

Gagyfi József

A millenarisztikus-messianisztikus mozgalmak kérdése a társadalomtudományokban¹

1. A jelen tanulmány a 2001-ben megvédett, *Millenarista mozgalom 1949-ben a Székelyföldön* című doktori dolgozat egy, azóta át nem dolgozott, de nyilvánvalóan további tájékozódást és kiegészítést igénylő fejezete (a szakszerű mentegetőzés szerint: „work in progress”).

Doktori dolgozatom első részében az 1949-es mozgalom szóhadományból meg a korabeli (erősen torzító) sajtóból rekonstruált történetét ismertetem. A második fejezetben kerül sor a szakirodalmi háttér bemutatására, majd kifejtem a mozgalom hiedelemháttéréről kialakult elképzeléseimet, és bemutatom a mozgalom főszereplőjét, a „máréfalvi szentasszonyt”. Ezután a mozgalom kiváltó okait keresve ismertetem az 1949-es romániai, székelyföldi politikai-történeti változásokat, végül pedig a következtetések következnek.

Dolgozatomban arról értekezem, hogy az 1949-es székelyföldi mozgalom hívei világvégét vártak: kozmikus változást, isteni beavatkozás nyomán egy új világ eljövételét, az igazak üdvözülését remélték. Ezért nevezhető a mozgalom millenarisztikusnak. Természetesen, ahogy erre rámutattam, ez a mozgalom nem futotta be a tanulmányomban alább olvasható Wallace-féle ciklus minden állomását: az organizáció fázisában közbelépett a hatalom. De közbelépésével sem tudta megakadályozni, hogy ne váljon láthatóvá, tapasztalhatóvá az a magatartás, az a mentalitás, amely megmutatott a székelyföldi helyi társadalmakban élők számára egy másik – igaz, akkor és ott konkrétan és közvetlenül eredménytelen – utat. Ez ugyanaz volt, mint annyi más történelmi helyzetben, annyi más, hasonló feltételek között a krízisből kilábalni igyekvő kis vagy nagy társadalom esetében: a millenarista várakozás, a millenarizmus mint kulturális minta és ennek tapasztalható, millenarisztikus mozgalomban való realizálódása. A mozgalom egy próféta köré szerveződött, aki (szándékai szerint) a jézusi szenvedést ismételve járta meg útját. Csodáteleire (ha voltak, ha nem) ma emlékeznek; vállalta a szenvedést, a kínzást, hogy a bűnök alól felszabadítsa az emberiséget. Ez adja a mozgalom messianisztikus jellegét.

Két kultúra – az archaikus, paraszti, mélyen vallásos és a modern, városi, szekularizált, agresszíven ateista – került szembe, majd ütközött a politikai-társadalmi-gazdasági krízis meghatározta időszakban. Olyan helyzetről van szó, amikor az ellenfelek két igen különböző erőcsoportba tartoztak. Az elsőként említett kultúrának semmi esélye sem volt arra, hogy szembenállása révén jelentősen módosítsa, nemhogy esetleg irányítsa is az eseményeket. Az egyetlen eszköz, amihez folyamodhatott, és amihez folyamodott is: a gyengék ereje – a hit és ennek mozgalommá váló közösségi, adott időpillanaton túlmutató, testet öltött formája.

Míndez elsősorban nem a győzelem reményében történt, hanem a kétségbeesett helyzet elviselhetőségének kialakítása, önmaga kulturális újjászervezése (revitalizációja) érdekében. Igen általánosan ez az emberi társadalomban felbukkanó utópiák, kontraprezentikus funkcióban dinamizáló szerepet betöltő mítoszok jellegzetes funkciója. A meghatározás szerint: „A revitalizációs mozgalmak elsődleges (társadalmi) célja az, hogy megoldja a konfliktusokat, és a társadalom újjászervezésével kialakítsa a stabilitást. Ez az utóbbi mozzanat lehetővé teszi a társadalom adaptációját azokhoz a külső erőkhöz, amelyek megsemmisítéssel fenyegetik.” (Bates-Fratkin 1999: 411). A vizsgált mozgalomról azt mondhatom, hogy teljesítette ezeket a célokat.

A millenarisztikus mozgalmak – így az 1949-es székelyföldi mozgalom – tanulmányozása a krízisállapotban levő társadalom működéséről nyújthat ismereteket. A hosszabb, struktúraépítő történelmi korszakok tanulmányozása nem biztos, hogy ismereteket szolgáltat arra az esetre is, ha bekövetkezik a krízis, azaz ha a „politikai-gazdasági-társadalmi rengések” sorozata nyomán „profetikus törések” (Weber) következnek be. A kérdés, hogy mi az, milyen az, ami a társadalmi „törésvonalak” mentén a „felszínre” tör?

A bevezetőben említettem: léteznek, és bizonyos szempontból jogosan léteznek az üdvösségelméletek, embercsoportok elé kitűzött célok társadalmi szerepére vonatkozóan szkeptikus álláspontok. Csakhogy: mi történik akkor, ha egyik napról a másikra a régi világ megszűnik – Turner szavaival: „... ha látszólag alapvető társadalmi alapelvek elvesztik korábbi erejüket, hatékonyságukat, és arra való képességüket, hogy a társadalmi viselkedés axiómáiként működjenek” (1997/b: 690) –, és új világ körvonalazódik? Milyen „építőanyag” áll azoknak a rendelkezésére, akik hozzákezdnek ennek az újnak a felépítéséhez? Más nem, csak mindaz, amit hitként, kulturális viselkedések elemeiként magukkal hoznak: csak ebből az „anyagból” lehet új (vagy: régi-megújított) célokat megfogalmazni – az építéshez szükséges tervet megrajzolni –, amely nyomán elkezdődhet az „építkezés”. Az ehhez szükséges lendületet, kreativitást és erőt a mítosz – esetünkben a kontraprezentikus funkciót betöltő mítosz – szolgáltatja.

Assmannak a kontraprezentikus funkció működésével kapcsolatos fejtegetéseit hosszabban kell idéznem: „Szélsőséges hiánytapasztalat esetén a jelennek kontrasztot vető (kontraprezentikus) mitomotorika forradalmivá válhat,

A tanulmány a vallásos társadalmi mozgalmak egy sajátos csoportjának, a millenarista-messianisztikus mozgalmaknak a kutatását tekinti át.

Kiindulópontul a magyar vallásosság-kutatás helyzetének áttekintése szolgál. A terepen dolgozó magyar társadalomkutatók mindmáig kevésbé érzékelték a tanulmányozott helyszíneken esetleg eléjük bukkanó millenarisztikus jelenségek súlyát, fontosságát. Nem volt magyar nyelven a jelenségek megragadásához, kibontásához szükséges gondolati-fogalmi apparátus. A magyar társadalomkutatás más, fontosabbnak tekintett területekkel (például a szentemberekkel, szentasszonyokkal) kapcsolatban említette azokat a vallásos mozgalmakat, melyek társa a doktori dolgozatomban bemutatott 1949-es máréfalvi millenarista mozgalom.

Miután bemutatom a vizsgált mozgalmak kutatásának rövid történetét, áttekintem a szűkebb értelemben vett millenarisztikus mozgalmakról szóló antropológiai, szociológia, történeti szakirodalmat, valamint bemutatok néhány, a társadalmi mozgalomra vonatkozó általános megfontolást. Végül Victor Turner *communitas*-struktúra modelljének a vizsgált jelenségek megértésében játszott kiemelkedő szerepéről írok.

Gagy József a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem Humántudományi Tanszékének tanára, email címe: gagyijozsef@yahoo.com

Munkám során több, a számomra fontos fogalom, megnevezés használatával kapcsolatos nehézségbe ütköztem. Nem állíthatom, hogy teljes mértékben sikerült megbirkóznom a felmerülő nehézségekkel. A terepen dolgozó magyar társadalomkutatók mindmáig kevésbé érzékelték a tanulmányozott helyszíneken esetleg eléjük bukkanó millenarisztikus jelenségek súlyát, fontosságát; ugyanakkor nem létezett magyar nyelven a jelenségek megragadásához, kibontásához szükséges gondolati-fogalmi apparátus sem. A magyar társadalomkutatás más, fontosabbnak tekintett területekkel (például a szentemberek, szentasszonyok kérdésével) kapcsolatban említette azokat a vallásos mozgalmakat, melyek társa az általam vizsgált máréfalvi millenarista mozgalom. Szociográfusok, teológusok, vallástörténészek, vallásszociológusok vizsgálták a nagy egyházakon belüli vagy a fellépő próféták körül kialakuló, kiségyházi mozgalmakat,² a folklóristák, néprajzkutatók elsősorban a népi vallásosság területéhez sorolt jelenségekről írtak³.

Jelesül idegen uralom vagy elnyomás körülményei között. Ilyenkor ugyanis a hagyomány nem megerősíti, hanem megkérdőjelezi az adottat, és annak megváltoztatására, fenekestől felforgatására szólít. A hivatkozott múlt nem valami visszahozhatatlan hőskornak tűnik fel, hanem politikai és társadalmi utópiának, amelyért érdemes élni és munkálkodni. Az emlékezés várakozásba csap át, a mitomotorikusan alakított idő természete megváltozik. Az örök visszatérés körforgása kiegyenesedik, és egy távoli célra szegeződik. A re-volutio (az égitestek végezte), keringés revolúcióba, felfordulásba torkollik. Ilyen jellegű mozgalmak világszerte megfigyelhetők: az etnológusok „messianizmus” vagy „millenarizmus” (vagy „khiliazmus”) névvel foglalják össze, s ezzel a zsidó messiásra vezetik vissza valamennyit, anélkül persze, hogy genetikus összefüggést feltételeznének. Inkább úgy fest a dolog, mintha strukturálisan hasonló körülmények között – a legcsekélyebb érintkezés nélkül a kereszténységgel – világszerte olyan spontán mozgalmak támadnának, amelyek a messianizmus és a millenarizmus sarkalatos jegyeit mutatják. Jellemzően elnyomás és elnyomorodás közepette jelentkezik ilyesmi. Ezért aztán meglehet, hogy a zsidó apokaliptika nem e történelmi jelenség eredete, hanem csupán egy kultúrantropológiai egyetemesség legősibb példája (kiemelések tőlem – G. J.)” (1999: 80–81)

Úgy gondolom, ezért volt érdemes közelebbről szemügyre venni az 1949-es székelyföldi millenarista mozgalmat. A körülmények hatására, az „elnyomás és elnyomorodás” közepette kialakuló társadalmi jelenség elemzésével igen általános emberi-társadalmi szabályszerűségek működésének megértésére tehettem kísérletet.

2. Például lásd Molnár Ambrus, Szigeti Jenő idevonatkozó munkásságát (Tüskés 1986), valamint a Vallási néprajz 8 kötetét.

3. Bálint Sándor 1991-en kívül Köllös 1991, Sándor 1997, Voigt 1997.

„Az utolsó pár évtized antropológiai irodalma a földgolyó több részén kialakuló millenarisztikus mozgalomról számol be... De óriási irodalma van ezeknek a mozgalmaknak, amelyek az egészen távoli múltban tapasztalhatók voltak Kínában, Európában, Indonéziában és a világ több más részén.” (Worsley 1957:18) Magyar nyelven azonban viszonylag későn jelent meg erről híradás. Egy, a hetvenes évek elején született előszóban bukkantam azoknak a fogalmaknak a rövid felsorolására, melyek segítik az 1949-es mozgalom általános etnológiai kontextusban való elhelyezését, értelmezését. 1972-ben jelent meg magyarul az olasz marxista vallástörténésznek, Vittorio Lanternarinak az olaszon kívül franciául és angolul is kiadott műve.⁴ Az előszó írója (és valószínűleg a fordítás, kiadás szorgalmazója) ennek az időszaknak legnevesebb magyar etnológusa, az antropológiai közelítésmódok, fogalomhasználat kiváló ismerője, Bodrogi Tibor, aki 1951-ben már megjelentetett egy tanulmányt a melanéziai *cargokultusz* mozgalmairól. Előszavának első bekezdésében megállapítja, hogy csak a század ötvenes éveiben tűntek fel tudományos problémaként (elsősorban az etnológia és antropológia, majd a szociológia, pszichológia, vallástudományok látókörében) „a gyarmati népeknek a szabadság – és egyúttal az „üdvösség” – elnyerésére irányuló vallásos mozgalmak”; ez nem azt jelenti, hogy ezek a mozgalmak már nem léteztek jóval ezt megelőzően; csupán arról van szó, hogy „a gyarmati rendszer bomlása ráirányította a figyelmet a felszabadulásra irányuló törekvések minden fajtájára” (Bodrogi előszava in Lanternari 1972). Ilyen mozgalmak ugyanis az Európán kívüli földrészekben a hódításra, gyarmatosításra adott reakcióként igen régóta ismertek. Az ókori Mediterraneum vidékét nem említve, Bodrogi a 7–8. századi arab terjeszkedésnek ellenálló, Al-Kahina prófétanő vezette berberék mozgalmát jelöli meg, mint az első ilyen társadalmi jelenséget. Érdeemes idézni Bodroginak a 70-es évek elején végzett számvetését: a rendelkezésére álló adatokból készült statisztika szerint Afrikában 62, Amerikában több mint 100, Ázsiában alig 10, Óceániában 80–90 vallási szabadságmozgalmról tudnak. Ezek az adatok a mozgalmak fő jellegzetességeként a megváltáshitet megjelölő, ezeket megváltásmozgalmaknak (*Heilserwartungs-Bewegungen*, Lanternari francia fordításában: *mouvements salvateurs*) elnevező Guglielmo Guarigliától származnak (1958).

Visszatérve az említett előszóhoz: mindazokkal a fogalmakkal, amelyeket a társadalomtudományok (elsősorban az antropológia) kidolgoztak a megváltásmozgalmak jelenségének megragadására, először magyar nyelven itt találkozunk, és ez mindenképpen Bodrogi Tibor érdeme (igaz, nem részletezi, hogy ezek a fogalmak hogyan fordulnak elő eredeti tudományos környezetükben). Bodrogi felsorolását, az eredeti tördelést megváltoztatva, kiemelésit megőrizve, teljes egészében közlöm:

„...a *revivalista* mozgalmak az üdvöt az új kultúrjává és intézmények elvetésében és a régi kultúrához, a megszűnt vagy megszűnőben levő régi élet értékeihez való visszatéréssel kívánják megszerezni.

4. Sokatmondó a különböző nyelveken, azaz a különböző tudományos közegekben máshogy megfogalmazott, eleve más befogadó környezetet jelző címadás. Az 1960-ban megjelent olasz eredeti címe: *Movimenti religiosi di liberta e di salvezza dei populi oppressi*. Magyarul a megváltásra utaló szót kihagyva és a társadalomkritikai jelleget hangsúlyozva *Gyarmatosítás és vallási szabadságmozgalmakként* fordították. Még érdekesebb azonban az angol fordítás, amely 1963-ban jelent meg New Yorkban – ez esetben a cím: *The Religion of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults*. Az alcím jelzi, hogy mi az, ami a jelenség tanulmányozásában élenjáró angol és amerikai antropológia számára igazán fontos ebben a műben.

A *nativista* mozgalmakra a faji öntudat megjelenése, a fehérellenség, a politikai függetlenség elérésére, a regionális és nyelvi egység megvalósítására való törekvés jellemző.

A *szinkretikus* mozgalmak két mozgalomtípus határán állnak, amennyiben a régi kultúra átalakítására, a magas kultúra fontos elemeinek átvételére, vagy éppen a teljes régi élet elvetésére és az újhoz való maximális illeszkedésre helyezik a hangsúlyt.

Más mozgalmakban speciális tendenciák jutnak kifejezésre. Így a *vitalista* mozgalmak az áhított boldogságot a jelenben valamilyen lelki üdvösség csodás megszerzésével vélik elérni, míg

az *árukultusz* [így fordítja Bodrogi a *cargokultusz*] mozgalmakban anyagi javak birtoklására törekedtek, amelyek mechanikus úton jutottak volna el a mozgalom résztvevőikhez.

A *chiliasztikus*, *millenarisztikus* mozgalmak hívei a földi paradicsomot kívánják megvalósítani,

az *eszkatologikus* mozgalmak a világ megújulását valamely katasztrófális esemény bekövetkezése után várják, amelyből csak a hívők menekülnek meg;

a *profetikus*, *messianisztikus* mozgalmak szerint az üdvösség a halott ősök, kultúrhéroszok visszatérésével, vagy olyan alakok, mint Krisztus vagy Mahdi tevékenységével lesz elérhető.” (Bodrogi előszava in Lanternari 1972)

Mindehhez még két dolgot érdemes hozzáfűzni. Bodrogi szerint a jelenséggel foglalkozó kutatók a mozgalmakban lényegileg különböző jelenségeket láttak, amelyek közös vonása, hogy „a kultúráváltozás, pontosabban: akkulturációs folyamat, vagyis két, egymástól szintjében különböző kultúra összeütközésének termékei”. Van tehát egy olyan átfogó, a magyar néprajzban ma már nem teljességgel idegen terminus,⁵ amely – vélhetően – irányt szabhat ebben a sokféleségben.

Ugyanakkor ki kell emelnem, hogy Bodrogi, aki osztályharcnak nevezi a *cargokultusz* mozgalmait, nagyon is pontosan tudta, hogyan hangzik a mozgalmakra vonatkozó alapkérdés, és milyen válasz fogalmazható erre. Állásfoglalása materialista, racionalista, marxista – de ezzel nincs egyedül. Idézem: „Milyen választ adhat a társadalomban élő és magát elnyomottnak érző és szabadulásra vágyó ember arra a válsághelyzetre, amelyben élni kénytelen? A válasz a szóban forgó társadalom vagy társadalmi réteg általános jellegétől, ezen túlmenően azonban az egyes meghatározott pszichikai és világnézeti beállítottságú egyének csoportjától függően lehet ketős: vagy a világot akarja megváltoztatni az ember, vagy önmagát: azaz szabadulását, üdvösségét nem racionális úton, hanem természetfölötti erők működése révén véli elérhetőnek. Minden olyan történeti helyzetben, amelyben emberek csoportjai úgy érzik, hogy a reális bajoktól való szabadulást racionális eszközökkel, a ténylegesen meglévő körülmények, viszonyok megváltoztatásával képtelenek elérni, adott gondolkodásmódjuknak, világgépüknek, emocionális beállítottságuknak megfelelően (különösen ha adódik egy próféta, aki e kívánságok formába öntésére, megfogalmazására képes) irracionális eszközökhöz folyamodnak, vagy az üdvösség elérését emberi léten túli, elképzelt világba helyezik át. Minden vallásos szabadságmozgalom ebbe az utóbbi,

5. Magyar néprajzi lexikon: akkulturáció – a kultúra változásának az a formája, amikor a fejlődés alacsonyabb szintjén álló társadalom egy magasabb szintű társadalomhoz kulturálisan hasonul. A szócikk szerzője Bodrogi Tibor.

az irracionális szabadulás kategóriájába tartozik, és ezért létükkel, megjelenésükkel mindaddig számolhatunk, amíg válsághelyzetek kialakulhatnak, és amíg olyan társadalmak és társadalmi rétegek, csoportok lesznek, amelyek gondolkodásában irracionális, vallásos elképzelések dominálnak.” (Bodrogi előszava in Lanternari 1972)

Létezik-e, létezhet-e válsághelyzetektől mentes, vagyis statikus, élettől megfosztott emberi világ? Létezhetnek teljességgel csak a rációval jellemezhető emberek, embercsoportok, emberi társadalmak? Mindazok az általam elért és tanulmányozott szakanyagok, amelyek erre az általánosítási szintre eljutnak, árnyalni képesek a felvetett kérdést – de a Bodrogi által a vallásos szabadságmozgalmak megjelenéséről megfogalmazottaknál lényegesen többet mondani nem tudnak.

A TÁRSADALMI JELENSÉG KUTATÁSÁNAK RÖVID TÖRTÉNETE

1998-ban jelent meg magyar nyelven Malcolm B. Hamilton könyve – az első olyan általam ismert, magyarra lefordított vallásszociológiai mű, amely külön fejezetet szentel a millenarizmus jelenségének. Ez a fordítás, szemben a Bodrogi használta millenarisztikus mozgalom megnevezéssel, a millenáris mozgalom megnevezést javasolja. Én dolgozatomban a millenarisztikus szót használom. Ebbeli szándékomban az is megerősít, hogy a jelenséget érintő, nemrég magyarul is megjelent igen jelentős, az Antikrisztus történelmi megjelenéseit tárgyaló könyv (McGinn1995) fordítója és szerkesztője is ezt a fogalmat preferálja.

Hamilton megállapítja, hogy a millenarisztikus mozgalmak vizsgálatának két fő megközelítése létezik: a történelmi és az antropológiai vizsgálódások – a szociológia, mivel ezek a mozgalmak inkább a történelmi múltban, valamint a harmadik világ országaiban zajlottak, nem figyelt eléggé ezekre a társadalmi jelenségekre, jóllehet a történelmi vizsgálódások során a szociológiai fogalmak és megközelítések is feltűnnek. Ugyanakkor a szakemberek által széles körben elfogadott vélemény, hogy a kereszténység korai szakaszában szintén millenarisztikus mozgalom volt, a keresztény középkort pedig behálózták a millenarisztikus mozgalmak; az ezeket a korszakokat, jelenségeket tanulmányozó történészek számára tehát megkerülhetetlen a millenarisztikus jelenségek valamilyen szintű számbavétele. Mivel ezek a jelenségek a harmadik világban, terepen jól tanulmányozhatók, természetes, hogy az antropológiában számos terepmunka során sikerült megfigyelni, rögzíteni a jelenség kialakulását, életútját, elhalását. Az antropológia az összegyűjtött, vizsgált tapasztalatok szempontjából valamelyest előnyben van; de elmondható, hogy mindkét tudomány által végzett kutatásoknak egyaránt teoretikus jelentőségük van (Hamilton 1998:113). Az antropológusok talán mégis messzebb jutottak ezen a területen; igaz, a jelenségeket egy tágabb – nativizmusnak és revivalizmusnak vagy revitalizmusnak nevezett – jelenségkör részeként tanulmányozták.

Az antropológia tudománya mondhatni a kezdet kezdetétől érdeklődött az általa nativisztikusnak és revitalisztikusnak nevezett mozgalmak iránt. Az érdeklődés első bizonyítéka Lewis Henry Morgan műve, az 1851-ben megjelent *League of the Iroquois (Irokéz szövetség)*. Ezt a könyvet úgy tartják számon, mint az első rendszerezett etnográfiai leírást, mely egy primitív népről szól. Morgan jelentős teret szentel az 1799-ben kezdődött úgynevezett Handsome Lake mozgalomnak. A New York állambeli rezervátumba zárt irokézek között terjedt el ez az „enyhén nativisztikus és enyhén revitalisztikus”, az egészséges életvezetést újjáépítő mozgalom. A

következő jelentős hozzájárulás a téma tanulmányozásához: James Mooney 1896-ban megjelent tanulmánya a síksági indiánok között meggyökeresedett Szellemtánc (*Ghost dance*) mozgalomról. Ez a mozgalom már „egyaránt lelkesen revivalisztikus és vehemensen nativistikus”.

A századforduló után megszorodnak a leírások. Az amerikai indiánok után az óceániai primitív népek következnek. Afrikából is érkeznek híradások, de a millenarisztikus mozgalmak ideje ezen a kontinensen igazából a második világháború utáni időszakban jön majd el. Ázsiai mozgalmakról, a mohamedánok Mahdi-hitéről is készül áttekintés. Idővel minden olyan nagyobb területről, ahol primitív népek éltek, és ahol antropológusok dolgoztak, érkezett hír hasonló mozgalmakról: az észak- és dél-amerikai indiánok, az afrikai népek, óceániai népek, valamint Európa és Ázsia törzsi népei között egyaránt kialakultak ilyen mozgalmak. Az egyetlen olyan területe a Földnek, ahol nem tapasztalták ezeket a jelenségeket, Ausztrália és Tasmánia.

Eljött az ideje az első elméleti összegzésnek is: 1943-ban látott napvilágot Ralph Linton rövid tanulmánya, a *Nativistic Movements (Nativisztikus mozgalmak)*, amely azért jelentős, mert megteremtette a további kutatásokhoz szükséges indítást és legitimitációt: ez a téma (*topic*) polgárjogot nyert a kulturális változások antropológiai tanulmányozásán belül. Ugyanebben az évben jelent meg Wallisnak a messiások civilizációs fejlődésben játszott szerepét tárgyaló könyve is.

Az ötvenes években már a terepmunkák sokasága zajlott – ez volt az a korszak, amikor Afrikában és Óceániában több, éppen kibontakozó mozgalmat lehetett megfigyelni, leírni. A témával kapcsolatos összegező, azóta klasszikusoknak számító tanulmányok is megszülettek ebben az időszakban. 1957-ben, valamint 1958-ban az *Archives de Sociologie des Religion* két számot szentelt a jelenségnek, amelyben tanulmányokat, reflexiókat közöltek a téma akkori legjelesebb szakértői: Jean Guiart, Jacqueline Eberhardt, Henri Desroche, Peter L. Berger, Alfred Métraux, Roger Bastide, Jean Séguy, Georges Balandier, Francois Isambert, Wilson Wallis, Norman Cohn, Maria Isaura Pereira de Queiroz. A folyóirat további számai is tartalmaztak a témához sorolható anyagokat: például az 1982/1-es számban Jean Séguy, Daniele Léger, Louis-Vincent Thomas, Gilbert Vincent tanulmányai olvashatók.

1960 azért neves dátum a kutatás történetében, mert ekkor szervezték Chicagóban az első jelentős nemzetközi konferenciát, ahol a téma jeles kutatói találkozhattak. A konferencia anyaga Sylvia L. Thrupp szerkesztésében 1962-ben jelent meg. A francia kutatók 1963-ban, Bouakéban (Elefántcsontpart) rendeztek *Szinkretizmus és messianizmus Fekete-Afrikában* címmel konferenciát. Azóta folyamatos a jelenség tanulmányozása, annál is inkább, mert idesorolható mozgalmakat újra és újra tapasztalnak, tanulmányozhatnak a terepen kutatók. Folyamatosan gyarapodott az ehhez kapcsolódó közlemények, könyvek sorozata. Daniels 1992-ben megjelent bibliográfiája mintegy 5900 különböző millenarisztikus mozgalomról tud. A millenarisztikus ez esetben a legáltalánosabb, hasonló mozgalmakat egybegyűjtő megnevezés; olyan társadalmi mozgalmakról van szó, melyek közösek abban, hogy természetfeletti segédlettel (*supernatural assistance*) akarják megreformálni vagy megdönteni a fennálló társadalmi rendet.

A SZŰKEBB ÉRTELEMBEN VETT MILLENARISZTIKUS MOZGALMAKRÓL

A millenarisztikus mozgalom legáltalánosabb meghatározása Yonina Talmontól (1968) származik. A millenarisztikus mozgalmak jellemzője, hogy résztvevőik a világrend megdöntését várják, mégpedig „azonnali, teljes körű, végleges, e világi és kollektív üdvözülés” formájában (Talmon

1968:166). Azonnal, legfeljebb napok, hetek alatt fog megtörténni a változás; teljes körű, azaz az egész ismert világra kiterjedő, és ezt sokszor a világot elpusztító katasztrófaként (tűzeső, vízözön) képzelik el az üdvözülést. Mindez pedig végleges, ugyanis a változás eredménye olyan tökéletes világ kialakulása, amelyben béke és igazság honol, nincs bűn, nincs boldogtalanság, tehát elérkezik az emberiség a történelem utolsó pillanatához, az utolsó színtérhez. A világ megszabadul a rossztól, ami eddig benne rejtőzött, és újra és újra a változtatást kikövetelte. Ez a világ azonban nem lesz egy másik helyszín: az emberek nem a túlvilágra költöznek, hanem az e világon alakul ki a túlvilági tökéletesség. Végül pedig nem egyének, hanem közösségek, az egész emberiség részese lesz az üdvözülésnek.

A mozgalom központi szereplője mindig az a vezető, akit először beavatott tervébe a változást végrehajtó földöntúli erő. Magának a prófétának a megjelenése és ihletett tevékenysége az egyik legfontosabb bizonyosága a transzcendens szándéknak. A mozgalom, amelynek ilyen vezető áll az élén, mint már említettem, messianisztikus mozgalomnak is nevezhető. Ezek a mozgalmak nagyon gyorsan terjednek, teljesen a hatásukba kerítik a résztvevőket, akiknek az élete egyik pillanatról a másikra gyökeres fordulatot vesz. Felhagynak például napi, javakat termelő munkájukkal, elhagyják otthonukat, családjukat, felszabadulnak az addig kötelező morális szabályok alól, elpusztítják javaikat abban a meggyőződésben, hogy többé úgyszemint lesz szükségük ezekre. Az óceániai cargokultuszok némelyikének esetében megfigyelték, hogy a bennszülöttek, mindenfajta azelőtti tevékenységüket felhagyva, lázas gyorsasággal repülőgép-leszálló pályákat vagy kikötőket kezdenek építeni, hogy ezek fogadassák az áruval megrakott, hamarosan megérkező járműveket.

A mozgalmat vizsgálókban mindezeket szemlélve jogosan merülhetett fel a gondolat: örületről, kollektív pszichés zavarodottságról van szó (Cohn 1957). A vezetők, próféták viselkedése, a csodalátások is ezt látszanak igazolni. Ugyanakkor kétségtelen, hogy nem egyes emberek, hanem csoportok, az adott társadalom egy – esetenként nagyobb – része viselkedik így az adott időpontban. Az is kétségtelen, hogy ha a mozgalom befutja pályáját (a Wallace által megrajzolt, lentebb ismertető ciklus teljes lesz), akkor új szabályok, normák, kulturális állapotok alakulnak ki és stabilizálódnak: valóban egy új világ támad.

A mozgalom központi eleme: a kialakított viselkedéssel a transzcendens akarat teljesítése. Esetenként elkerülhetetlenül konfliktusokhoz, összecsapásokhoz, harchoz és emberi áldozatokhoz vezet ez az út. A csoport, társadalom szembekerül az uralkodó csoport (valamilyen társadalmi osztály, más etnikum) értékeivel, megkérdőjelezi hatalmát – vallási mozgalmi jellegét megőrizve igazi politikai mozgalommá is válik.

Hamilton – Worsley és Hobsbawm gondolataira támaszkodva – három lehetséges társadalmi szituációt, történelmi helyzetet, a mozgalom három változatát különíti el.

1. Az első csoportba az azoknál a népeknél tapasztalható mozgalmak tartoznak, amelyek kis létszámúak, kis egységekre tagoltak, és a hirtelen felmerülő problémák hatékony kezelésére nem ismernek alkalmas módszereket, nincsenek ezt segítő intézményeik. Lanternari ezeket a társadalmakat etnológiai szintű társadalmaknak nevezi. A földrajzi viszonyok bizonyos helyszíneken sok, kis létszámú, egymástól elszigetelt vagy kismértékben érintkező törzs, nyelvi csoport kialakulását, fennmaradását segítették elő. A világ több részén, de főleg Melanéziában jellemző, hogy a közvetlen rokoni csoportokon kívül a törzsek irányításának nincsenek állandó intézményei, nagyobb, politikai alapú szervezetségi formái. Ez esetben igen jól megfigyelhető, hogy a millenarista mozgalmaknak integráló funkciójuk van: a szétszórt közösségeket egységbe szer-

vezik; lehetővé teszik az eddig nem létező közös politikai cselekvést – a gyarmatosítókkal való kollektív, passzív vagy aktív szembenállás kialakítását.

Jellegzetes példa erre a *cargokultusz*. Számos, tartalmilag és külső jellemvonásaiban nagyon hasonló változata jött létre a huszadik század során Melanéziában és Óceániában. Ideológiája az ősök kultuszában gyökerezik: eszerint a világ javait az ősök teremtették, és egyszer majd visszatérnek onnan, ahová eltávoztak, és az élők számára elhozzák a tárgyak sokaságát – az árut, azaz cargót. Ugyanis a jelenben ez az áru – és mindaz, ami a birtoklásával együtt jár: méltóság, önérzet, biztonság – a fehér emberek tulajdona. Ennek a mélységesen igazságtalan helyzetnek kellene gyökeresen megváltoznia azáltal, hogy az áru visszakerül igazi gazdáihoz, a bennszülöttekhez.

Fontos elem még, hogy ezekben a társadalmakban kulcsintézmények a főnökök hatalmának szimbolikus megerősítésében a javak ajándékozásának ünnepélyes ceremóniái (*potlach* – lásd például Marcel Maussnál). Minél több ajándékot tud a főnök, minél pompásabb, ünnepélyesebb körülmények között kiosztani alattvalói körében – annál nagyobb a tekintélye, annál szilárdabb a hatalma. Az ajándékokat az alattvalók, a politikai ellenfelek nem képesek megfelelőekkel viszonyozni – így nyilvánvalóvá válik alárendeltségük. Ez az ajándékozási ceremónia tehát a társadalmi hierarchia fenntartásának, megerősítésének a legfontosabb szimbolikus formája.

Gondoljunk bele: egyik pillanatról a másikra megjelentek a fehér emberek, és olyan árukat hoznak magukkal, amelyek igen kívánatosak; olyan mennyiségben, hogy senki a helyi legnagyobb főnökök közül sem tudott volna versenyre kelni velük, ha csereberére került volna sor. Csakhogy szó sem volt erről: ugyanis, ráadásul, a fehérek nem osztogatták áruikat, hanem kereskedtek velük. Azt lehet mondani, hogy gyökeresen tagadták a helyi értékeket; kizárták a helyieket a fehérek hozta áruk bőséges birtoklásából. „Kultúrájuk egészének a helyzete pontosan úgy viszonyult a fehér ember kultúrájához, mint annak az egyénnek a helyzete viszonyult a „hatalmasokhoz”, aki az ünnepélyes csereberében semmilyen szerepet nem volt képes játszani. Az ilyen embert a legtöbb törzs „értéktelennek” nevezi. A melanéziaiaknak rá kellett döbbsenniük, hogy a fehér emberéhez képest a saját kultúrájuk ilyen „értéktelen” kultúra. Ennek legvilágosabb kifejezése az volt, hogy a fehér ember nem akar a bennszülöttekkel csereberélni. Még csak nem is vette be őket a „játékba.” (Hamilton 1998:122).

Az egyik legismertebb a *cargokultuszok* közül a Mambu-mozgalom volt, amely 1937–1938-ban Új-Guinea ausztrál fennhatóság alatt levő északkeleti részén jelentős politikai szerepet játszott. A mozgalom alapítója Mambu, aki harmincéves koráig külföldön élt, tehát fehérek között volt szerződéses munkás. Hazatérve egy katolikus misszióban segédkezett, itt tanult meg írni-olvasni, és itt ismerkedett meg a Bibliával. 1937-ben mint igehirdető lépett fel. Híveinek tábora rövid idő alatt jelentőssé vált, „fekete királyként” tisztelték. Mambu az új híveket saját maga kitálta kereszteselési szertartással fogadta a mozgalom tagjaivá. Tanítása szerint a fehérek a bennszülötteket kihasználják, elnyomják, de ez a közeljövőben meg fog szűnni; az ősök a javak tömegével fogják ellátni utódaikat, amelyek már óriási hajókon úton is vannak Új-Guinea felé. Mambu az új korszak eljövételének feltételeként szabta meg, hogy minden munkát hagyjanak abba, és éljék fel összes tartalékaikat. Megtiltotta az adófizetést, saját maga szedett pénzt saját célokra. 1938 márciusában Mambut letartóztatták és száműzték, míg mozgalma fokozatosan elhalt.

2. Kialakulhatnak ezek a mozgalmak a feudális társadalmakban is, amikor a parasztnak, városi plebejusrétegeknek nincs más hatékony eszközük arra, hogy szembeszegüljenek a felsőbb politikai akarattal. Hamilton Engelsnek a német parasztmozgalmakról adott elemzését idézi, amely szerint Luther azzal, hogy németre fordította a Bibliát, hatalmas eszközt adott a parasztnak

kezébe: ezután maguk olvashattak a korai kereszténységről, megismerkedhettek apokaliptikus szellemével, és saját helyzetük ismeretében, arra alkalmazva értelmezhatték a millenáris jóslatokat. Kiugró példa a Münzer Tamásé, aki igen hamar hatása alá került az ítélet végnapjáról, a romlott egyház összeomlásáról, a bűnös világ pusztulásáról szóló tanításoknak. Hamarosan tagja lett az anabaptista szekta millenarisztikus mozgalmának. Belőle, és nem Lutherből vált millenarista próféta – a papok és az egyház ellen prédikált, Isten országának e világi megvalósítását hirdette, amelyben nem létezik tulajdon, és nem léteznek a társadalom tagjai fölött álló irányító hatalmak. Ezeket a kijelentéseit értelmezte Engels úgy, mint az osztálykülönbség nélküli társadalom meghirdetését.

Elemzése nyomán Cohn (1957) egészen más következtetésekre jut: Münzer irracionális viselkedését, gondolatainak misztikus természetét, megszállottságát emeli ki. Például elmondja, hogy a végső harcról szóló egyik írásában arról olvashatunk, hogy annak előestéjén Münzer Istennel beszélget, aki győzelmet ígér neki, és ezt azzal is elő akarja segíteni, hogy majd a harcban köpenye ujjával fogja el az ellenséges ágyúgolyókat. Hasonló fantasztikus kijelentések, csodákról szóló beszámolók bőven találhatók Münzer írásaiban. Természetesen mindez csak növelte karizmáját követői, a végső csoda híveinek körében.

A reformáció korszakában a legszélsőségesebb mozgalom az északnémet Münster városában bontakozott ki. A közös talaj: a hirdetett közelgő vég, az utolsó idők jelenvalósága. A Melchior Hoffman köré csoportosult anabaptista közösség tagjai elfoglalták Müntert, kiűzve onnan a katolikusokat és protestánsokat; fanatikus vezéreik közül az egyik, Leydeni János az egyesült katolikus-protestáns csapatok ostromlotta városban „a világ uralkodójának nyilvánította magát, a javak közös birtoklását és a messianisztikus városban meghonosodott más praktikákat a többnejűséggel is kiegészítette” (McGinn 1995:228). A várost egyéves ostrom után vették be, a millenaristákat pedig felkoncolták.

3. A Hamilton által említett harmadik változat az, amely hozzánk térben-időben-kultúrában a legközelebbinek tűnik. Komplex társadalmakban fordul elő, amelyekben minden csoportnak többé-kevésbé vannak politikai érdekvédő intézményei, de amelyek adott időpontban, kritikus helyzetben krízisállapotba kerülnek. Például „a társadalom egésze valamely sokkal erősebb hatalommal áll konfliktusban, amelyben számos vereséget és frusztrációt kell elszenvednie. Megoldásnak, minden egyéb esély hiányában, csupán a millenáris reménykedés, a millennium álma tűnik...” (1998:120). Hamilton idesorolja a millenarisztikus-messianisztikus mozgalmak „ösképét” is: a zsidó társadalom helyzetét a Krisztus születése előtti-utáni évszázadokban, amikor is megsemmisült a régi politikai szerveződés, és érvényüket veszítették a régi kulturális elvek. A fellépő millenarisztikus mozgalom azonban képes volt a széttöredezett társadalmat újra, az új elvek jegyében, az új kultuszban egybeforrasztani. Az álom valósággá vált: a hívók számára valóban eljött a messiás.

Innentől kezdve a mozgalom megkettőződött: kialakultak a szekuláris politikai szervezetek, amelyek magukhoz ragadták a hatalmat, és ha meg is akarták tartani, akkor le kellett vetkőzniük a millenarizmus jegyeit: számukra nem volt alkalmas a vallási köntös a további küzdelemre, sem a hatalom megtartására. Ugyanakkor kialakultak a vallási tevékenységekre koncentrálni szerkezetek: szekták és egyházak is. Amennyiben a „politikai szárny” vereséget szenved, újra előtérbe kerül a vallási: új mozgalmak szülehetnek. Ezt példázza az észak-amerikai indiánok történelme is, akik szervezett, hosszabb és sikeres ellenállásra képes törzsszövetségeket is létre tudtak hozni; vereségeik nyomán a kialakuló profetikus kultuszok új és új ösztönzéseket adtak;

végül a századfordulón, a végleges vereség nyomán olyan új kultuszok születtek, például a szelemtánc vagy a peyote-kultusz, amelyekre a passzív beletörődés, szemlélődés a jellemző.

Ugyancsak idesorolhatók azok a mozgalmak, amelyeket a jeles történész, a millenarizmus jelenségének ismert kutatója, Eric Hobsbawm vizsgált. *Primitív lázadók* című, az angol kiadás után három évvel, 1974-ben magyarul is megjelent művében 19. század végi, dél-európai millenarisztikus mozgalmakat mutat be: a dél-toscanai lazzarettisták, az andalúziai falusi anarchisták mozgalmát, valamint a szicíliai parasztmozgalmakat. A lazzarettisták mozgalmának gyökerei a középkorig nyúlnak vissza; a másik két esetben az igen szegény és elmaradott, de forradalmi eszmékkel már megismerkedő parasztság társadalmi mozgalmait mintegy megfertőzte a millenarizmus. Hobsbawm elsősorban az érdeklő, hogy mi volt a gyengéje ezeknek a mozgalmaknak; mi volt az oka, hogy tökéletlenül (vagyis nem elég hatásosan) alakultak át modern forradalmi mozgalommá. Úgy vélekedik, hogy vizsgálódása vázlatos, tapogatózó jellegű; ezenkívül megjegyzi, hogy bármennyire is erős volt a kísértés, ő (és ezt igen sajnálatosnak tartom) ellenállt: sehol sem vont párhuzamot a vizsgált és az Európán kívüli millenarisztikus mozgalmak között.

Mivel a vizsgált jelenség értelmezése szempontjából fontos, a lazzarettista mozgalom bemutatására térek ki bővebben. Mindjárt a bevezetőben található Hobsbawm-nak egy igen fontos megállapítása azzal kapcsolatban, hogy mennyire nevezhető a hasonló mozgalmak millenarisztikusnak, tehát vallásosnak, társadalmi vagy forradalmi. Ez a megállapítás az általam tanulmányozott jelenség szempontjából is alapvető jelentőségű. A lazzarettisták egyik kutatója azt állítja, hogy a mozgalom tisztán vallási jellegű. Hobsbawm replikája: „Ez semmiképpen sem valami bölcs megállapítás. Azok a közösségek, amelyekben a millenarista eretneségek létrejöttek, nem képesek pontos különbséget tenni vallási és világi dolgok között. Semmi értelme azt vitatni, hogy ezek a szekták vallási vagy társadalmi jellegűek-e, hiszen automatikusan és mindig jellemzi őket ez is, az is.” Ráadásul az is bizonyítható, hogy a lazzarettistákat szenvedélyesen érdekelte a politika – így mozgalmuknak volt egy politikai (köztársaságpárti, hiszen a zászlójukra ez volt írva: „A Köztársaság Isten királysága”) vetülete is.

A mozgalom helyszíne, Monte Amiata Toscana délkeleti szélén emelkedik, Umbria és Latium határvidékén; eldugott hegyvidék, ahol volt ugyan némi bányászat, de leginkább gazdálkodók (kisbirtokos parasztok, részes bérlők) és pásztorok laktak. A lakosság nagy része ekkor még írástudatlan volt. Az 1860-as években, az olasz egység kialakulása után megindult ennek az isten háta mögötti területnek is a bekapcsolása a gazdasági élet vérkeringésébe – és ez jelentős társadalmi feszültségeket idézett elő. Hobsbawm szavait idézve: „Ha a modern tőkés rend, elsősorban liberális vagy jakobinus reformok képében [de mért ne sorolnánk ide a szocialista modernizáció reformjait, az urbanizáció dinamikus időszakait – G. J.] betör a paraszti társadalomba (vagyis szabad mezőgazdasági piac jön létre, az egyházi birtok világi kézbe kerül, megindul a kisajátítás folyamata, reformokat vezetnek be, törvényeket hoznak a községi földekről és erdőkről stb.), ez mindig kataklizmát okoz. És ha hirtelen jön a változás, forradalom eredményeképpen, a törvények és politikai irányzatok gyökeres változásával, idegen hódítással vagy effélékkel párosulva, ha viszonylag készületlenül éri a helyi erőket, hatása annál fergetegesebb.”

Mi történt hát Monte Amiata vidékén az 1870-es években? Az 1868-ban megkezdődött útépítés terheit a helyiek viselték, a városok és a falvak lakóira, adótöbblet formájában, esetenként az addigi adóterhek háromszorosát is kivetették. Az erdőtörvény gyakorlatilag eltörölte a közös erdőhasználat jogát, a faizási jogként ismert tűzifagyűjtést és hasonlókat. 1867-ben egész Olasz-

országban rossz volt a termés, ipari válság következett be, ugyanakkor ebben az évben vezették be a malomadót, amely jelentősen megemelte az élelmiszerárakat. Ennek az adónak a következtében tizenkét tartomány kivételével mindenütt lázadások törtek ki (és a következmények jelentős réteget érintettek: 257 ember meghalt, 1099 megsebesült a megtorlás nyomán, 3788-at pedig letartóztattak).

A mozgalom vezére, Davide Lazzaretti 1834-ben született Monte Amiatán; fuvarosként dolgozva bejárta a vidéket, 1860-ban a nemzeti hadsereg önkénteseként harcolt. „Bár azt állította, hogy tizennégy éves korában látomása volt (éppen 1848-ban, a forradalom évében), 1868-ban történt megtéréséig világias gondolkodású embernek, majdhogynem istenkáromlónak ismerték.” 1868 után a világias-liberális eszmék ellen prédikálva járta a vidéket; „hosszú időn át az egyház félhivatalos jóindulatát élvezte.” Kidolgozta tantételeit, melyek értelmében „ő, Lazzaretti, a király és Messiás. Az Úr hét szent várost emel majd, az egyiket a Monte Amiatán, a többieket különféle, erre méltó országokban és helyeken. Máris létrejött a kegyelem királysága – ezt IX. Pius uralmával azonosította. Ezt követi majd az Igazság Királya és a Szentlélek Törvénykezése (a világ harmadik végső állapota). Súlyos csapásokat jövendölt, melyek az isteni Kéz végső mozdulatát előzik meg: az emberek égi felszabadítását. Ő azonban meghal...” 1780 végén *Rescritti Profetici* című írásában olyan új vezért, egy személyben prófétát, hadvezért, törvényhozót és reformert jövendölt meg, aki új sinai pásztorként felszabadítja a népet, mert „eljő pedig a hegyekből, követik ifjak ezrei, mint olasz vér, az ő nevük léssen pedig a Szentlélek Milíciája”, akik megtisztítják az erkölcsöt, helyreállítják a közrendet.

Lazzaretti kommunista közösségeket szervezett – vádat emeltek ellene, de befolyásos helyi támogatók segítségével megmenekült a börtöntől. 1875-től kezdve zuhant a búza ára, csökkentek a bérek. A toscanai parasztok számára a jelek a világ végét ígérték – Lazzaretti 1878-ban messiássá nyilvánította magát, a hívők köréje gyűltek, a templomok kiürültek; a Vatikán kiátkozta. Lazzaretti meghirdette, hogy augusztus 14-én, Nagyboldogasszony ünnepe előtt száll –le a hegyekből, és megkezdí diadalútját. Mintegy háromezren gyűlnek zászlója alá – sajátos egyenruhákat honosított meg, ebbe öltöztek az „Olasz Légío” és a „Szentlélek Milíciájá”-nak tagjai. Végül is augusztus 18-án himnuszokat énekelve leereszkedtek Arcidoszóba, ahol carabinieri várták őket. Zűrzavaros szóváltások, jelenetek után a carabinieri belélttek a tömegbe. Lazzaretti is holtan esett össze. Apostolait és levitáit bíróság elé állították azzal a váddal, hogy forradalmat szerveztek, és a gazdagok házait akarták kifosztani.

A mozgalom véget ért, a legutolsó lazzarettista 1943-ban halt meg. De még 1948-ban, a Togliatti elleni merénylet idején is, úgy gondolták ezen a vidéken, hogy eljött „az a bizonyos nap”: rendőrörsöket ostromoltak meg, átvették a helyi hatalmat, és az Olasz Kommunista Párt vezetőinek kellett közbelépniük, hogy lecsillapítsák a mozgalmat. Ebben az időben is sokan lazzarettistáknak vallották magukat a helyiek közül: „A lazzarettizmust felszívta egy szélesebb, modernebb forradalmi mozgalom.” (de Queiroz 1968:81–91; Hobsbawm 1974:105–111).

Mivel a kereszténység születése minden kétséget kizáróan millenarisztikus mozgalom volt, amely mai napig a legjelentősebb történelem- és társadalomformáló erővel bír, és mivel az általam vizsgált események megértése szempontjából is fontos, hosszabban tekintem át ennek a korszaknak, ennek a kultúrának a meghatározó jegyeit. A leírtakhoz a *Dictionnaire des Religions* és a *Keresztyén bibliai lexikon* címszavaira (*apokalipszis, eszkatológia, millenarizmus, messiás*), valamint McGinn *Antikrisztus* című könyvében olvasottakra támaszkodom.

Mintegy háromszáz évre tehető az az időszak, amely alatt a zsidó írástudók és látnokok a régi politikai és társadalmi rend felbomlásának szorításában kidolgozták a történelem értelmének új, vallásos vízióját. I. e. 250 után honosodott meg a zsidóknál is új irodalmi műfajként az apokalipszis: „műfaji meghatározás, amely olyan irodalmi alkotást jelöl meg, amelyben a szerző(k) mitológiai utalásokkal telített, szimbólumokban bővelkedő nyelven a közelgő végidőket jövendőli(k) meg, illetve az ezt követő hatalmas történelmi fordulatot” (*Keresztyén bibliai lexikon*). A szöveg révén az isteni világ kinyilatkozása, üzenete jut el a hívő közösséghez. A műfaj nemcsak a zsidók között, hanem a hellenisztikus világ egész területén virágzott ebben a korszakban; az apokaliptikus szemléletmód pedig jelen van más nagy világvallásokban (például az iszlámban, hinduizmusban, buddhizmusban) is.

Az i.e 250-től i. sz. 150-ig terjedő időszakból mintegy tizenöt zsidó apokalipszis maradt ránk. Ezek, kivéve a Jelenések könyvét, álnéven íródtak, jobban mondva ősi bölcseneknek, illetve régi bibliai hősöknek tulajdonítják őket. Az apokalipszisek egyik csoportja a világegyetem, különösen pedig a mennyei birodalom misztériumainak felfedésére összpontosít: gyakran túlvilági utazásra indulnak az elbeszélők, melynek során megjárják a mennyet (később már a mennyet és a poklot is). Ezek tehát kozmogóniák.

Az apokalipszisek másik csoportja egy időbeli titok – a történelem irányáról szóló üzenet – fölfedésére koncentrál. Ebben a szerzők vázolják a világkorszakokat a történelem vége és az új isteni kor vagy aión kezdetét megelőző eseményekről szóló kinyilatkoztatás előtt. Az elbeszélés tartalmazza, sőt legtöbbször határozottan közli az utolsó események valamiféle vázlatát vagy forgatókönyvét és az egyes hősöknek jutó szerepeket. Ezek egy mitikus történelemfilozófiát fogalmaznak meg, melynek középpontjában az eszkatologikus hit áll: a történelem természetével kapcsolatos hit, amely a történelmi folyamatot a végső események (görögül: ta eszkata) fényében értelmezi. Ebben az értelemben – attól függetlenül, hogy hangsúlyozza-e a közeledő véget és a hozzá vezető eseménysort – minden keresztény történelemszemlélet eszkatologikus.

Az apokaliptikus eszkatológia a történelem determinisztikus szemléletét emeli ki: ez esetben az utolsó eseményeket a válság-ítélet-jutalom hármasság alapján szemlélik, és küszöbönálló bekövetkezésüket a szentkönyvben talált, kinyilatkoztatott üzenet alapján ismerik fel. Ennek a szemléletnek a mélyén az a meggyőződés áll, hogy a történelem célirányuló (teleologikus). Isten titokban tartja ugyan, hogy a vég pontosan mikor is következik be, ha azonban egy látnok által kinyilatkoztatja tervének legalább egy részét, a hívő a jelen eseményeiben felismerheti a megjósolt jeleket – azokat a jeleket, amelyek őt cselekvésre ösztönözhetik.

Az apokaliptikus magatartáshoz hozzátartozik a döntés szükségessége. A vég elérése egyben Isten ellenfeleinek bűnhődését is jelenti, s ugyanakkor a hűségesek jutalmát hozza el. De addig is, amíg ez a döntő pillanat elérkezik – és mert a jó és a gonosz erőinek a döntő harca, a jelek szerint, megkezdődött –, döntenet kell, és ez egyben a végső, visszavonhatatlan választás is lesz. Az apokaliptikus világképben nincs helye a morális kételynek, a habozásnak. Paradox módon, mivel az ellenfeleket az abszolút gonosz híveinek tartja, az apokaliptikus szemlélet megengedi a velük való totális szembeszegülést, a teljes megsemmisítésükre való törekvést: buzdítja a morális gátak elvetését. Igaz, a jutalom sem mindennapi: az üdvözülés, a halál egyéni és kollektív értelemben való meghaladása. Az apokaliptika egy végső eszköz az embernek a káosz elleni harcában: olyan kész értelmezési struktúrával látja el a hívőket, amelyen belül fel tudják dolgozni a válságokat, a gonosz nyilvánvaló létezésének és működésének tapasztalatát, valamint az őket körülvevő világ tapasztalható értelmetlenségét (Mc Ginn 1995:30).

Az apokaliptikus világszemlélet egy igen figyelemreméltó jellemzőjéről kell még szólnom: a múlt jövővé változtatásának technikájáról. Az apokalipszisek jövődölései között szép számmal találhatók olyanok, amelyek megtörtént eseményeket – a múltat – a jelenben úgy adnak elő, mintha a megtörtént események előtt keletkezett volna az írás; és mintha a múltban élő látnokot a túlvilágról értesítették volna, hogyan és miképpen fog lezajlani az a bizonyos történelmi esemény. Kegyes csalás, mondhatnánk – de ennél sokkalta többről van szó. Ez a módszer a sérülékeny, mert ember alkotta történelemképnek abszolút érvényű isteni sugallattá, jóslattá emelése, a *vaticinia ex eventu* módszere. Ahol nem a racionális vizsgálódás, hanem a hit dönt, ott, függetlenül attól, hogy kétezer évvel ezelőtti vagy napjainkban zajló vitáról van-e szó, ezzel a módszerrel lehet az arra szomjában várakozó társadalomnak az ő igazát elmondani.

A TÁRSADALMI MOZGALMAKRA VONATKOZÓ NÉHÁNY ÁLTALÁNOS MEGGONDOLÁS

Úgy gondolom, hogy a vallási mozgalmakat egy általánosabb, a társadalomban tömegeket egyszerre, egy időpontban egy irányba mozdító, tömegeket magával ragadó, általában rövid ideig tartó jelenségekre, vagyis a társadalmi mozgalmakra vonatkozó meggondolások nyújtotta keretben is érdemes szemügyre venni.

Egy, a társadalmi mozgalmak társadalomtudományi, elsősorban szociológiai kutatását áttekintő tanulmányban Szabó Máté külön fejezetben foglalkozik a társadalmi mozgalmak meghatározásaival. Összegzése szerint a meghatározások a társadalmi mozgalmakat olyan személyegyütteseknek, kollektívumoknak, illetve sajátos, kollektív, társadalmi tevékenységeknek nevezik, melynek sajátosságai, hogy lezáratlanok és dinamikusak, nincsenek határozott, formalizált intézményes kereteik.

A definíciók az intézmények és a mozgalmak összerosódó határa miatt hol az elkülönülést, hol az érintkezést hangsúlyozzák. A formai jegyek tehát nem elégségesek, szükség van a teleológiára, célokra, ideológiára vonatkozó ismeretekre is. A mennyiségi jegyeken túli, és főképpen a minőségi jegyekre való koncentráció oka az, hogy a társadalmi mozgalom tagjai változhatnak és változnak, az értékek és ideológiák biztosítják a kontinuitást, jelentik az identitás alapját. A cél valamilyen társadalmi változtatás, legtöbbször a mozgalmat kiváltó társadalmi problémák megoldása. A mozgalom fogalmába egyaránt beletartoznak a nagy, történelemformáló eszmerendszerek meghatározta mozgalmak, valamint a kisméretű, „tiltakozó mozgalmaknak” nevezett jelenségek.

Figyelemre méltó és érdemes részletesebben is megismerni Ottheim Rammstedtnek a társadalmi mozgalmak általános modelljének megalkotására tett kísérletét. (Rammstedt 1978 idézi Szabó 1987). Szerinte a mozgalom ideáltípusa a következő:

1. Társadalmi válság (a társadalmi rendszer megkérdőjelezése, a problémamegoldás irányának keresése. A társadalmi mozgalmak megfigyelhető „diszfunkcionális funkciója”: egyrészt a rendszer megszűnéséhez, másrészt megújulva fennmaradásához járul hozzá).

2. A válság teleologizálása (nem minden válság vezet társadalmi mozgalomhoz – éppen a válság sajátos társadalmi feldolgozása, azaz teleologizálása eredményezi a mozgalmat). Ennek lépései:

1. a válság következményeinek propagálása (konszenzus kialakítása, a szituáció kollektív artikulálása),
2. a tiltakozás artikulálása (szembeállítás, konfliktus),
3. intenziválódás (konfliktus lokális kiéleződése, hatalom erőszakos beavatkozása),
4. az ideológia artikulálása (megszületik a társadalmi válság magyarázata, megoldásának programja: az új társadalom képe),
5. kiszélesedés (tömegek mobilizálása a közvetlen mozgalmi részvételre, a mozgalom centrumának és perifériájának eltávolodása),
6. a szervezés és a vezetés problémája (centrum és periféria elszakadásának kezelése, a vezetés „kvázi-professionalizálódása”),
7. intézményesedés (a mozgalmi identitás elvesztése, szervezetté válás, a társadalom rendszerébe való beilleszkedés).

Az 1991-es *Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology* összefoglalja a *társadalmi mozgalom* szócikkben mindazt, ami az antropológiai közelítés jellemzője. A meghatározás szerint a társadalmi mozgalom: „egyének hálózata (*network*), akik azért szerveződtek, hogy végrehajtsanak egy saját ideológia által motivált társadalmi változást.” A hagyományosan az antropológiai tanulmányok tárgyát képező közösségekhez – például a faluközösségekhez, leszármazási csoportokhoz, korcsoportokhoz vagy vallási közösségekhez – képest a társadalmi mozgalmakat világosan megkülönbözteti ezektől a tagság cserélődése, változékonysága és ideológia-központúsága (*fluidity of membership, impermanence, ideological focus*). A 19. század folyamán a „mozgalom” mint „ideológiailag meghatározott társadalmi csoport”, „a politikai agitáció célcsoportja” nyert sajátos értelmet, majd a 20. században jól ismert dimenziókat. Az antropológiai kutatás azonban – ellentétben a történelemtudománnyal – csak elvétve foglalkozott a szűkebb értelemben vett munkásmozgalommal.

A társadalmi mozgalmak osztályozásában arra a tipológiára támaszkodnak a szerzők, amely Wallace nevéhez fűződik, és melyet alább bővebben bemutatok majd. Előtte azonban meg kell még említenem, hogy a legáltalánosabb antropológiai szempontú osztályozás a társadalmi mozgalmakat tiltakozó, valamint revitalizációs mozgalmakra osztja. Az előbbiek homogén kulturális közegben keletkeznek, és korlátozott, pontosan megfogalmazott és viszonylagosan kisméretű társadalmi vagy politikai változást céloznak meg (fentebb már említés történt róluk). Az utóbbiak tipikusan kulturális konfliktusban, egyenlőtlen hatalmi helyzetben levő csoportok között keletkeznek, és teljes kulturális változást szeretnének elérni. Ez történt az általam tárgyalt mozgalom esetében is.

A revitalizációs mozgalmakon belül, kissé önkényesen meg lehet ugyan különböztetni a nativisztikus, revivalisztikus vagy millenarisztikus mintát (*pattern*), de ezek nem zárják ki egymást kölcsönösen, vagyis – és ezt szeretném kiemelni – a terepen tapasztalható mozgalmakban keverednek a leírásokban elkülönített jellemzőnek tekintett kulturális elemek.

A bevezetőben már szó volt az angol nyelvterületen honos gyűjtőfogalomról, a kollektív viselkedésről. Az *International Encyclopedia of the Social Science*-ben (IESS) található az emberek közösségi viselkedésének ugyancsak igen általános vonásait összegző *tömegjelenség* (*mass phenomena*) szócikk. Szerzője ugyanaz az antropológus Anthony F. C. Wallace, aki a nativizmus és revitalizmus fogalmakat is meghatározta. Definíciója szerint a tömegjelenség a társadalmi eseményeknek azt az osztályát jelenti, amelyben több ember azonos időben cselek-

szik úgy, hogy jelentős mértékben megszakítja az addigi rutinosan működtetett, társadalmilag szabályozott szerepét.

Wallace az apátia, a pánik, a divat mellett a társadalmi mozgalmat is idesorolja. Ez utóbbi „olyan szervezett erőfeszítés, amely arra készíti a közösség tagjait, hogy bizonyos szokásokat, gyakorlatot felhagyjanak, másokat kezdeményezzenek.” A tömegjelenségek közül a társadalmi mozgalmak a legpozitívabb, legszervezettebb, leginkább óhajtott cselekedetek; a résztvevők hosszabb időn keresztül tartanak fenn egy valódi szociális szerkezetet. A társadalmi mozgalom úgy határozza meg a jelent, mint egy átmeneti pontot a nem kívánt múlt és a dicső jövő között. Célja az, hogy kiszámított tevékenységekkel, vallási és politikai folyamatok révén megváltoztassa a társadalmat a rosszból a jó feltételek felé.

A társadalmi mozgalomban a létező kultúra vonásai (*characters*) szorosan meghatározzák a cselekvési lehetőségeket. A változás mechanizmusairól vallott nézetek, hiedelmek képesek meghatározni a mozgalom formáit. A zsidók esetében a Messiásban, a mohamedánok esetében a Mahdiban való hit, a malenéziaiak „álommítosza”, az áruval visszatérő ősök, vagy a millennium keresztény fogalma egyaránt meghatározta a világnak adott a részein azoknak a bizonyos mozgalmaknak a kibontakozását.

Wallace a nativizmus és revitalizmus szócikkben megállapítja, hogy „a nativizmus és a revitalizmus a társadalmi mozgalmak két formája... a társadalmi mozgalmak más formáival – mint a millenarizmus, a cargokultusz, az utópikus közösségek – azonos jelenségcsoportba tartoznak.” Ezekkel az utóbbiakkal együtt a jelenségek egy szélesebb osztályába integrálódnak, amelyeket összefoglalóan revitalizációs mozgalmaknak neveznek. Wallace szerint ez utóbbit úgy lehet meghatározni, mint „a társadalom egy részének arra irányuló tudatos, szándékos, szervezett erőfeszítése, hogy egy számára kielégítőbb kultúrát teremtsen.” A revitalizmus jellemzője, hogy „a mozgalom célja a visszatérés az egykori boldog időkbe, az aranykor visszaállítása.” A nativizmus „arra törekszik, hogy megtisztítsa a társadalmat a nemkívánatos idegenektől és az idegen eredetű kulturális összetevőktől...”

Wallace megemlíti, hogy az utópikus mozgalmak esetében a nativizmus nem a mozgalom célját, hanem azt a társadalmi attitűdöt nevezi meg, amelynek jellemzője a társadalomban széles körben elterjedt magatartásként a kultúraidegen jellemzők elutasítása (*rejection*). Ez a magatartás gyökereiben egyezik a gonoszságtól mentes világról, vagy a Messiás/Mahdi utolsó eljövételéről, vagy a millennium eljövételéről, vagy az ősöknek árukkal megrakottan való visszatéréséről vallott hiedelmekkel.

A revitalisztikus, nativistikus vagy hasonló mozgalmakat Wallace szerint ugyanazok a részmozzanatok (*stage*) jellemzik – ezek pedig alig különböznek a Rammstedt-féle ideáltípus elemektől. Szerinte megrajzolható e mozgalmak ciklusa, de ugyanakkor az is világos, hogy a mozgalmak ritkán futják be teljesen ezt a pályát. Ennek okai többfélék lehetnek: a mozgalmat gyakran erőszakkal fojtják el a hatóságok, nem sikerül elegendő hívet a mozgalomhoz vonzani és abban megtartani, vagy a millenarisztikus vagy messianisztikus remények korán meghíúsulnak. A sikeresnek mondható mozgalom tehát a következő fázisokon megy át:

1. Előkészítő fázis

- a. Nyugalmi állapot (a társadalom nagy csoportjai nem tapasztalnak olyan stresszt vagy dezillúziót, amely gyökeres változtatásra kényszerítené őket)

- b. A növekvő stressz időszaka (egy vagy több körülmény – depresszió, éhség, idegen hódítók, akkulturációs nyomás – hatására)
- c. Kulturális torzulás (*distorsion*) időszaka (egyének vagy kis csoportok tűrhetetlennek tartják a helyzetüket, és különböző deviáns tevékenységet folytatnak: például drogozás, bűnözés, csöcselék zavargása, szabotázs, vandalizmus stb.)

2. A mozgalom fázisa

- d. A kód profetikus megfogalmazása (a fellépő, természetfelettel érintkezésbe kerülő próféta vagy próféták tevékenysége nyomán megfogalmazódnak a követendő elvek: mi a rossz, az elvetendő a létező kultúrában, mi az ideálkép, amelyet célul kell kitűzni, milyen az a kulturális-magatartásbeli változás, amely elvezet a létező rossz kulturális állapottól a jövőbeli jó kulturális állapotba)
- e. Kommunikáció (a próféta tevékenysége, az elvek, ideálkép, a szükséges gyakorlati lépések jelzése a híveknek, megtérteknek)
- f. Organizáció (tanítványok, segítők szerveződnek a próféta köré, a résztvevők számának növekedésével a mozgalom komplexitása megnő, kialakul a munkamegosztás)
- g. Adaptáció (az ellenállók meggyőzése vagy politikai és katonai módszerekkel való legyőzése és a követők táborába való integrálása)
- h. Kulturális változások (a kontroll kiterjesztése, az új kulturális kód általános elterjedése és elfogadása elvezet a kulturális változás intézményesüléséhez)

3. Mozgalmat követő fázis

- i. Rutinizáció (a győztes ideológián, elveken alapuló intézmény(ek) kialakulása: egyház, politikai párt)
- j. Nyugalmi állapot (a kulturális változás megtörtént, az új intézmények megszilárdultak: ez a nyugalmi állapot azonban más elveken alapul, mint a ciklus kezdetén álló)

VICTOR TURNER COMMUNITAS-STRUKTÚRA MODELLJE

Kiemelten kell foglalkoznom Victor Turner elméletével, amely alapvető szempontokkal szolgál a tárgyalt jelenség magyarázatához. Az 1967-es első bemutatás óta többször is kifejtett, életművében középponti helyet elfoglaló, a kultúra természetét, az egyén és társadalom viszonyát taglaló gondolatok újra és újra előbukkannak Turner írásaiban; fontosságukat mi sem jelzi jobban, mint hogy a közelmúltban – *A rituális folyamat* című könyvének 2002-es magyar kiadása előtt – két különböző művének idevonatkozó részei is megjelentek magyar fordításban (1997a, 1997b).

Turner van Gennep francia folklorista elméletéből indul ki. Eszerint az egyes emberek társadalomban betöltött státusának kulturális vagy biológiai okokból bekövetkező változásához átmeneti rítusok kapcsolódnak: kulturális és társadalmi értelemben ezek „teremtik” meg az átmenetet. Turner értelmezése szerint: „Van Gennep kimutatta, hogy az átmenet minden rítusa három szakaszból áll: az elkülönülés, a liminalitás (vagy latinul limen) és az egyesülés szakaszból. Az első fázis (az elkülönülés) olyan szimbolikus magatartást foglal magában, amely jelzi, hogy az egyén vagy a csoport elszakadt a társadalmi struktúra egy korábbi, rögzített pontjától, vagy a kulturális feltételek egy korábbi csoportjától (egy „állapottól”) vagy mindkettőtől. A köz-

beeső liminális periódusban a rituális szubjektum (az „átkelő”) jellemzői bizonytalanok: olyan kulturális szférán halad keresztül, amely nem vagy alig rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, amelyek a múltbeli vagy az eljövendő állapotot jellemzik. A harmadik fázisban (az újraegyesülés vagy visszafogadás szakaszában) az átmenet beteljesedik. A rítus alanya – akár egyén, akár közösség – ismét viszonylag stabil állapotba jut, és ennél fogva világosan meghatározott „strukturális” típusú jogok és kötelezettségek fűzik egymáshoz. Elvárják tőle, hogy azokkal a szokásos normákkal és erkölcsi mércékkel összhangban viselkedjen, amelyek e társadalmi pozíciók betöltőire érvényesek a pozíciók rendszerében.” (1997a:51)

Turner érdeklődésének középpontjában a *liminális* jelenségek állnak: „A liminális személyek nincsenek se itt, se ott; a jog, a szokás, a konvenció és a szertartás által kijelölt és elrendezett pozíciók közötti átmenet terében tartózkodnak.” A liminális rítusokban „egy egyszerre időn belüli és időn kívüli, egy egyszerre a világi társadalom struktúráján belüli és kívüli pillanat termelődik. E pillanat – bár gyorsan tovatűnik – felfedi (ha nem is mindig nyelvileg, de legalább szimbolikusan) az általános társadalmi köteléket, amely éppen megszűnőfélben van, miközben számtalan új strukturális kötelékre bomlik.”

Feltételezhető, hogy az emberek közötti kapcsolatoknak két fő modellje van: „Az első a társadalom mint politikai, jogi és gazdasági pozíciók strukturált, differenciált és gyakran hierarchikus rendszere... A második, mely a liminális periódusban válik felismerhetővé, a társadalom mint strukturálatlan vagy csak kezdetlegesen strukturált és viszonylag differenciálatlan comitatus, közösség vagy egyenlő emberek szövetsége...” Végül is a társadalmi viszonyok e formájának a megnevezésére Turner a *communitas* fogalmat vezeti be, és megfogalmazza a fejlődési ciklus dialektikájára vonatkozó tételét: „az egyének és a csoportok számára a társadalmi élet olyan dialektikus folyamat, amely a fent és a lent, a *communitas* és a struktúra, a homogenitás és a differenciálódás, az egyenlőség és az egyenlőtlenség egymást követő megtapasztalását foglalja magában. ...minden egyén életében egymást váltja a struktúra és a *communitas*, az állapotok és az átmenetek megtapasztalása.” (1997a:52–53)

Miért fontos a társadalom jelenségeit vizsgáló kutató számára a felállított *communitas*-struktúra duális modell? Turnernek több, igen megfontolandó válasza van erre a kérdésre. Először is: bináris oppozíciókba lehet rendszerezni általa a tapasztalatokat. Nem szorul sok bizonyításra, hogy a struktúrára az állapot, a tulajdon, a státus, míg a *communitas*ra az átmenet, a tulajdon és státus hiánya jellemző – még továbbmenve is sorolhatók a szembeállítások: heterogenitás-homogenitás; nómenklatúrárendszerek-anonimitás; összetettség-egyszerűség; bölcsesség-bolondság; fájdalom és szenvedés kerülése-fájdalom és szenvedés elfogadása; technikai tudás-szent tanítás; világiasság-szentség; stb.

A struktúra kognitív minőséggel rendelkezik: a világ az, amelyet elmondunk, amelyet rendszerezett tudás formájában ismerünk. A *communitas* ezzel szemben egzisztenciális minőséggel rendelkezik: emberi lények kerülnek közel egymáshoz, változtatnak ontológiai státust, válnak másmylenekké a kialakuló közösség hatására. A matematikusok és az üzletemberek a struktúrát preferálják; a művészek és a próféták a *communitast*. A struktúra a szilárd szikla – a *communitas* a mozgó láva. A *communitas* félelmetes: beágyazódik a struktúrába „mint egy potenciálisan veszélyes, de egyben vitalizáló pillanat, tartomány vagy enkláve.” Félelmetes, mert kiszámíthatatlan: „Egzisztenciális értelemben véve és eredetét tekintve a *communitas* tisztán spontán és önmagától való. Az egzisztenciális *communitas* „szele” „fú hová akar”. (Turner 1997b:689) Ha tehát „a semmiből” egy *communitas* születik, ezt a közösséget „szinte min-

denhol szentnek tartják, talán azért, mert áthágja és megszünteti azokat a normákat, melyek a strukturált és intézményesült viszonyokat kormányozzák, és talán azért, mert a példátlan erő tapasztalata kapcsolódik hozzá” (Turner 1997/a:61) – meg, ezt én tenném hozzá, azért is, mert tapasztalható az emberi életet fenyegető közvetlen veszélyek semmibevétele, a közös célok elérése érdekében akár az egyéni élet feláldozásának a morális megrendítő, kényszerítő ereje.

Ami talán a legfontosabb: a *communitas* állapotában, a másokkal a valóság vagy a képzelet birodalmában kialakított eleven kapcsolatból gyakran születnek, terjednek el mítoszok, szimbólumok, műalkotások, filozófiai rendszerek. A *communitas*ok mint kulturális formák „olyan mintákat nyújtanak az emberek számára, amelyek révén időnként új módon klasszifikálják a valóságot, az ember társadalomhoz, természethez és kultúrához való viszonyát” (Turner 1997a: 61–62). Ebben az állapotban „a kultúra alkotóelemeire bomlik, és az elemek szabadon újraszerveződnek sokféle, talán furcsa minta szerint” (Turner 1987b: 696). A *communitas* a színtere az egyének és közösségek identitását és így életképességüket megadó világértelmező szimbólumok (Geertz 1994) kialakulásának, a „megfáradt” szimbólumok megújulásának. A *communitas* teszi lehetővé, hogy előbb kulturális értelemben, majd a történelemben is új világok szülessenek.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Assmann, Jan 1999: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, Budapest: Atlantisz

Balandier, Georges 1958: Breves remarques sur les messianismes de l’Afrique Noire. *Cahiers internationaux de sociologie*, 1958, 5, 91–95.

Bastide, Roger 1958: Le messianisme raté. *Archives de sociologie des religions*, 1958, 5, 31–38.

Bastide, Roger 1961: Messianisme et développement économique et social. *Cahiers internationaux de sociologie*, 1961, 31, 3–14.

Bálint Sándor 1991: *Egy magyar szentember* (hasonmás kiadás), Szolnok

Berger, Peter L. 1957: Motifs messianique et processus social dans le Baháisme. *Archives de sociologie des religions*, 1957, 2, 4, 93–107.

Bloch, Marc 1997: *Regii taumaturgi. Studii despre caracterul supranatural atribuit puterii regale, în special în Franța și Anglia [Taumaturg királyok. Tanulmányok a királyi hatalomnak tulajdonított természetfeletti jellemzőkről Franciaországban és Angliában]*, Iași

Bodrogi Tibor 1951: Colonisation and religious Movement in Melanesia. *Acta Ethnographica Scientiarium Hungariae*, 1951, II, 259–292.

Cohn, Norman 1957: *Pursuit of the Millennium*, London.

Cohn, Norman 1958: Réflexions sur le Millénarisme. *Archives de sociologie des religions*, 1958, 5, 103–107.

Daniels, T. 1992: *Millennialism: An International Bibliography*, Hamden: C. T. Garland Publishing

Desroche, Henri 1957: Micromillénarisme et communautarisme utopique en Amérique du Nord du XVII au XIX siècle. *Archives de sociologie des religions*, 1957, 4, 57–92.

Desroche, Henri 1963: Les messianismes et la catégorie de l’échec. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1963, 10, 61–84.

- Delumeau, Jean 1986: *Frica în Occident (secolele XIV–XVIII)*. O cetate asediată [Félelem Nyugaton a 14–18. században. Egy ostromlott vár], București
- Eberhardt, J. 1957: Messianisme en Afrique de Sud. *Archives de sociologie des religions*, 1957, 4, 31–56.
- Firth, Raymond W. 1955: The Theory of „Cargo” Cults. A Note on Tikopia. *Man*, 1955, 55, 130–132.
- Geertz, Clifford 1994: A vallás mint kulturális rendszer. In *Az értelmezés hatalma*, Budapest: Osiris, 63–103.
- Gennep, Arnold van 1998: *Riturile de trecere [Átmeneti rítusok]*, Iași
- Guariglia, G. 1959: *Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*, Horn-Wien.
- Guiart, Jean–Worsley, Peter 1958: La répartition des mouvements millénaristes en Mélanésie. *Archives de sociologie des religions*, 1958, 3, 5, 38–46.
- Hamilton, Malcolm B. 1998: A millennium jövetele. In *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*, Budapest
- Heberle, Rudolf 1968: Social Movements. *The International Encyclopaedia of Social Sciences*, 1968, XIV
- Hobsbawm, Eric 1974: *Primitív lázadók*, Budapest
- Isambert, Françoise 1958: Fondateurs, Papes, Messies. *Archives de sociologie des religions*, 1958, 5, 96–98.
- Jádi Ferenc–Tüskés Gábor 1986: A népi vallásosság pszichopatológiája. Egy paraszttasszony látomásai. In Tüskés Gábor (szerk.) „Mert ezt Isten hagyta...” *Tanulmányok a népi vallásosság köréből*, Budapest, 516–556.
- Küllös Imola 1991: Borku Mariska, egy parasztproféta tevékenysége és hatása a Kárpátalján (esettanulmány). *Vallási Néprajz* 5, 1991, 339–362.
- Lanternari, Vittorio 1972: *Gyarmatosítás és vallási szabadságmozgalmak*, Budapest
- Linton, Ralph 1943: Nativistic Movements. *American Anthropologist*, 1943, 45, 230–240.
- Mauss, Marcel 2000: Tanulmány az ajándékról. In *Szociológia és antropológia*, Budapest: Osiris, 195–342.
- McGinn, Bernard 1995: *Antikrisztus. Az emberiség kétezer éve a gonosz bűvöletében*. Budapest
- McGinn, Bernard 1999: Sfârșitul lumii și începutul creștinității. In Malcolm Bull (ed.): *Teoria Apocalipsei și sfârșiturile lumii*, București, 74–110.
- Métraux, Alfred 1942: A Quechua Messiah in Eastern Peru. *American Anthropologist*, 1942, 44, 1, 721–725.
- Métraux, Alfred 1957: Les Messier de l’Amérique du Sud. *Archives de sociologie des religions*, 1957, 4, 108–112.
- Molnár Ambrus 1986: A hajdúhadházi Szent Emberek és Szent Asszonyok Társasága. In Tüskés Gábor (szerk.): „Mert ezt isten hagyta...” *Tanulmányok a népi vallásosság köréből*, Budapest. 418–443.
- Mooney, James 1896: The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890. *U.S. Bureau of American Ethnology, Fourteenth Annual Report, 1892–1893*, Washington: Smithsonian Institution, Part 2, 641–1110.
- Morgan, Lewis H. 1962: *League of the Iroquois*. Gloucester: Peter Smith.

Queiroz, Maria Isaura Pereira de 1968: *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, Paris.

Rammstedt, Ottheim 1978: *Soziale Bewegung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Sándor Ildikó 1997: A kegyességgyakorlat történeti formái egy paraszteccelesiola tevékenységében. *Vallási néprajz* 9., Budapest, 393–405.

Smelser, Neil J. 1963: *Theory of Collective Behavior*, New York: The Free Press of Glencoe.

Smith, Marian–Wallace, Anthony F. C.–Voget, Fred W. 1959: Towards a Classification of Cult Movements. *Man: A Record of Anthropological Science*, 1959, 59, 8–12, 25–28.

Szabó Máté 1987: Adalékok a társadalmi mozgalmak kutatásához. *Szociológia*, 1987, 1, 43–75.

Szigeti Jenő 1986: A békési paraszteccelesiola válsága és a baptista gyülekezet megalakulása. In Tüskés Gábor (szerk.): *„Mert ezt isten hagyta...” Tanulmányok a népi vallásosság köréből*, Budapest, 444–480.

Szigeti Jenő 1996: Egy múlt századi „szent ember” Dunapentelén. *Vallási néprajz* 8., Budapest, 277–304.

Talmon, Yonina 1952: Pursuit of the Millennium: The Relation Between Religious and Social Change. *Archives européennes de sociologie*, 1952, 3, 125–148.

Talmon, Yonina 1968: Millenarism. *International Encyclopedia of the Social Science*. London: Macmillan–Free Press.

Thrupp, Sylvia ed. 1962: *Millennial Dreams in Action: Essays in Comparative Study*, The Hague: Mouton

Turner, Victor 1997a: Liminalitás és communitas. In Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*, Budapest, 51–63.

Turner, Victor 1997b: Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In Paul Bohannan–Marc Glazer (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*, Budapest, 675–711.

Turner, Victor 2002: *A rituális folyamat*, Budapest: Osiris

Voigt Vilmos 1997: Egy „ámító”, Órás András Ugocsában. *Vallási Néprajz* 9, Budapest, 73–92.

Wallace, Anthony 1956: Revitalization Movements: Some Theoretical Considerations for their Comparative Study. *American Anthropologist*, 1956, 58, 264–281.

Wallace, Anthony 1968: Nativism and Revivalism. *International Encyclopedia of the Social Science*, London: Macmillan–Free Press

Wallis, W. D. 1918: *Messiahs: Christian and Pagan*, Boston.

Wallis, W. D. 1943: *Messiahs: their Role in Civilisation*, Washington.

Worsley, P. M. 1957: Millenarian Movements in Melanesia. *Rhodes-Livingstone Institute*, 1957, XXI., March, 18–31.