

Vass Erika

„MENJÜNK AZ ISTEN SZENTSÉGES HÁZÁBA...”

A búcsújárás mint kulturális performansz

„A búcsújárás kivonulás az otthoni környezetből, ahol minden a földi munkára, feladatokra emlékeztet, szabadulás az emberi vonatkozások kötelékéből, fölül-emelkedés a megszokott mindennapokon. A lelki magány paraszti keresése, a keresztény katolikus léleknek színeváltozása ez.” – írta Bálint Sándor.¹ E gondolat szolgált kiindulópontul a címben jelzett téma kutatásában. A búcsújárás során ugyanis a hívek egy átmeneti rítus révén átélik a Szenttel való találkozást, ami segít a lélek újjászületésében. Olyan esemény ez, amely elősegíti a profán világ feszültségeinek feloldását, a megtisztulást, más szóval a katarzist.

A búcsújárás ebben az értelemben a drámához hasonlítható. A néző – s véleményem szerint a zarándok is – azonosul a színjáték egy vagy több hőseivel, s ez az azonosulás megmozgatja érzelmeit, feszültségeket old fel benne. Az azonosulás teszi teljessé a beleélést, ettől válik az esemény olyanná, mintha a nézővel történe. A belső feszültség az azonosulás tárgyának, a hősnak feszültségével azonos, melyet a drámai cselekmény jelenít meg.² A búcsújárás során a zarándokok Krisztus és Szűz Mária fájdalomával azonosulnak, az ő történetükön keresztül jutnak el önmaguk mélyebb megismeréséig.

Tanulmányomban a búcsújárást mint egy rituális előadást értelmezem. Ebben a szimbolikus jelentőségű eseményben ugyanis a zarándokok mint egy kötött szerep játékosai az előírásoknak megfelelően viselkednek. A színpad és a nézőtér közti határ elmosódik, a játékos és a nézők csoportja szinte elválaszthatatlan, mintha mindannyian egy szent színház, *theatrum sacrum* szereplői lennének.

A ma már kevésbé ismert középkori hagyományokon továbbélő és az ellenreformáció mozgalmaiban megújuló barokk *theatrum sacrum* elsősorban az üdvtörténet megjelenítésével hatott a közönségre.³ „*Theatrum sacrum* típusúnak tartunk minden olyan alkotást, mely... szerkesztési elveiben színpadias kifejezésformákat alkalmaz. Nemcsak a hagyományos értelemben vett műtárgyakat (oltárépitményeket, szobrokat, festményeket stb.), hanem egy-egy gondosan megszerkesztett bűnbánati körmenetet, ünnepséget, temetést is *theatrum sacrum* típusú alkotásnak kell tartanunk. A tág értelemben vett szent színház fogalmához soroljuk a tri-

¹ Bálint é.n. 166.

² Buda 1979. 105.

³ Lengyel 1990. 585.

dentinumot követő barokk hitélet számos megnyilvánulási formáját. Így az egyházi év nagy ünnepeihez, jeles napjaihoz kapcsolódó nagyheti passiójátékokat, karácsonyi betlehemes játékokat, búcsújárásokat, szenttéavatásokat, translatiókat, iskoladráma előadásokat és mindenféle kultuszceremóniákat.”⁴

A barokk kor vallásossága a lelki életet teatrális módon vitte a nyilvánosság színe elé. Ennek egyik legjellemzőbb megnyilvánulási formája a búcsújárás volt, ami átfogta az egész társadalmat a nemességtől a városi polgársáig és a jobbágságig.⁵ A későbbi századok során ugyan a felsőbb társadalmi rétegek eltávolodtak a búcsújárástól, de napjaink búcsújárásának szokásrendszere sok barokk korból származó elemet őriz.

A szent színház típusú művek és az ünnepi ceremóniák mind arra figyelmeztették a kor emberét, hogy ő is egy szereplő az üdvtörténet színpadán.⁶ Richard Alewyn így írt erről: „Ha a világszínházról szóló hasonlat szerint a néző valósága maga is csak színház, akkor a színház a valóságban színház a színházban. A néző a színházban már a színpadon áll és játszik, akár akarja, akár nem... tudja, hogy a kozmikus nézőtér sötétjében ott ül minden nézők nézője: az Isten. Istentől, az abszolút színjátékostól Istenig, az abszolút nézőig a valóságok fokozatainak tengelye vezet. Ennek a közepén azonban ott áll az ember, maga is egyben néző és színész a barokk világszínházban.”⁷

A barokk kor ezt a *theatrum sacrum* fogalmával illetve, Tánczos Vilmos a csíksomlyói búcsúra a *rituális dráma*⁸ kifejezést használta, Richard Schechner⁹ pedig a *performance* (a magyar fordításban megközelítőleg előadás) egyik típusaként említette meg a búcsújárást.¹⁰

A *kulturális performansz* fogalmát az 1950-es években azzal a céllal vezette be Milton Singer amerikai kultúrantropológus, hogy le lehessen írni a kulturális szerveződések olyan különleges eseteit, mint például a templomi szertartásokat. Singer összekapcsolta a kulturális performansz fogalmát a kulturális identitás kérdésével. Véleménye szerint ugyanis ezekben jut kifejezésre egy kultúra önképe és önmegismerése, s az adott kultúra tagjai számára mint idegenek számára jelenítik meg a történetet.¹¹ Singerre hivatkozva Clifford Geertz így fogalmazott: „...egy nép szellemi tudatosságát elsősorban azok a jobban kidolgozott és nyilvánosabb jellegű szertartások alakítják, amelyek gyakorlata során az embe-

⁴ Lengyel 1990. 589–590.

⁵ Bálint–Barna 1994. 140–141.

⁶ Lengyel 1990. 585.

⁷ Petneki 2001. 239.

⁸ Tánczos 1995. 53.

⁹ Richard Schechner rendező, drámaíró. 1967-ben alapította meg a Performance Group nevű csoportját New Yorkban, ahol kísérletet tett a színház minden koron átívelő univerzális lételemének megértésére. 1980-ban abbahagyta gyakorló színházi munkáját, s azóta főleg elméleti és írói munkásságot folytat. (Schechner, R. 1984, 296–299.) Barátság fűzte Victor Turnerhez, akivel több közös kötetük jelent meg. (Pl. Schechner 1985: Victor Turner előszavával jelent meg; Turner 1992: Schechner írta az előszót)

¹⁰ Schechner 1990, 20.

¹¹ Fischer-Lichte 2001. 10–11.

rek a lelkiállapotok és motivációk széles skálájával, valamint a metafizikai elképzelésekkel azonosulnak.”¹²

Az eltérő fogalmak mögött egyaránt az azonosulás mozzanatának megragadása volt a cél, bárhogyan is nevezték azt. Írásomban az egységes szóhasználat érdekében a továbbiakban az előadás kifejezést használok. A fogalmak magyarázataként Richard Schechner definícióit ismertetem, aki megkísérelte a színházi előadások és a bennünket körülvevő események (például politikai megmozdulások, vallási szertartások) közötti hasonlóságokat feltárni. Véleménye szerint a dráma, a színház és az előadás egymást átfedő, de fogalmilag egymástól különálló realitások.¹³ „A dráma kötött, szavakba foglalt és narratív; kevés improvizációt enged meg; egyéni közvetítőjétől függetlenül kódként működik – a dráma egy szöveg.”¹⁴ A színház „a látható és hallható események együttese”¹⁵, „amelyet az előadók egy sajátos csoportja ad elő; az, ami ténylegesen történik az előadókkal a produkció alatt.”¹⁶

Az előadás a legszélesebb, legbizonytalanabban meghatározható fogalom. „A teljes eseményegyüttes, melynek többsége észrevétlenül múlik el, minden, ami mind az előadókkal, mind a nézőkkel történik attól a pillanattól fogva, hogy az első néző belép az előadás felségterületére – a helyszínre, ahol a színház működik -, egészen addig a pillanatig, amíg az utolsó néző is eltávozik.”¹⁷ Tartalmazza az előadásra való előkészületeket mind az előadók, mind a nézők részéről, illetve az előadást követő levezető folyamatokat. A színházi technikák a *transzformációt* állítják a középpontba: hogyan tudnak az emberek más emberekké átlényegülni – vagy ideiglenesen, ahogy egy darabban, vagy maradandóan, mint egy rítusban. A transzformációs rendszerek tartalmazzák a tér és idő transzformációit is: az „ott és akkor” eljátszását ebben a különös „itt és most”-ban.

Schechner a drámai lényegét az átalakulásban, a transzformációban látja – abban, hogy a színházat a változás végigjátszására és igazolására kell használni. Ezen átalakulások a színházban három helyen és szinten mennek végbe: a drámában, azaz a tulajdonképpeni történetben; az előadóknál, akiknek speciális feladata, hogy testük és lelkük ideiglenesen átrendeződjenek; a közönségben, ahol a változások lehetnek időlegesek (szórakozás) vagy állandósultak (rítus).¹⁸

A színház valamennyi szinten magában hordja az átalakulás mechanizmusait. A tömjénfüst, a zene, a jelmezek, maszkok, gyakorlatok és varázsigék mind az elhitetést célozzák, segítik az előadót, hogy egy másik személlyé vagy egy más időben és más helyen élő lényé lényegüljön át, s ezt az itt és most jelenlétet a tér és idő megkettőzésével valósítsa meg. A közönséggel kapcsolatban a hangulat- és tudatváltozás elérése a cél, ami lehet időleges vagy maradandó. A

¹² Geertz 2001. 103.

¹³ Schechner 1984. 66.

¹⁴ Schechner 1984. 71.

¹⁵ Schechner 1984. 71.

¹⁶ Schechner 1984. 58.

¹⁷ Schechner 1984. 58.

¹⁸ Schechner 1984. 171.

rítusok a résztvevőket olyan határokon viszik keresztül, melyek más személyekké változtatják őket.¹⁹ Ahol az átmenetek – átalakulások veszélyt rejtenek, ott kitalálják azt, amit Arnold van Gennep átmeneti rítusnak hív.²⁰

Van Gennep szerint az egyén élete bármely társadalomban átmenetek sorozata az egyik korszakból a másikba, az egyik hivatásból a másikba, illetve a profán világból a szentbe.²¹ Az átmeneti rítusok három részre bonthatók: elválasztó, eltávolító és beépítő szakaszokra. Ezáltal biztosítják a megelőző csoporttól való elválást, elősegítik az eltávolodást a régeből az új felé és az új viszonyokba való beépülést. Így éri el van Gennep, hogy a rítusok ne izoláltan legyenek vizsgálva, hanem az egyes jelenségeknek egy dinamikus egészben, a szokások összességében elfoglalt logikus helyzetük alapján.²²

A szent és a profán a világban-lét két módja. A szent a profán ellentéte. Az archaikus társadalmak embere arra törekedett, hogy a szentben vagy a megszentelt tárgyak közelében éljen. Számára a szent egyet jelentett az erővel és a valósággal; azzal, ami léttel telített. Ezért érthető, hogy a vallásos ember arra vágyik, hogy a szent helyen részesedjék a valóságból, s erővel telítődjék.²³

A szent és a profán közti átmeneti rítus keresztény példáiként említi van Gennep a papszentelést és a búcsújárást. Az előbbiben a halál és az újjászületés szimbolikus megjelenését véli felfedezni, amire a kereszténységben Jézusnak, a Megváltónak a halála és feltámadása ad alapot. A halál és újjászületés gondolatát a szerző azzal indokolja, hogy az átmenet azonos a régi élet feladásával és az új élet kezdetével.²⁴ Gyűjtéseim alapján úgy vélem, hogy a búcsújárás is új élet kezdetét jelenti, hiszen a résztvevők a gyónás és az áldozás révén megtisztulnak bűneiktől, a kegyhelyen pedig lehetőségük nyílik egyéni gondjaik átgondolására, illetve az égi szférával való találkozás során azoknak feldolgozására.

Arnold van Gennep elméletét Victor Turner fejlesztette tovább, aki a *liminalitás* és *communitas* fogalmakat vezette be. Az átmeneti rítus középső fázisában, a liminális szakaszban a résztvevők olyan kulturális területen haladnak át, amely alig vagy egyáltalán nem emlékeztet a múltbéli vagy az eljövendő állapotra. A liminális személyek viselkedése passzív és alázatos, engedelmesen követniük kell vezetőik utasításait, szó nélkül el kell fogadniuk az önkényes büntetést. Ennek során új képességekkel ruházzák fel őket, amelyek lehetővé teszik számukra, hogy megbirkózzanak életük új szakaszával.²⁵ A liminális szakaszban válik felismerhetővé a strukturálatlan vagy csak kevésbé strukturált és viszonylag differenciálatlan *communitas*, azaz közösség, egyenlő individuumok együttvalósága, akik közösen alávetik magukat a rituálét vezető idősebbek tekintélyének.²⁶

Jelen írásomban Máriaradna példáján keresztül mutatom be ezt a széles

¹⁹ Schechner, 1984. 172

²⁰ Schechner 1984, 264.

²¹ Gennep 1960. 12–13.

²² Fejős 1979. 410–412.

²³ Eliade 1996. 6–10.

²⁴ Gennep 1960. 183–184.

²⁵ Turner 2002. 107–108.

²⁶ Turner 2002. 109.

összefüggéseket magában rejtő témát, melynek alapos vizsgálata több tudományág eredményeinek ismeretét igényli. E búcsújáróhely az I. világháború előtt több megyényi területről vonzotta a híveket: Kecskeméttől Zentáig, Szegedtől Aradig. Egyrészt írott források segítségével a klasszikus búcsújárás elemein keresztül érzékeltetem a Szenttel való találkozás megélését. Ebben az esetben azonban azzal a korlátozó tényezővel kell számolni, hogy a találkozás különleges performatív cselekvéseken keresztül történik, melyekről tünékeny voltuknál fogva a források nem adnak elegendő leírást. Ezek ugyanis más szempontok alapján rögzítették a búcsújárás folyamatát, s így nem minden esetben tartalmazzák a kérdéseimre adandó választ. Éppen ezért fontosnak tartottam egy napjainkban is zajló búcsú színrevitelének megfigyelését. Ezzel kapcsolatban az nehezítette meg a feladatomat, hogy egy búcsú egyszerre több helyszínen zajló, összetett esemény, amely vizsgálata egy ember erejét meghaladja. Ezt úgy próbáltam ellensúlyozni, hogy a csermői hívekhez csatlakoztam, velük töltöttem a kegyhelyen az időt, s elsősorban az ő megnyilvánulásait vizsgáltam.

A radnai búcsú az 1900-as évek elején

Radna népszerűsége a XVIII. század elején pusztító pestisjárvány megszűnéséhez kötődik. A szegediek az I. világháborúig jártak ide: számuk a XIX. században 4-5000 fő volt, a háború előtt pedig kb. 1000.²⁷

A szegediek a Kisasszony napi búcsú (szeptember 8.) alkalmával keresték fel a szent helyet, s így szent térben és időben léphettek kapcsolatba az égi szférával. Ahhoz, hogy erre a találkozásra sor kerüljön, ki kellett lépniük a hétköznapok világából, s szent létállapotba kellett kerülniük. Ebben segítettek az elválasztó rítusok, amik a korábbi állapotból kivezették az egyént és megtisztították bűneitől.

Az indulást megelőzően a Radnára igyekvő hívek ünnepélyesen megkövették hozzátartozóikat, fölkeresték haragosaikat, mert „könnyű lélekkel akartak útnak indulni.”²⁸ Egyesek fogadalmat tettek (pl. egész búcsújárás alatt nem esznek főtt ételt, közvetlenül a Maros mellett zárandokolnak Radnáig),²⁹ hogy ezzel még jobban vállalják a szenvedést, ahogyan Jézus is vállalta azt. Arnold van Gennep ezt úgy fogalmazta meg, hogy az átmeneti rítusok tipikus sorozata áldozati szertartásokkal van ellátva (Isd. a hindu és zsidó rítusokban is), és a katolikus zárandoknak bizonyos preliminális megszentelési szabályokat kell követnie az elutazás előtt, melyek segítségével kimozdulhat a profán világból, és beléphet a szakrális világba. A búcsújáráshoz tartoznak tiltó korlátozások, mint a bőjt, illetve a szexuális tilalom, a fényűzéstől való tartózkodás és az időleges

²⁷ Bálint 1980. 387. – E fejezettel céloom nem a máriaradnai búcsújárás gazdag irodalmának összefoglalása volt, hanem azokból néhányat kiemelve igyekeztem a búcsújárást a bevezetőben ismertetett szempontok szerint értelmezni.

²⁸ Bálint 1980. 389.

²⁹ Bálint 1980. 389.

aszkézis.³⁰ Ezek a szakrális világ számára történő kisajátításnak foghatók fel, melynek célja az, hogy kiemelje az egyént a közös térből és a szent térbe helyezze.³¹

A szegedi zarándokok számára az elválasztás részét képezte, hogy szeptember 2-án, miután a város különböző részeiből és a tanyákról összegyűltek a hívek, harangzúgás közben egy pap és a hozzátartozók a város határáig kísérték őket. E cselekedetben maga a határ is érzékelteti az átmenetet, az elválást a hétköznapi szereplőtől. Útrainduló imádságuk szövege tartalmazta a zarándoklat célját: „hogy békeességben, üdvösségben és örömmel térjünk vissza hazánkba...”³²

A profán környezetből való kiszakadás fontos eszköze volt a kegyhelyre történő gyalogos zarándoklat, amely négy napot vett igénybe. Ebben nyilvánult meg az átmeneti rítusnak azon lényeges tulajdonsága, miszerint az egyik társadalmi helyzetből a másikba való átmenet térbeli átmenettel van kapcsolatban.³³ Czapi Gyula későbbi egri érsek így írt a szegediek gyalogos zarándokútjáról: „... alapos önmegtágadást jelentett akár bűnbánati jellege, akár hálaadó jellege, vagy kérő jellege volt az egésznek.”³⁴

A búcsús közösség útközben énekelt, imádkozott vagy az *énekösembőr* utasítására csöndben gyalogolt, s így gondolatban már felkészülhetett a szenttel való találkozásra. Az út során a tér szakrális elemeinél, a keresztelnél és temetőknél imádságot mondtak, és betértek minden útbasó templomba. Ilyenkor harangszóval fogadták őket, és a pap áldásában részesültek.³⁵ E cselekedetek napokon keresztül állandóan ismétlődtek, amely révén a hívek már nem tartoztak a profán világhoz, s bár még nem érték el a szent helyet, de egyre közelebb kerültek ahhoz.

Az út önként vállalt szenvedésnek tekinthető, ami Jézus keresztútját idézi. Erre utal az endrődieknek az a szokása, hogy Radna felé a hegyre menet olyan imát mondtak, ami Jézus keresztaláláról szólt: „Jer menjünk Kálváriára, Jézus szenvedő útjára, Kövessük a szűz Máriát, Megváltónknak édesanyját...”³⁶

Eliade szerint a templomok – következésképpen a katolikus búcsújáróhelyek templomai is – a világ közepén, a menny és a föld találkozási pontjánál helyezkednek el.³⁷ Ez a hely tehát az elsőrendűen megszentelt övezet, a végső valóság területe. Az idevezető út „nehéz út”, s ezt igazolják a szent helyekhez (beleértve a Mekkába, Haridvárba, Jeruzsálembe) történő zarándoklatok és mindazok a viszontagságok, amelyek a vándort érik az „énhez”, a létezés „közepéhez” vezető úton. „S azért mind a vesződés és vész, mert ez az út valójában rítus, amely átvezet a profánból a szentbe, a mulandó látszathoz a valóságba és örökkévalóságba, a halálból az életbe, az emberiből az istenibe. A világ közepé-

³⁰ Gennep 1960. 184.

³¹ Gennep 1960. 186.

³² Bálint 1980. 389.

³³ Gennep 1960. 193.

³⁴ Bálint 1980. 391.

³⁵ Bálint 1980. 389–390.

³⁶ Fülöp 1942. 6.

³⁷ Eliade 1998. 28.

nek elérése voltaképpen felszentelés, beavatás, melynek során a tegnap még profán és látszólagos létezés átadja helyét az új, immáron valódi, tartós és hathatós életnek.”³⁸

Mielőtt az endrődi zarándokok beértek volna Radnára, az út melletti patakban megmosakodtak, ruhájukat rendbe hozták, s a lányok némelyike ünneplőbe öltözött; azaz testi tisztálkodással is felkészültek a lelki megtisztulásra.

Amikor a szegediek megpillantották Radna tornyait, térdre estek, majd énekkel köszöntötték. A kegyhelyre érkezéskor pap várta őket a határnál.³⁹ Említettem már, hogy amikor a zarándokok elindultak otthonról, akkor a város határánál elbúcsúztak tőlük a rokonok, s ezzel kiléptek a profán világból; most pedig elérték a szakrális világ határát, ahol befogadták őket. A köztes tér és idő átmeneti jellegű volt, de úgy is fogalmazhatnánk, hogy a hagyományos téren és időn kívüli lét volt ez. Van Gennep úgy véli, hogy az utazás alatt az egyén már nem a profán és még nem a szent térbe tartozik. A gyaloglást az átmeneti rítus véghezvitelének, előadásának tekinti.⁴⁰ Az átmeneti rítusok tehát olyan sajátos helyzetben jelennek meg, amikor egymással két ellentétes helyzet között kell hiddat alkotni, és ezért szokták az átmeneti rítusokat olyan sajátos *hídként* értelmezni, mint amelynek feladata az, hogy átvezessék az embert egyik periódusból a másikba.⁴¹

A profán és a szent tér határát jelezte, hogy a templomba való belépéskor szentelt vízzel keresztet vetettek. Az endrődiek közül a buzgóbbak a templom előtti térről vagy a templomajtótól térden állva tették meg a főoltár felett levő kegyképig az utat.⁴² A szegediek megcsókolták a templom földjét, majd kezükben égő gyertyákkal vonultak Mária köszöntésére, a *Radnai Kép* elé.⁴³ A föld érintése és a kép előtti tisztelet kifejezi az istenivel való egyesülést.⁴⁴ Ilyenkor sokan sírtak örömben, ami a katarzis kifejeződésének bizonyítéka⁴⁵. Ezután megpihentek, meggyóntak, keresztutat jártak. Sokan külön penitenciát is vállaltak magukra, például a templomból térden csúszva mentek le a Marosig, ahol a vízben megmosakodtak. Kultikus célzatáról már Dugonics András is írt: „...a Maros vízében cudarságát lemossa...”⁴⁶

A búcsúsok a legtöbb időt a templomban töltötték.⁴⁷ Otlétük során gyóntak, áldoztak. Az előbbi révén „tisztalappal”⁴⁸ kezdhették az életet, az áldozás pedig Eliade szerint szintén beavatási struktúrájú kultikus cselekedet, mely révén a keresztény az Úr testéből és véréből részesül. Megszenteli a hívőt, gyöke-

³⁸ Eliade 1998. 36–37.

³⁹ Bálint 1980. 395.

⁴⁰ Gennep 1960. 186.

⁴¹ Fejős 1979. 412.

⁴² Fülöp 1942. 7.

⁴³ Bálint 1980. 395.

⁴⁴ Gennep 1960. 185.

⁴⁵ Tánczos 1995. 57.

⁴⁶ Bálint 1980. 395.

⁴⁷ Fülöp 1942. 7.

⁴⁸ Gennep 1960. 184.

res változást idézve elő létezési módjában, másfelől kiemeli a profánok tömegéből, és a kiválasztottak közösségébe olvasztotja be.⁴⁹

Arnold van Gennep és Mircea Eliade egyaránt fontos szerepet tulajdonítanak a szimbolikus halálnak és újjászületésnek.⁵⁰ Ezáltal ugyanis az egyén új emberként, új létmódot kiteljesítve tér vissza. Az újjászületés a profán létmód végét és a szenttel való találkozást szimbolizálja.⁵¹ Eliade azonban megjegyzi, hogy a kereszténységben ugyan a próbák beavatási struktúrája elég jól fennmaradt, de a halál és a feltámadás szimbolikája az esetek többségében már feledésbe merült.⁵²

A búcsújárás kapcsolatban áll életkori határral is: az első búcsúnak korhatár jelölő szerepe volt. Az endrődiek többnyire 10-12 éves korukban tették meg ezt, ha pedig erre nem került sor, akkor a családok a katonasor előtt álló fiaikat küldték el Radnára.⁵³

Az ország más tájain is ismert szokás,⁵⁴ hogy azok, akik először vettek részt zarándoklaton, nemük szerint megkérték valamelyik idősebb, a kegyhelyen már megfordult búcsústársukat a *búcsúkörsztség*, itteni nevén a *radnai körsztség* kiszolgáltatására. Ilyenkor a *radnai körsztanya* a templom szenteltvíztartójából vagy a kolostor kútjából merített vízzel megkeresztelte keresztgyermekét, aki új nevet is kapott, rendszeren a keresztelő személynek a nevét. Ez volt a radnai név. E hagyományban archaikus névmágiás képzetek is szóhoz jutottak: a fiatal búcsús megszabadult bűneitől, a gonosz lélek hatalmából, amely csak régi nevén ismerte. A *radnai körsztanya* és *radnai körsztlány* között meghitt kapcsolat alakult ki: a későbbi lakodalomba a *radnai körsztszülők* is hivatalosak voltak, és tanúságot tehetek arról, hogy búcsújárásukkal a fiatalok méltóvá lettek a házasság szentségére.⁵⁵ A *radnai körsztség* szintén beavatással egyenértékű, hiszen új vallási közösségbe vezetett.⁵⁶

Napjaink búcsújárásai gyakran a turizmussal állnak kapcsolatban. Bálint Sándor viszont még azt írta, hogy a búcsújáró öregek szerint azok a fiatalok, akik ellátogattak a közeli solymosi várba, nem üdvözültek, szőregiek szerint pedig haszontalan volt a búcsújárásuk.⁵⁷ Ebben a tiltásban is azt érzem, hogy a megtisztulás, újjászületés csak a szakrális térben lehetséges, s abból kilépni a világi szórakozásnak számító várlátogatás ürügyén nem lehetett.

A búcsú végén sor került a szenttől való elválásra, majd a társadalmi és családi életbe való visszatérésre. Mielőtt a hívek elindultak Szegedre, elbúcsúztak a kegyképtől.⁵⁸ Indulásuk előtt búcsúfiát vásároltak, illetve hazavitel céljával ágat

⁴⁹ Eliade. 1999. 233–234.

⁵⁰ Gennep 1960. 184–184. Eliade, M. 1999, 13–15.

⁵¹ Eliade 1999. 11.

⁵² Eliade 1999. 242.

⁵³ Fülöp 1942. 9.

⁵⁴ Barna 2001. 267–278.

⁵⁵ Bálint 1980. 395–396.

⁵⁶ Eliade 1999. 232–233.

⁵⁷ Bálint 1980. 394.

⁵⁸ Bálint 1980. 395.

törtek, radnai vízzel töltötték meg korsóikat, kakukkfüvet szenteltettek.⁵⁹ Ezeknek az volt a funkciója, hogy krízis esetén a hívek hazatérése után is segítséget nyújtsanak.

Az endrődiek a Radnán vett gyertyát megáldatták, majd otthon a szent sarok falára rakták, haláluk óráján pedig kezükbe adták.⁶⁰ Egy másik átmeneti rítusnál volt tehát még rá szükség, amikor szintén a profán és szent közötti átmenet áll a középpontban.

A búcsúok távollétének nyolc napja alatt az otthonmaradottak a Dömötör-templom előtt gyűltek össze esténként, és gyertyás menetben, zászlókkal, kereszt alatt énekeltek, imádkoztak.⁶¹ Ezek az emberek valamilyen oknál fogva ugyan nem tudtak részt venni a hosszú időt igénybe vevő búcsún, de a város szent helyén mintegy véghezvitték a saját búcsújárásukat, bűnbocsánatukat. Így tehát ez is átmeneti rítusnak tekinthető.

A radnai búcsúok az utat hazafelé hamarabb tették meg, hogy a nyert kegyelmet, búcsút lehetőleg sértetlenül, bűn nélkül osszák meg várakozó hozzátartozóikkal. A hazaérkezőket a város határában várták. A búcsúok e szavakkal köszöntötték hozzátartozóikat: „Imádságunkba, búcsújárásunkba részesüljön az is, aki oda nem vót.” Itt a lányokat menyasszonynak öltöztették föl, mirtuszkoszorút tettek a fejükre. Mondogatták nekik: „të mán férjhön möhetsz, vótá Radnán.” A legények mellükre vőlegényvirágot kaptak.⁶² Az öltöztetés és felvirágozás után harangzúgás közben megindult az ünnepélyes menet a hídon, majd az Oskola utcán. A Dömötör templomban tartott rövid hálaadás után szétoztlottak a hívek, majd miután betértek a maguk templomába, hazamentek.⁶³

A szent és profán közötti átmenet külső megnyilvánulásának tekinthető, hogy a XIX. század közepén az endrődiek érkezésük estéjén nem mentek be a faluba, hanem az ég alatt várták a másnap reggelt, amikor a templomban misén vettek részt. Az író gyermekkorában azonban ez már elmaradt, hiszen egy heti távollét után mielőbb találkozni akartak a családtagokkal. Ezért az 1870-1918 közötti időben megérkezésükkor egyből a templomba vonultak.⁶⁴

A hazaérkezés után, a hétköznapiokon a radnai Szűzanyát és kegyhelyet ábrázoló, falra akasztható képek biztosították a szent megnyilatkozását, emlékeztették a tulajdonost a szenttel való találkozás élményére. Egy-egy kép a paraszti otthonok, tisztaszobák reprezentatív darabjává vált, és a *szent sarokban* maga köré szervezte a magánjátatosság különböző formáit, meghosszabbította a kegyhely kultuszát.⁶⁵

A profán világba való visszatérés azonban nem tekinthető azonosnak a kiindulópont állapotával, hiszen a szenttel való találkozás következtében a korábbi

⁵⁹ Bálint 1980. 396.

⁶⁰ Fülöp 1942. 8.

⁶¹ Bálint 1980. 387.

⁶² Bálint 1980. 396–397.

⁶³ Bálint 1980. 398–399.

⁶⁴ Fülöp 1942. 8.

⁶⁵ Galavics 1992. 68.

gondok megoldódtak. Ha nagyobb konfliktus előzte meg az utat, akkor volt idő annak feldolgozására, magyarázatára. Ezzel kapcsolatban Fülöp Imrét idézem: az endródiak búcsújárása „a jobbulást, a bocsánatot, az Istenáldást kereső emberi lélek megnyilvánulása volt”, ahonnan „lélekben megnemesedve tértek vissza.”⁶⁶

A radnai búcsú 2003-ban

A kegyhelyen 2003. szeptember 7-8-án, a Kisasszony napi búcsúban végeztem gyűjtést. Korábban többször voltam a Nagyboldogasszony napi búcsúban, így előzetes ismerettel már rendelkeztem a térhasználatról. A kegyhelyen a liminális szakasz megélését követhettem figyelemmel.

Napjaink búcsújárása külsőségeit tekintve sok mindenben megváltozott a fenti példához képest: a szimbólumok sokszínűsége csökkent, a ritualizáció szegényesebbé vált. A gyalogos, több napot igénybe vevő zarándoklatokkal szemben ma már csak egy-két napos útról van szó, amelynek nagy részét vonattal, busszal vagy autóval teszik meg a emberek.⁶⁷ A zarándoklathoz rendelkezésre álló idő lerövidült, de ettől függetlenül a kegyhelyen sor került a Szenttel való találkozásra. Az átmeneti rítusnak ugyanis a középső, liminális szakasza megmaradt a maga teljességében, csak az elválasztó és beépítő szakaszhoz képest nőtt meg az aránya.

Richard Schechner említette meg a szelektív figyelemkihagyás elméletét. E szerint egy több napos rituális előadás megengedi a közönség számára, hogy zarándoklattal, kitartással, megpróbáltatással demonstrálja odaadását. Az előadás időtartama olyan hosszú, hogy azt nem lehet végig figyelemmel kísérni. A közönség azonban tudja, hogy mi történik, s az, hogy nem mindenre figyel oda, épp e tudás kimutatásának egyik módja.⁶⁸ A nézők jönnek-mennek, kiválogathatják, hogy az előadásnak mely részeit kövessék figyelemmel. Egy hosszú lefolyású előadás során a szelektív figyelemkihagyás alkalmazása inkább mély relaxációt, semmint feszültséget ébreszt.⁶⁹

Ebből a zarándoklatra vonatkozóan az következik, hogy kihagyhatók egyes elemei, de ha jut idő az égiekkel való kommunikációra, a Szenttel való találkozás, a katarzis átélhető. Megtörténhet a lelki megtisztulás és az erővel feltöltődés. Ez nem kizárólag a zarándoklatra fordított idő függvénye.

A bevezetőben említettem már, hogy a kegyhelyen a csermőiekhez csatlakoztam. Csermőről 9 fő jött el a búcsúba: egy férfi és egy fiú, négy lány, két idős asszony és az előénekes asszony. Szeptember 7-én hajnali 3 órakor indult a vonatuk. A vonaton összeismerkedtek két aradi asszonnyal, akik hozzájuk csatla-

⁶⁶ Fülöp 1942. 10.

⁶⁷ A búcsúban gyorokiakkal is beszéltem, akik gyalogosan teszik meg a 12 km-es utat. Ők meséltek arról, hogy a vingai bolgárok Gyorokig mentek vonattal, onnan ők is gyalog jöttek Radnára.

⁶⁸ Schechner 1984. 203–204.

⁶⁹ Schechner 1984. 215.

koztak délutáni hazamenetelükig. A vonaton megpróbálkoztak ugyan lelki felkészülés céljából az énekléssel, de a kalauz felszólította őket, hogy hagyják abba. A vonattól a templomig gyalog, lobogóval, énekszóval tették meg az utat. Részt vettek egy szentmisén, majd elvégezték a keresztutat. Az estét a templomban töltötték virrasztással. Szeptember 8-án 11.30 körül indultak el a vonathoz, de előtte még a lourdes-i barlangnál elbúcsúztak a Szűzanyától.

A búcsújárás egyik kihagyhatatlan eleme a keresztút elvégzése. Erre a megérkezés, a templomi beköszönés és a szentmise után került sor. Egy-egy kis közösség egymás után indult el az úton, úgyhogy egyszerre több csoport is végezte a keresztutat; az állomásoknál megvárták, míg a következő stációt elhagyják az előttük állók. Ilyen helyzetben találkoztam aradi, csanádi és csermői hívekkel. A Kálvária tetején álló kápolnánál meghallgathattam imáikat, egymással való megismerkedésüket, s azt, hogy hogyan adták át egymásnak saját imáikat, énekeiket. Említettem már, hogy a búcsújárás *via sacra*, a krisztusi szenvedések vállalása, illetve azonosulás Szűz Mária fájdalmával. A keresztút végén elmondott imák, énekek a katarzist jelezték. A legtöbben az éneklés közben sírva fakadtak, vagyis Krisztus keresztjénél zokogták el fájdalmukat.

Érdeemes itt Marót Károly rítuselméletére utalni, aki úgy fogalmazott, hogy a rituálissá váló jelenség az emberi cselekvés hatáskörén kívül eső előzményekben és az ebből adódó konfliktusokban, illetve az ezeknek megfelelő feszült tehetetlenségi érzésekkel kezdődik. A rítus második, tulajdonképpeni fő fázisa az a lelki pillanat, amikor valami elintézetlen és elviselhetetlen indulat dramatikus kirobbanásba megy át. Ezáltal a rítus végrehajtója eljut a teljes értékűnek érződő tett-állapotba, amely egyszerűen megoldja és könnyűvé teszi, ami lehetetlennek mutatkozott a normál-állapotnak zsákutcájában. Valójában ez, a cselekedet feloldó ereje teszi a rítust rítussá.⁷⁰

Az éneklés végén már lehetett látni az arcokon a megkönnyebbülést, ami abból adódott, hogy az énekszövegek segítségével elpanaszolták az égieknek bajaikat, segítségükért könyörögtek, és szembesültek azzal, hogy Krisztushoz képest csak porszemek, akik a rájuk rótt szenvedés árán haláluk után elnyerik a kegyelmet. Az énekek tudatosították, hogy kínjaikkal nincsenek egyedül, hiszen égi édesanyjuk, Szűz Mária is nagy fájdalmat élt át fia halálakor. Néhány részlet az itt elhangzott énekekből, imákból:

*„Van egy égi anyám nékem,
ki el nem hagy soha engem.
Neve Mária,
aki az én életemnek vezércsillaga.”*

„Üdvözlégy radnai Szentséges Szűz Mária! Keresztény hívednek segítő anyja. Íme kegyeszobrod előtt térdelve mély alázattal mutatom be tiszteletemet és hódolatomat. Te általad ajánlom fel magamat Istennek, és remélem, hogy általad elnyerem mindazokat a kegyelmeket, amelyekre oly nagy szükségem van. Irgalmas jó anyám, tekints reám! Fogadj

⁷⁰ Marót 1940. 153–154.

engem anyai jóságoddal és megértésseddel. Bizalommal jöttem ide, mint édesanyámhoz, hatalmas pártfogóddhoz, életem vezérszaváig. Végy anyai oltalmadban és nyújtsd felém kezedet, mely engem gyámolítson, vezessen és oltalmazzon. Hallgass meg buzgó kérésemet, segíts minden ügyedben, vigasztalj szenvedésemben és bánatomban, oltalmazz a veszélyben, ments meg a bűnre vezető kísértésektől, légy betegségemben ápolóm és halálomkor vigasztalóm. A Te kegyes oltalmadban ajánlom nemcsak önmagamot, hanem szüleimet, testvéreimet, rokonaimat, barátaimat, jótévőimet és mindazokat, akikért imádkozni tartozom. Nyerd meg mindnyájunk számára a mennyei atya kegyelmét, hogy testben, lélekben megszentülve éljünk e világon, holtunk után pedig veled együtt örvendezzünk az örök boldogságban. Amen.⁷¹

„Szenvedő Jézusom, Te erős, Te bátor,
Te, aki nem féltél sem a szenvedéstől, sem a kínhaláltól.
Amik a tested érték,
homlokod pedig a tövisek megtépték.
Korbáccsal véresre vertek,
a végén keresztre szegeztek.
Könyörülj meg rajtam, bánat könnyem fakad,
irgalmadért⁷² esdek feszületed alatt.
Nem bírom el Uram a töviskoronádat,⁷³
a korbácsütések nagyon fájnak.
Hitvány, gyáva testem hogy vigye kereszted?
Hiszen olyan nehéz, hogy a vállam reszket.
Téged elkísért az édesanyád könnye,
nekem senkim sincsen, aki velem jönne.
Nekem senkim sincs, aki mellém állna,
olyan árva vagyok, olyan nagyon árva.
Egyedül csak Te vagy, akiben remélek,
ne hagyj, hogy gyötörjön, hogy az élet fájjon,
váltsd meg az életem, váltsd meg a halálom!
Bocsásd meg a bűnömet,
Te tudod, Te látod,
ellenségeimnek én is megbocsájtok.
Múljék el a bánat, ne gondoljak másra,
csak az eljövendő szent föltámadásra.
Egyetlen lelkemet várja ott az ég,
megmenteni idő ki tudja, lesz-e még?
Oly rövid az élet s oly biztos a halál,
rettenetes óra vajon hogyan talál?

⁷¹ Az imádságot az aradi Boros Ferencné egy csíksomlyói zarándoklata során ismerte meg. Az aradi hívek nyomtatott lapokat kaptak, melyen ez is szerepelt. A szövegen csak annyit változtatott, hogy Szűz Mária csíksomlyói jelzőjét radnaira cserélte.

⁷² Az imádságot felolvasó Boros Ferencné itt sírta el magát.

⁷³ Itt érezhető az azonosulás: az imádságot felolvasó és hallgató személyek Krisztus szenvedéséből részesülnek. Így válhat a megpróbáltatás kiváltsággá, a Szentből való részesedés jelévé.

Megváltó Jézusom, add szent kegyelmedet,
hogy megmentsem egyetlen lelkemet.
Sztelen, sztelen, Te vagy a királyom,
Istenem, mindenem, örök mennyországom.
Nehéz a keresztem, szenvedő Jézusom,
de amit rám adtál, szívemből hordozom.
Szívemből szeretlek, ha meg is látogatsz,
elébe borulok, bármilyen csapást adsz.
Te Úr Krisztus voltál, mégis összerogytál.
Én ezer kisebb apró szemnyi pornál.
Viszem keresztemet, csak adj erőt hozzá!
Ha Neked úgy tetszik, váljék áldozattá,
minden vétkeimet bocsásd meg e Földön,
hogy a másvilágon engem ne gyötörjön.
Légy irgalmas hozzám égnek s földnek Ura,
imádkozzál értem Istennek Szent Anyja. Amen.”

„Gyászba borult az ég, sírnak az angyalok,
Mert halálra készül a mi kegyes Urunk.
Jertek, körösztnyek, a kereszt tövébe,
hadd mossa tisztára Jézus drága vére.
Ott lel vigasztalást a szomorú árva.
Jézus drága jobbát föléje kitarja.
Ott sírd ki magadat, elhagyott bús özvegy.
Jézus drága jobbjá letörli könnyedet.
Nincsen oly teremtmény, aki meg nem indul.
Akinek a könnye a keresztre nem hull.
A szentséges Isten haldoklik már rajta,
mégis bocsánatot rebeg felénk ajka.
Jertek a kereszthez ti istentagadók.
Jertek ti gonoszok, bűnös rágalmazók.
Jézus szíve remeg, úgy eped értetek,
jertek haragosok, hogy megbékéljete.
Nézz fel bűnös ember a nagy keresztfára.
Ott van az Úr Jézus két karja kitarva.
Kitarja két karját, átölel bennünket,
megbocsájtja nekünk számtalan bűnünket.
Kitarja két karját, átölel bennünket,
megbocsájtja nekünk számtalan bűnünket.”⁷⁴

⁷⁴ Az éneket a csermőiek énekelték. Jelen időbe hozza Jézus Krisztus szenvedését, mintegy felidézi azt, átélhetővé teszi nagypéntek minden fájalmát a hívek számára.

Ha a búcsújárást a szakrális kommunikáció⁷⁵ felől közelítjük meg, akkor megállapítható, hogy míg az archaikus népi imádságok a passió verbális megfogalmazásaként értelmezhetők, addig a búcsújárás a verbális eszközök mellett nonverbálisakat is használ. Egyrészt a hívek gyakorlatban is végigjárták a keresztutat, másrészt pedig a mindennapok világból kiszakadva megváltozott testtartásuk, néha magukba mélyedve, szóltanul foháskodtak Istenhez, máskor pedig zokogva. Részt kértek a Szentből, s ezért azon túl, hogy minden idejüket a templomban töltötték, ha csak tehették, közel mentek a kegyképhez, letérdeltek előtte. A búcsújárásra is igaz Erdélyi Zsuzsannának az archaikus népi imádságok kapcsán megfogalmazott gondolata: „...fő témája a Szervedés. Központi alakja Mária és Krisztus. A fiáért szenvedő Anya és az emberiségért szenvedő Fiú. Szervedésük forrása a szeretet. A szenvedés nagysága és a szeretet hőfoka között az arány egyenes... S miközben tükrözte a szenvedést, a nagyot, Krisztusét – levezethette a szenvedést, a szánalmast, az emberét. Kifejezhette elmondói szeretetvágyát, mely oldotta a szenvedést is. Vallomások sora igazolja, hogy az anya-fiú átélte, főlnagyított, misztikus síkon jelképpé növelt szenvedésével azonosulva tompult a saját fájdalom, elviselhetővé vált az egyéni „könyökig könnybe”-lét.⁷⁶

Az események másik csúcspontja az éjszakai virrasztás volt. A hívek viselkedésében a passzivitás és az alázat volt megfigyelhető, az Isten akaratára való ráhagyatkozás, annak elfogadása. Olyan erővel gazdagodtak, amely képessé tette őket, hogy megbirkózzanak életük problémáival. A virrasztás során, a rózsa-fűzér monoton imádkozása és éneklés közben az emberek elfelejtkeztek saját otthoni ügyes-bajos gondjaikról, s a sokadszorra énekelt refréneken keresztül égi édesanyjuk, Mária oltalmában érezték magukat.

A csermőiek vezetője így fogalmazta meg virrasztás közben az érzéseit: *„Olyan, nem tudom, minthogyha valami az embereket és ezeket az öregasszonyokat is minthogyha vonzaná. Ha nem jövünk, nincs semmi. Olyan szinte ki van halva... Vonz, vonz valami, de nem tudom. Egy olyan, egy olyan, tudod, hogy van? Az ember az összes fáradalmát húzza egy éven keresztül. Szinte mikor idejössz, érzed, hogy le lehet rakni. Itt hagyod. S aztán könnyebben mész haza. Nem hogy megszűnnek a gondok, a bajok, mer mindenkinek van. Nem tudnám felsorolni, hogy nekik nincs vagy nekem nincs vagy nekünk nincs. Nem. Csak azt itt lehet hagyni. Lehet érezni, hogy meg lehet osztatni valakivel. Tudod, az egyik szalad erre, a másik rohan arra, senki nem hallgat meg. De itt, akármi bajod van, akármi, ha ott benső, és nem bírsz ordibálni, hogy az egész világ meghallja. Így van. Ez az, ami vonz, ami húz. Ez a vonzalom. Szinte tényleg erők vannak ott, amik segítenek mindennap. És nemcsak egy nap lehet érezni, mindennap, mindennap. Ha hazamegyünk, az élmények nem nagyon maradnak meg, mer a tömeg meg a fáradtság, de az az erő ott marad egy éven át. Ha nem jössz jövőre, akkor az szomorú, nem telik el az év. Nem telik el az év.”*

A keresztút elvégzése és a virrasztás mellett az is sokat segített az emberek-

⁷⁵ Az az általános, emberi, de kultúránként és vallásonként különböző formában megmutató jelenség, ahogy az ember kapcsolatot teremt a természetfölötti hatalommal vagy hatalmakkal. Lovász 2002. 7.

⁷⁶ Erdélyi 1999. 47–48.

nek, hogy láthatták mások fájdalmát is, s így a közösségi lét is hozzájárult a megnyugvásukhoz. Kunt Ernő így írt erről: „... szorosabb társadalmi és kulturális közösségben élő embercsoportok számára... világos volt, hogy általában nem az egyén gyógyít, hanem a közösség. A közösségen keresztül pedig a kultúra gyógyító hatása szabadul fel.”⁷⁷

A bűcsújárásnak fontos célja a lelki és gyakran ezzel kapcsolatban a testi gyógyulás. A gyógyítani kívánt betegségre vagy az eltávolítani szándékozott balszerencsére gyakran tekintettek úgy, mint valamilyen korábban elkövetett bűn vagy morális véték miatt rájuk kirótt isteni büntetés megnyilvánulására. A gyógyulásért vagy a bajok eltávolztatásáért való könyörgés valójában bocsánat- és kegyelemkérés, amely szívből jövő, mélységes bűnbánattal jár együtt.⁷⁸ A gyógyulásnak több fokozatát is megfigyelhettem. Elsődlegesen a gyónást és az áldozást említem. Ennek során a gyónó személy Istennek bánja meg bűneit, melyeket végeredményben Isten ellen követett el. Az illető lelkéből feltörhetnek olyan elfojtott vétkek, vágyak, melyek a kimondott szó révén megkönnyebbülést, megnyugvást eredményezhetnek.

A gyógyulás további formái a már említett templomalvás⁷⁹, éneklés, keresztútjárás, amikor az azonosulás a fizikai szenvedés vállalásával következik be. A fizikai fájdalom átélésének másik példájára az éjszakai virrasztás során láttam számos példát: sokan térdencsúszva kerütek meg akár egymás után többször is a főoltárt, miközben kezükben rózsafüzért tartva imádkoztak.⁸⁰ Egy-egy személy annyira mélyen átélheti a zárándokutatót, hogy a katarzis révén lelki gyógyulás következik be, ami gyakran oka a testi betegségnek is.

Ismert, hogy a középkorban a gyógyítás egyik archaikus típusa az ereklyék fizikai közelségéből eredő hatása, megérintése, körüljárása vagy ráfekvés.⁸¹ Radnán ennek a következő változatait láhattam. Amikor a hívek elvégezték a keresztutat, és a hegy tetején levő kápolna előtt énekeltek, többen megcsókolták a bűcsúskereszten Jézus testét. Egy aradi asszony így magyarázta meg: *„Nekünk az egy nagy dicsőség, ha egy ilyen alkalomkor megcsókolhatjuk. Szóval kérjük az Úrjézust, hogy segítsen.”* Az azonosuláshoz a kápolna kiképzése is hozzájárult: a keresztfán szenvedő Jézus körül Szűz Mária, Mária Magdolna és János apostol emberméretű szobra áll.

A krassovánok szeptember 7-én délután érkeztek a kegyhelyre, majd amikor bevonultak a templomba köszönteni a radnai Szűzanyát, körüljárták az oltárt, sokan megérintették vagy megcsókolták annak egy-egy részét vagy a rajta levő terítőt, a végén pedig mindannyian megcsókolták a feszületet, melyet egy szerzetes tartott. Ez mind a bűnbánat nyilvános, közösség előtt történő megvalósulásának módja.

⁷⁷ Kunt 1992. 404.

⁷⁸ Klaniczay 1999. 118.

⁷⁹ Láttam egy asszonyt, aki az oltár háta mögött feküdt le éjszakára.

⁸⁰ Néhány évvel ezelőtt láttam olyan fiatal asszonyt, aki fogadalomból a kegytemplomhoz vezető lépcsőkön ment fel térdepelve.

⁸¹ Klaniczay 1999. 115.

A Kálvária környékén mindkét nap tele volt a hegyoldal a földet ásó emberekkel. Egy különleges hatékonyságú gumót kerestek a földben, melyet *Mária könnyének* vagy *Jézus könnyének* neveztek. Egy gyoroki asszony így mesélt az eredetéről: *„...Aszongyák, hogy mikor a Mária annyit sírt, mind megkeményedett a könnyei... Máshol nem lehet találni. Csak itt a Kálvárián... Aszonták, hogy mikor a Jézust annyit kínozták, ű ugye felsírta itt a Kálvárián. S akkor ez neki megmaradt, hogy a Mária könnye.”* E gumók gyógyító hatásában véleményem szerint közrejátszik, hogy azok a Kálvárián találhatók, s elfogyasztásuk Mária, illetve Jézus egykori szenvedésének részesévé teszi az embereket. Ez azonban – ahogyan azt már írtam – hosszú távon gyógyulást, kegyelmet, megváltást eredményez. Egy dentai asszony szavaiból még érezhető az a szemlélet, hogy a gyógyulás nem csupán egy növénytől ered, hanem Isentől: *„...Aszondik, hogy ez a Jézus könnyei... Mőgmósik, és akkó betöszik a vízbe. Mőgfőzik a tűzön, mint egy téát. Akkó mőgiszik azt a téát. Aszontuk, hogy a Jóisten mőggyógyít bennünket.”*

A hegyoldalban a fák ágaiból is szedtek az emberek, hazavitték azokat, így terjesztve ki az itt nyert kegyelmet az otthon maradottakra is. Az említett dentai asszony a Radnáról hazavitt ágat a tisztaszobában szokta elhelyezni. Vihar idején pár levelet tesz belőle a tűzre, hogy csituljon a zivatar.

Tanulmányomban Máriaradna példáján keresztül mutattam be a búcsújárás vizsgálatának a kulturális performansz felőli megközelítését. E szempontból a búcsújárásnak az a mozzanata a lényeges, hogy alapja a Krisztus és Mária szenvedéseivel való azonosulás. Ezek átélése révén nyer a zarándok bűnbocsánatot; majd ezt követően megtisztulva, erőt nyerve tér vissza a hétköznapok világába. Megállapítható, hogy a búcsújárás olyan esemény, ami a Szenttel való találkozás révén képes a profán világ feszültségeinek feloldására. Az ünnep során a lelki feszültség dramatikus kirobbanásba torkollik. Ez a teljes értékűnek érzett állapot megoldja és könnyűvé teszi, ami lehetetlennek mutatkozott a gondokkal teli hétköznapok idején.

Irodalom

BÁLINT Sándor

é.n. Búcsújáró magyarság. In: BÁLINT Sándor: *Sacra Hungaria*. Veritas, Kassa, 166–181, 209–210.

1980 A szegedi nemzet. A szegedi nagytáj népelete III. *Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1978/79–2*. Szeged.

BÁLINT Sándor–BARNA Gábor

1994 *Búcsújáró magyarok*. Szent István Társulat, Budapest.

BARNA Gábor

2001 Búcsúkeresztség. Egy beavatási rítus a magyar katolikus paraliturgiában. In: BARNA Gábor: *Búcsújárók. Kölcsönhatások a magyar és más európai vallási kultúrákban*. Lucidus, Budapest, 267–278.

- BUDA Béla
1979 Katarzis. In: KIRÁLY István szerk. *Világirodalmi Lexikon VI.* Akadémiai, Budapest, 105.
- ELIADE, Mircea
1996 *A szent és a profán.* Európa, Budapest.
1998 *Az örök visszatérés mítosza.* Európa, Budapest.
1999 *Misztikus születések.* Európa, Budapest.
- ERDÉLYI Zsuzsanna
1999 *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok.* Kalligram, Pozsony.
- FISCHER-LICHTE, Erika
2001 *A dráma története.* Jelenkor, Pécs.
- FEJŐS Zoltán
1979 Az átmeneti rítusok. Arnold van GENNEP elméletének vázlatja. *Ethnographia* XC. 406–414.
- FÜLÖP Imre
1942 Endródiék búcsújárása Radnára. *Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattára* 1799.
- GALAVICS Géza
1992 Főúri búcsújárás a XVIII. században. A búcsújárás mint a néprajz és a művészettörténet közös kutatási feladata. In: MOHAY Tamás (szerk.) *Közelítések. Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára.* Ethnica, Debrecen, 65–69.
- GEERTZ, Clifford
2001 A vallás mint kulturális rendszer. In: GEERTZ, Clifford: *Az értelmezés hatalma.* Osiris, Budapest, 72–118.
- GENNEP, Arnold van
1960 *The Rites of Passage.* Chicago University Press, Chicago.
- KLANICZAY Gábor
1999 A rontás- és gyógyítábeszélések struktúrája: maleficum és csoda. In: BENEDEK Katalin–CSONKA-TAKÁCS Eszter (szerk.) *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára.* MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest, 103–120.
- KUNT Ernő
1992 Antropológia és pszichológia. In: MOHAY Tamás (szerk.) *Közelítések. Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára.* 387–406. Ethnica, Debrecen
- LENGYEL László
1990 A theatrum sacrum a magyarországi barokk művészetben. *Agria* XXV–XXVI. Eger, 585–656.
- LOVÁSZ Irén
2002 *Szakrális kommunikáció.* Európai Folklor Intézet, Budapest.
- MARÓT Károly
1940 Rítus és ünnep. *Ethnographia* LI. 143–187.
- PETNEKI Áron
2001 Szomorú teátrum. In: PÓCS Éva szerk. *Lélek, halál, túlvilág. Vallásantropológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* Balassi, Budapest, 239–260.

SCHECHNER, Richard

1984 *A performance*. Múzsák, Budapest.

1985 *Between Theater and Anthropology*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

1990 Magnitudes of performance. In: SCHECHNER, Richard–APPEL, Willa (ed.) *By Means of Performance. Intercultural studies of theatre and ritual*. Cambridge University Press, Cambridge, 19–49.

TÁNCZOS Vilmos

1995 Búcsú Csíksomlyón – egy

rituális dráma katarzisa. *Korunk*. VI. évf. 3. sz, 53–59.

TURNER, Victor

1992 *The Anthropology of Performance*. PAJ Publications, New York.

2002 *A rituális folýamat*. Osiris, Budapest.

Erika Vass

„Let Us Go to the Holy House of God“: Pilgrimage as Cultural Performance

The study interprets pilgrimage as a ritual performance. During this symbolic event pilgrims, like performers in a defined role, behave in accordance with certain rules. The boundary between stage and auditorium is vague; the group of performers and the audience is inseparable, as if they all were performers of a sacred theatre, *theatrum sacrum*.

The study presents pilgrimage as a cultural performance through the example of Máriaradna (now Arad County, Romania). From this view, identifying oneself with the sufferings of Christ and Mary is of primary importance. Pilgrims obtain absolution from sins by experiencing this, and they return to the everyday world purified and strengthened. We can conclude that pilgrimage is an event which is able to dissolve the stress of the profane world by creating an encounter with the sacred. In the course of the celebration, spiritual tension culminates in a dramatic outburst. This state of full value eases the problems seemed to be impossible to solve in our stressful everyday life.