céljuk a pünkösdi búcsú.

X. int., T. I.: Szentendréről, egyházi szervezésben érkezett zarándokcsoport egyik idős női tagja, aki egy másik hasonló korú hölgy társaságában nyilatkozott.

XI. int., P. A.: Budapestről biciklivel érkezett egyetemista fiú.

XII. int., P. M.: Rimócról érkezett idős palóc asszony, aki egy varsányi magánszemély szervezésében érkezett Csíksomlyóra, mikrobusszal. Utazásukat a helyi önkormányzat is támogatta.

XIII. int.: Baráti társaságban érkezett húsz-harminc év körüli fiatalok, akik a búcsút követően kisebb körutat terveztek, hogy Erdély látványosságait megtekintsék.

E. O.: Egerből érkezett orvos.

G. G.: Szintén ehhez a társasághoz tartozó építészmérnök, aki Esztergomból érkezett.

Sz. H.: Feleségével és három gyermekével érkezett családapa, aki már a nyolcvanas években járt Erdélybe segélycsomagokat osztani.

XIV. int., M. M.: A sükösdői plébánia szervezésében érkezett fiatal (teológia-szociálpolitika szakos) egyetemistalány. A búcsút egy erdélyi körút programjába illesztették bele.

XV. int., M. Cs.: A sükösdői plébánia szervezésében érkezett, harmincéves férfi – foglalkozása szociális munkás –, aki először járt Erdélyben.

Irodalom

BÁLINT SÁNDOR – BARNA GÁBOR

1994 Búcsújáró magyarok. A magyarországi búcsújárás története és néprajza. Budapest: Szent István Társulat.

BÁRDI NÁNDOR

1992 Mi van az erdélyi hátizsákban? Valóság 12:81–98.

BAUSINGER, HERMANN

1995 Népi kultúra a technika korszakában. Budapest: Osiris - Századvég.

CONNERTON, PAUL

1997 Megemlékezési szertartások. *In* Politikai antropológia. Zentai Violetta, szerk. 64–82. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium.

CSEPELI GYÖRGY

1989 A nemzeti identitás szerkezeteinek megoszlása a mai Magyarországon. *Janus* 6(1):29–41.

1992 Nemzet által homályosan. Budapest: Századvég.

DOLHAI LAJOS

2000 A búcsú intézménye a II. Vatikáni zsinat után. *Vigilia* 5:322–327.

DURKHEIM, EMILE

2003 A vallási élet elemi formái. Budapest: L'Harmattan.

FEISCHMIDT MARGIT – BRUBAKER, ROGERS

1999 Az emlékezés politikája: az 1848-as forradalom százötven éves évfordulója Magyarországon, Romániában és Szlovákiában. *Replika* 37:67–88.

FEJŐS ZOLTÁN

2000 Múzeum, turizmus. A kulturális találkozás és reprezentáció rendszerei. *In* Turizmus és kommunikáció. Tanulmányok. Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt, szerk. 236–252. Budapest–Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikációs Tanszék. /Tabula könyvek, 1./

FRANÇOIS, ETIENNE

1995 Die Nation. *In* Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich 19. und 20. Jahrhundert. Etienne François – Hannes Siegrist – Jakob Vogel, Hrsg. 13–29. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

GAGYI JÓZSEF, ÖSSZEÁLL.

1990 Kegyhely és ünnepe. Csíksomlyó – pünkösöd. *Művelődés* 6–7(3):3–11.

HOBSBAWM, ERIC

1987 Tömeges hagyomány-termelés: Európa 1870–1914. *In* Hagyomány és hagyományalkotás. Hofer Tamás – Niedermüller Péter, szerk. 127–197. Budapest: MTA.

HUNFALVY JÁNOS

1864 Magyarország és Erdély eredeti képekben. (Második szakasz: Erdély) 3. kötet. Darmstadt: Lange Gusztáv György.

MOHAY TAMÁS

1992 Hagyomány és hagyományalkotás a csíksomlyói búcsún. *Művelődés* 5:26–28.

2000 Egy ünnep alapjai. A csíksomlyói pünkösdi búcsú új megvilágításban. *Tabula* 3(2):230–256.

MUNN, NANCY D.

1983 Szimbolizmus rituális összefüggésben. A szimbolikus cselekedet nézőpontjai. *In* Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat. Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből. Hoppál Mihály – Niedermüller Péter, szerk. 199–226. Budapest: Tömegkommunikációs Központ.

PUSZTAI BERTALAN

1998 Vallás és turizmus. *In* A turizmus mint kulturális rendszer. Fejős Zoltán, szerk.
13-23. Budapest: Néprajzi Múzeum.

SÁNDOR ILDIKÓ

1998 Új zárandoklatok. *In* A turizmus mint kulturális rendszer. Fejős Zoltán, szerk.
24–28. Budapest: Néprajzi Múzeum.

WEBER, MAX

1996 A „nemzet”. *In* Gazdaság és Társadalom: a megértő szociológia alapvonalai 2/3.
Uő. 27-31. Budapest: Közgazdasági és Jogi Kiadó.