

Katoliiklaste palverännak Erdély Csíksomlyós

Tekst, kontekst ja rituaal

Taisto Raudalainen

Teesid

Kirjutises heidetakse pilk Transilvaanias, õigeusklikest põhielanikkonna seas vähemusena elavate katoliiklastest ungarlaste (*csángóde*) ajalukku ja tutvustatakse palverännaku rituaale ja liturgilisi elemente. Kohalike palverännakute traditsioon Ungaris pärineb hiliskeskajast, palverännusihid kujunesid välja 15. sajandiks. Traditsiooni katkestas türklaste sissetung. 17. sajandi lõpus hakkas palverännakutraditsioon taas elavnema. Kirjutise autor osales Transilvaania ungarlaste nelipühalperännakul 24.–25. mail 1990. Rännakule eelnevad ettevalmistavad rituaalid, mille eesmärgiks on kohandada koguduse vaim kohtumiseks pühaga. Kirjutise teises pooles ongi juttu palverännakul osalejate mentaalsusest.

Märksõnad: *csángód*, katoliiklus, Neitsi Maarja legend, nelipühad, palverännak, Transilvaania ungarlased.

Siinkirjutajal oli võimalus osaleda 24.–25. mail 1990 Transilvaania (Erdély) katoliiklastest ungarlaste Csíksomlyó¹ palverännakul Rumeenias Csíkszereda (Mircurea Ciuk) linnas. Käesoleva kirjutise algusosas heidetakse põgus pilk Transilvaania ungarlaste ajalukku ja tutvustatakse palverännaku peamisi rituaalseid ja liturgilisi elemente. Teises pooles aga tõlgendatakse rituaaliteoreetiliselt palverännakul osalejate mentaalsust.

Etnokonfessionaalne ja ajalooline taust

Csíksomlyó (Sumuleu), kuhu suvistepühade (*pünkösöd*²) aegu suundutakse, oli pikka aega ainus suurem katoliku klooster Moldova ja Csíki piirkonnas. Siia on seetõttu harjutud tulema kokku nii ümberkaudsetest asulatest kui kaugemaltki juba alates reformatsiooni-ajastust, kui kõik ülejäänud katoliku kirikud ja kloostrid suleti. Suleti ka kuulus Bakó frantsiskaani klooster, kuhu põgenesid paljud hussiidid pärast Kesk-Euroopas lüüasaamist. Tänu sellele on just Moldovas 1466. aastal kopeeritud üks rahvakeelne mittetäielik nn

hussiidi piibli käsikiri. Mõneti irooniline on tõsiasi, et 550 aastat hiljemgi pärandavad ja levitavad siinsed katoliiklased oma usku suuliselt, kusjuures neil pole vaimulikkonda, kogudusi ega isegi vaimulikku kirjandust. Seetõttu oskavad vähesed neist lugeda ungarikeelset teksti ja *csángó*dest (edaspidi: csango) palveränduritele valmistatakse spetsiaalse transkriptsiooniga palve- ja laululehti (vt lk 143).

Vastureformatsiooni ajastul (18. sajandil) paranes katoliiklaste positsioon oluliselt, seda eelkõige tänu maale kutsutud jesuiitide ja eeskätt frantsiskaani misjonäride tegevusele.

Tänapäeval võrustatakse siin erilise lahkusega Moldova csangosid, kelle perifeerne asend emamaa suhtes ning sotsiaalne ja poliitiline allasurutus on põhjuseks, miks neisse projitseeritakse kogu Erdély ungarlaste nüüdsed rahvuslikud pürgimused ja võimendatakse just nende kaudu tänapäeval katoliiklastest ungarlaste konfessionaalset identiteeti. Kui Nicolae CeauĂescu režiimi ajal räägiti sellest, kuidas kogu Rumeenia ungarlust tahetakse "csangostada", on ootuspärane, et nüüd, kui seekelid võivad juba teostada mõõdukat rahvuspoliitikat, on csangod ikka veel täielikus isolatsioonis, jätuna ilma Rumeenia riiklikust tähelepanust ungarikeelse haridus- ja usu-elu ning omavalitsuse küsimustes. Küll aga on Moldova csangosid toetanud tagasihoidlike summadega Ungari haridusministeerium.³

Transilvaania idaosas on kolm peamist ungarlaste etnilist rühma: Erdély seekelid (*székelyi magyarok*), Hargita mäeaheliku Gyimesi oru csangod (*gyimesvölgyi csángók* või *gyimesvölgyi magyarok*) ja Moldova maakonna csangod (*moldvai csángók*). Viimatimainitute külad asetsevad Márosi, Tátrosi või Szereti jõkke suubuvate mägi-ogjade pervedel. Tegemist on seega erinevatel aegadel piirialadele paigutatud või väljapoole kunagise Ungari piire rännanud (põgene- nud) katoliiklastest ungarlastega, kellel on õnnestunud eeskätt perifeerse mägedetaguse elupaiga tõttu säilitada konfessionaalne kuulu- vus ja seista vastu nii türklastele, reformatsiooniajastu ususõdadele kui ka hilisemale valdavalt Rumeenia õigeusklikest põhielanikkonna survele. Rumeenia Moldova sai pideva ungari asustuse, kui tatar- lased 13.–14. sajandil välja tõrjuti ja rajati eraldi piiskopkond. Enne seda elasid seal valahhid, bulgaarid ja teised rahvad läbisegi. Läbi aegade on see olnud paikkond, kuhu vajaduse korral tuldi pakku pärisorjuse, tagakiusamiste ja ülemääraste maksukohustuste eest. Vastureformatsiooni ja Habsburgide pealetungi ajal kaotasid seekelid suure osa oma piirirahva privileegidest ja nad pärisorjastati, mis-

tõttu paljud pagesid Moldovasse. Rohkelt on olnud ka hilisemaid seadusesilma eest põgenejaid.⁴ Ajaloolist tausta silmas pidades võiks csangode saabumist Somlyóle vaadelda ka “kojutulekuna”.

Csiki piirkonna seekelitest on vaid 10% kalvinistid, unitaarlased või luterlased. Moldovas, ortodoksse rumeenia põhielanikkonna keskel elab kokku vaid 250 000 katoliiklast. Kui paljud neist valdavad tänapäeval ungari keelt, selle kohta ajaga kaasas käiv täpne statistika puudub. Arvatavalt võib neid olla 50 000–80 000 (*Hiétszer*; Lukacs 1995). Kuid nagu paljude teiste marginaalsete etnoste puhul, on ka Moldovas modernne rahvuse mõiste sekundaarne enesemääratlemise kriteerium. Kohalikud rahvarühmad on keskajast alates määratlenud endid kas ainult keeleliselt või hoopis etnokonfessionaalselt. *Me oleme katoliiklased*, oli veel hiljaaegu tavaline vastus küsimusele rahvusliku kuuluvuse kohta.

Palverännakute korraldamine, nagu ka muu usuelu oli sotsialistlikus Rumeenias ametlikult põlu all. Siinkirjutajal õnnestus osaleda usupühal, kui seda pärast neljakümne viie aasta pikkust sunnitud vaheaega peeti taas täismõdulisena. Et see on katoliiklaste seisukohalt üks kesksemaid sündmusi kirikuaastas, oli rahvast kogunenud oodatult rohkesti: osalejaid oli üle 100 000 (kaks aastat hiljem oli neid juba 300 000). Seega oli vaatlusalune palverännak Eesti laulupeole vastava suurusjärgu sündmus, milles on oma osa nii religioossetel kui ka sotsiaal- ja rahvuspoliitilistel motiividel.

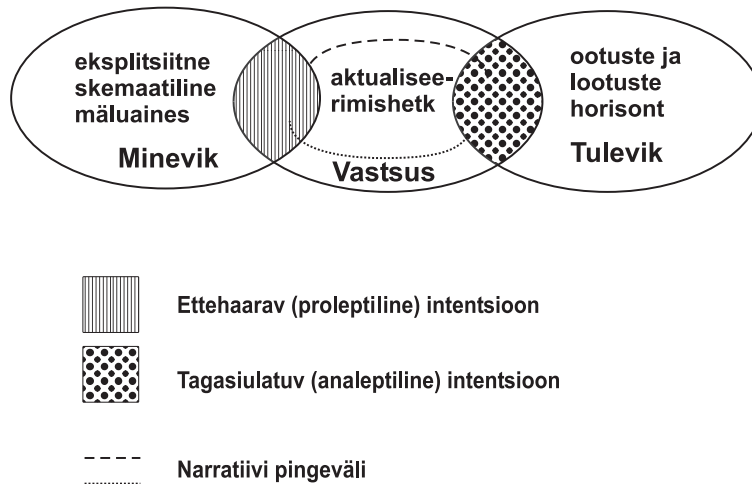
Kohalike palverännakute traditsioon Ungaris – nagu ka mujal Kesk-Euroopas – pärineb hiliskeskajast, mil mitmed väiksemad orduid laiendasid oma misjonit. Rahvapärase, kohaliku koloriiti arvestava katoliikluse kujunemine oli siiski üsna pikaldane protsess. Ungaris kujunes tihe palverännusihtide võrgustik välja 15. sajandiks. Palverändurid suundusid üha sagedamini kohalike pühakute ja pühakkuningate säilmete või matmiskohtade juurde (nt Püha István – maetud Székesfehérvári, nüüd asuvad säilmed Pannonhálma kloostri; Püha László – haud Székesfehérváris; Püha Imre, Püha Márgit, Püha Gellért jt). Imettegevat jõudu hakati peatselt omistama mitte ainult pühakute säilmetele, vaid ka pühakujudele ja -piltidele. Palverännakute sihtpunktiks muutusid jõudsalt ka kohad, kus oli nähtud ilmutusi või leidnud aset imelisi tervenemisi. Sageli langesid pühakute kultusega seotud kohad kokku paganuseaegsete maausu pühapaikadega. Selle katoliku usuelu seisukohalt konstruktiivse arengu katkestas türklaste sissetung, mis muutis suurema osa kirikutest varemeiks. Järgnesid reformatsiooni ja vastureformatsiooni segased aastakümned.

Alles alates 17. sajandi lõpust hakkas katoliiklik palverännaku-traditsioon mingil määral elavnema. Palverännakutest sai jälle kirikuaasta loomulik osa seoses frantsiskaani ja jesuiidi misjoni taasilmumisega Ungari aladele. Pikaajsete traditsioonide taas-sündi toetas omalt poolt katoliiklastest saksa uusasunike massiline sisseränne 18. sajandil. Paljud kohalikud palverännupaigad on säilitanud oma olulisuse ümberkaudse elanikkonna hulgas tänini (Bálint & Barna 1994: 53–82).⁵

Üheks keskseks kohalikku ja ümberkaudseid kogudusi koon-davaks narratiiviks on ajaloolise tagapõhjaga Maarja legend. See paigutub reformatsiooni ja ususõdade ajastusse, mil Csíki katoliik-lastest elanikkond valmistus end kaitsma vürst János II Zsigmondi (Johan II Sigismund) saadetud vägede vastu. Legendi järgi koguneti kõikidest küladest Csíksomlyó kirikusse Neitsi Maarja imettegeva kuju jalge ette, et palvetada valeprohvetite (reformimeelsete) lüüa-saamise nimel. Mõistagi ei lootnud endid kaitsma harjunud piiri-rahvas seekelid vaid palvetele. Legend räägibki sellest, kuidas 1567. aastal tõrjuti piirajad kristliku koguduse sünnipäeval Püha Vaimu enese abiga tagasi. Selle sündmuse mälestuseks valvavad Csíksomlyó *búcsú* ajal tänapäevalgi palverändureid uhked ratsani-kud, ja kasevitsad, millega Neitsi Maarja kuju juures käiakse, süm-boliseerivad muu hulgas võitu nimetatud lahingus. Öö veedetakse vigiilial kiriku varjavate võlvide all julgustavate koraalide ja palvete saatel – nagu seda lapsed, naised ja vanurid toonagi tegid. Ao hakul aga tõustakse koos päiksega (*sol invictus*) Csíksomlyó järsust nõlvast üles, nagu mindaks Kolgata teed (*via crucis*) mööda, seisatades pal-veks iga mainitud usulahingu mälestuseks püstitatud risti juures. Nõnda nagu (taas)sündis kogudus tollasel nelipühil, sünnib ta tõelise katoliiklase meelest uuesti igal aastal.

Siin põimub ajalooteadvus religioosse ja poliitilise teadvusega. On huvitav tõdeda, et ka nüüdisaja poliitilisi vastuolusid ning rahvus-probleeme peegeldatakse ikka veel sellesse kaugesse ajaloosünd-musse, püüdes seeläbi leida nii hingelist tuge kui ka tugevdada kon-fessionaalset ja rahvuslikku kokkukuuluvust. Kahtlemata teadvus-tab tõsiusklik selle kõrval ka algkoguduse sünnihetke, kui Püha Vaim esmakordselt välja valati. Nõnda adapteerub ajaloolise sisuga legend iga kord uuesti kohalikku diskursusesse, tarvitades selleks nii pärimust, kuhu on talletunud rahva kollektiivse mälu mustreid, ametliku kiriku ofitsiaalseid nägemusi kui ka aktuaalseid päeva-teemasid.

Seega ei mõisteta suulist ajalugu ühtselt, kuigi võime rääkida enam-vähem üldkehtivast ajalookirjutusest. Tänapäevalgi on täheledatav üsna selge erinevus kohalike katoliiklaste ja protestantide ajalootunnetuse vahel. Teadmata midagi ajaloost ja katoliiklikust legendipärandist, suudaksime vaevalt mõista, mis inimesi üldse neli-pühil palverännakule toob. Seni, kuni möödanikuga tegeldakse, on see aktuaalne, peegeldudes ühel või teisel viisil kaasaja sündmuste tõlgenduses.



Joonis 1. "Trinitaarse ajakäsituse" skeem.

Kristlike legendide esitus, pärimus mitmesugustest ilmutustest ja imelistest tervenemistest aktualiseerub eriti märgatavalt palverännaku ettevalmistamisel ja sellele järgneval ajal. Pühakute ikoonilised teod suunavad csangosid tänapäevalgi pühal ajal ning argitoimetuses, nad võivad oma kriisides toetuda legendide, ilmutuste ning unenäotõlgenduste eksemplifikatsioonile nii kehas kui vaimus. Csangode valdavalt suulise kultuuri žanrispekter kätkeb lisaks kristlikele legendidele ka suulisi palvetekste (*imádságok*), mille kontekstuaalne kasutusvaldkond läheneb mõneti loitsude omale (vt nt Erdélyi 1976; Lovász 1991). Rahvameditsiin ja maagiline mõtteviis käivad siin tänapäevalgi käsikäes usutunnistuse põhitõdedega. Kuna ka palve-

Taisto Raudalainen

rännak sisaldab mitmeid vihjeid eelkristlikule usundilisele kompleksile, tuleks sellegi iseloomu vaadelda eeskätt mainitud asjaolu silmas pidades.

Palverännak ja selle ülesehitus⁶

Enne veel, kui asun tõlgendama nelipühade sündmuse palverännakul osaleja seisukohalt, eritlen põgusalt protsessi etapid ning osutan nende tähendusele.

Üks osa csangodest siirdub tänapäevalgi palverännakule jalgsi ja hobuveokitel. Teekond kestab kolm ööd-päeva. Rännakule eelnevad ettevalmistavad rituaalid, mille põhiliseks eesmärgiks on kohandada koguduse vaim kohtumiseks pühaga.

1. Palverännakule eelnevatel päevadel ei ole lubatud teha põllutöid.⁷ Viljelusmaa ise muutub sellega seoses pühaks, millesse puutumine mainitud ajal võib põhjustada kadu ja ikaldust. Ka koguduse liikmed ise peavad valmistuma pühaks, mis tähendab, et argitoimetused on keelatud.
2. Mehed ja naised lähevad teele eraldi. Mõne päeva vältel enne teekonnale minekut ei ole lubatud olla seksuaalvahekorras.



Foto 1. Csíki kloostrivaimulik ei lase csángo mehel oma kätt suudelda, pidades seda ebasüüdsaks. Csángódel on siiani poolenisti "pagana-rahva" maine...



Foto 2. Palverändurid saabumas mööda Csíkszereda linna peatänavat Somlyó palverännakukohta. Hobuvankritel saabujad on pea eranditult Gyimesi ja Moldvai csángód...



Foto 3. Lähikülade elanikud tulevad enamjaolt jala, enda ees koguduse vimp-
leid kandes ning kellamänguga sammumisele takti lüües.

3. Palverännakule siirdujad peavad enne reisi paastuma.
4. Neiud lähevad liikvele ilma peakatteta lehvivi juusi. (*Sic!* – jälle lahtiseotuse ja eraldatuse vaheline seos toomaks esile püha ja argise vastandatust.) Nad kannavad valgeid rõivad. Nn Neitsi Maarja neiud (*Szűsz Mária leányok*) läbivad kogukonnale kuuluvad põllumaad Jumalaema ikooni kandes, et sellega tagada põldude viljakust tulevaks aastaks.⁸
5. Kojujääjad saadavad teeleminejaid küla piirideni. Küla piir ongi esimeseks markeeritud künniseks, mille palverändurid sel teekonnal ületavad.
6. Neid, kes valmistuvad oma esimeseks palverännakuks, õnnistatakse enne kodunt lahkumist. Ristivanemad võtavad endale kohustuse hoolitseda neofüütide eest kogu matka vältel. Pärast esimest palverännakut tunnistatakse nooruk lõplikult *unio catholica* liikmeks. Tema sotsiaalne staatus tõuseb, kuid samas kasvab ka ühiseluline vastutus.
7. Palverändurid teevad peatusi ka mälestusristide, pühade kaevude ja puude juures. Seal loetakse palveid, kinnitatakse keha ja jäetakse ohvriande. Kui sellises kohas veedetakse ööd, on nähtud unenäod nii ettehaaravalt kui tagasiulatuvalt tähendusliku jõuga. On ilmne, et ajaloolisest aspektist on tegemist eelkristlike ohvrikohtade katoliikliku adaptatsiooniga.
Siinkohal ilmneb ka püha saavutamise astmelisus. Pühaks ei saa otse, vaid järk-järgult, ületades erinevaid künniseid ruumis ja ajas.

Taisto Raudalainen

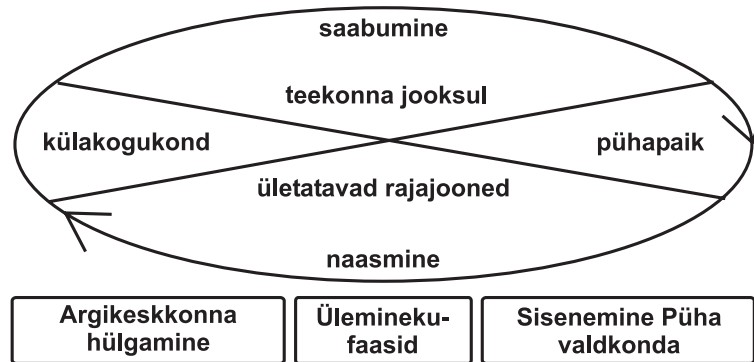


Fotod 4.–5. Teekond läbi vihma. Kaugemalt palverändurid on olnud sunnitud võtma kaasa ka varsad, et märad saaksid neid selle neljaviie päeva vältel ime-tada.



8. Mõned rändurid näevad tähenduslikke unenägusid, mõned aga koguni pühakute (tihti just Neitsi Maarja) ilmumisi. Neile omistatakse sootsiumis suurt tähendust, mis korrastab ja ühtlustab ühiskondlikku diskursust nii koguduse piires kui ka kaugemal.
9. Kaugematest küladest tulijatega liitub pidevalt uusi palverändurite rühmi. Kogu reisi vältel kasvab solidaarsus koguduste vahel, ühendades neid ühtseks ristirahvaks. Samas ei segune külakogudused omavahel – Somlyóle siirdutakse ning ka koju naastakse kindlaks kujunenud korras. Külad tuntakse ära eelkõige vimplite järgi, kuid ka sellest, et kelli, millega astumisele rütmi antakse, mängitakse erinevalt (Balint & Barna 1994: 182–186).

Victor Turner nimetab teoses *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure* (Turner 1969) rituaali põhiomaduseks asjaolu, et siirdumisel argisest pühasse läbitakse liminaalne vaheaste, mil igapäevakategooriad muutetakse küsitavaks ning seejärel struktureeritakse püha vahendusel uuesti. Nii kehtestatakse argielu normid ja kategooriad uuesti, kuid lähtudes püha legitiimsusest. Igapäevahierarhiad ja ka sotsiaalne staatus saavad uut kinnitust, kuid võib esineda ka ümberhindamisi. Niisiis ei pruugi endine elukord enam päriselt taastuda, vaid transformatsioon, mis on aset leidnud *püha pilgu all*, kantakse selle (taas)kehtestava jõu turvil uuenenud argipäeva.⁹ *Pühas käimine* võib osutuda otsustavaks tõukeks ka ühivõi kogukondliku diskursuse uuenemisele ja teisenemisele. Igaüks võtab lisaks muredele sinna kaasa oma pelud ja ootused, tõlgendades seega kogu rituaalset ja liturgilist praktikat eeskätt personaalsest aspektist lähtuvalt.



Joonis 2. Palverännaku elliptiline olemus Victor Turneri järgi (1969).

Järgnevalt vaatleksin, milliseid rituaalseid toiminguid ja tavasid on tulnud täita palverännaku sihtkohal.

1. Omal ajal on peetud kirikuesisel platsil suurt laata. Pühade aegu otsekui püha pilgu alla toimuv kauplemine on väga vana nähtus, mis on kindlustanud kauplemisrahu nii müüjatele kui ka ostjatele. Tööstuse arenedes on laata kahanenud vaid mõneks müügi-letiks, kus pakutakse peamiselt meeneid, kuid ka suupisteid, muu hulgas traditsioonilisi küpsetisi.



Foto 6. Kunagisest suurest laadast, kus kaubeldi kõige võimalikuga – loomadest pruutideni, on nüüdseks jäänud vaid teemakohaseid meeneid ning magusaid (méses tészta) ja soolaseid (bogácsa) küpsetisi pakkuvad müügiletid.

2. Vanasti peeti selles paigas ka sümboolset “mõrsjalaata”, kus võisid saada kokku ka tulevased paarid, kuid enamasti oli paaripanekul siiski vaid meelelahutuslik tähendus.
3. Kerjuseid ja mustlasi õnnistati ning nad said osa palverändurite toiduvarudest. Sellel teol oli samuti sümboolne väärtus, mis pidi ühelt poolt tagama toidu tulevaks aastaks, kuid samas teenis see, kes võõrale või vaestele halastas, ka ise jumala armu.
4. Öhtuse missa ja öise vigiilia ajal seisab rahvas Somlyó Jumalaema altarikuju all pikas järjekorras, et puudutada spetsiaalselt selleks korjatud kasevõrsete, mütsi, rätiku või lihtsa riidetükiga Neitsi Maarja jalgu. Nõnda raviväe omandanud õnnistatud vitsad viiakse koju ja pannakse kas padja alla või riputatakse päitsisse. Neid ürte kasutatakse ka tõrje- ja viljakusmaagias ning muus rahvameditiinis.
5. Öise vigiilia ajal nähtud unenäol on eriline ettetähenduslik jõud. Kuna Somlyó Jumalaema on imettegev, saavad mitmed tervise- ja hingehädad juba kohapeal kergendust. Varasemal ajal on loetud ka nn rahvapäraseid palveid (*imádságok*), mis ei lähtunud otseselt kiriku dogmaatikast. Need annavad tunnistust tugevast suulisest traditsioonist, kus kõigile arusaadava skeemi kohaselt luuakse palvetekst igakordselt uuesti, kohandades seda olukorraga. Need palvetekstid on sageli loitsulaadsed ja neil on side eelkristliku pärimusega (Lovász 1991: 1). Nad sisaldavad Neitsi Maarja ja Kristuse dialoogi, pühakirja episoodide Kolgatalt, Maarja itkemist Jeesuse pärast, Maarja unenägusid ja lõpuosas alati ka mingit intensiivsemat või lausa imperatiivset, kehtestavat loitsu-

Foto 7. Lunastaja kabel (St. Szalvator kápolna) Somlyó mäetipus, mis sümboliseerib palverännaku ajal paljude tõsiusklike jaoks Kolgata mäe, viib mõtted sündmustele, mis leidsid aset enne ja pärast Kristuse ristisurma.



Foto 8. Kloostrikirikus asuva imettegeva Neitsi Maarja kuju koopiat kantakse protsessiooni käigus üles Lunastaja kabeli juurde.



Foto 9. Tusnadforgó küla-koguduse poolt imettegevale Neitsi Maarjale pühendatud vimpel, mida on kantud ka 1990. aastal, mil palverännak üle mitmete aastakümnete taas aset leidis.



Taisto Raudalainen



Foto 10. Kristlased kõikidest vanuserühmadest suundumas pärast päevast missat kloostrikirikus protsessiooniga üles Lunastaja kabeli juurde. Enamikul peos imettegeva Maarja kuju juures pühitsetud kasevõrsed.

list manamist. Nad on sageli väga võimsad nii keele kui ka kujundite poolest ning neist kumab läbi isiklik vahetus.

*Tõusen oma süngist,
kõnnin künnise ette,
satun põlvini verre,
küünarnukini pisaraisse.*

*Päevakaarde pööran pilgu.
Päevatõusus kaks kabelit,
ülalt kuldsed, alt armulised.*

Sääl on emake Maarja. –

Mis sa itked, miks kurvastad?

*Miks ei peaks ma kurvastama?
Kolmat päeva pole näinud
õnnist poega, püha poega.*

*Juudid ta põrgu pagendasid,
kivisambasse aheldasid,
rõhusid raudkinnastega.*

Sõnun ma vägeva sõna. –

Taisto Raudalainen

*Kes seda palvet loeb
õhtul-hommikul,
läheb otse taeva
nagu kolm kroonitud inglit!*

*Esimese kukelaulu aegu ütleb (Kristus):
Maarja, tõuse üles!
Su õnnistatud poeg viidi ära.
Tõmmati risti verest nõretades.*

*Lahkuvad inglid korjavad üles.
Viivad ta Igavesse Ellu.*

*– Nõnda Kristus kõneleb:
Seda palvet lausuge
hilisõhtust varavalgeni
Oma surmatunnil. Siis võib ta üles tõusta!
(Moldova, Lészpedi küla, Pezsán Jánosné – Tátray Barna).*

*Kus istub me emake Maarja? –
Seal nukras aiakeses.
Nuttas ja nuuksudes.
Verepisarad langevad.*

*Tuleb Jeesus küsides:
Miks sa itked,
kibedalt kurvastad?*

*Miks ei peaks ma nutma-kurvastama?
Kui mu püha õnnistud poeg
poodi ristipuusse,
kahte harru käed naelutati.*

*Mõnitati lehkava suuga,
surgati pikkade piikidega,
riputati ristipuusse.*

*Astuge küntud põllule,
seda palvet hoidke
noormeestele, neidudele,
kõigile, kes jumalat usuvad.*

Taisto Raudalainen

– Võtan vastu nende hinged,
kõik need süüitud patuta lapsed.
Kindlamast kindlam on see –
põrgu väravad olgu nende ees kinni!
(Moldova, Bogdánfalva küla).

6. Päikesetõusul tõustakse piki Kolgata teed sümboliseerivat *via crucis*'t üles St. Salvatori (Lunastaja) kabeli juurde. Iga risti juures, mis sümboliseerib üht Kannatusteraja kaheteistkümnest *statiost*, loetakse palveid. Lõpuks poevad hardamad usklikud kolm korda põlvili St. Salvatori kabeli altari alt läbi.¹⁰



Foto 11. Harras csángó-naine lausumas palveid Kannatusteraja (Via Dolorosa) viimase peatuse juures enne Lunastaja kabelit.



Foto 12. Csángódest pruuti-peiut seismas üleval kabeliaias. Kuuehõlma alt paistab traditsiooniline meeste kaatsakaunistus.

Kaks võimalust analüüsida rituaalseid praktikaid

Narratiivipsühholoogia

Mis tahes rituaalne praktika on seotud lokaalse ühis- või kogukonna kommunikatiivse toimivusega. Et kommunikatsiooniprotsess on aldis suurematele ja vähematele muutustele, on sellel ka ajalooline mõõde. Nende (ka rituaalsete) protsesside olulisimaks kandjaks ja väljundiks on keel (Belzen 1995: 49). Niisugused on kolm põhiteesi, mida rõhutab nn sotsiaalne konstruktivism. Kuid neidsamu põhiteese võib sedastada juba suurepärase religioonipsühholoogi Hjalmar Sundéni (1908–1993) teaduspärandis. 1930. aastate Uppsalas hariduse saanud Sundéni võibki vaadelda nn moodsa narratoloogilise etnoloogia (diskursiivse antropoloogia) tingliku eelkäijana.

Varases enkultuuratsioonifaasis omandab laps koos muude kultuuriliste käitumismudelitega rea potentsiaalseid rolle, mis hiljem teatud tingimustel – enamasti mõne sotsiaalse või psühholoogilise kriisi käigus – avalduvad. Siis leiab aset rollivalik (*role switching*). Mõistagi kohandatakse õpitud rollikäitumine kontekstiga. On selge, et ühelt poolt meenutab H. Sundéni rolliteooria tänapäevast kognitiivistlikku lähenemist, kus samuti rõhutatakse omandatud skemaatiliste (struktureeritud) teadmiste aprioorsust kultuurilise või usulise kogemise võime konstituendina. Teisalt võib aga nentida põhimõttelist sarnasust ka praktilise nüüdisantropoloogia põhiseisukohadega, kus rõhutatakse kultuurikohase osalemisvõimelisuse (*agency*) igakordset loovat rakendust toimija (*agent*) poolt. Teisisõnu on tegemist enkultuuratsiooni käigus omandatu loova kohaldamisega kriisis või kriitilistes situatsioonides. Kultuurisidusat osalemisvõimet võib näha ka millegi invariantse (nt etteantud rolli) jätkuva tõlgendamise-kohaldamisena praktikas.

Pierre Bourdieu käsitles *Outlines of a Theory of Practice* (1977) esmakordselt esitatud mõiste *habitus* kujutab endast lahtiseletatult samuti sotsiaalselt või kultuuriliselt antud generatiivset kapitali, mis konstitueerib keha (füüsilise) kogemise võimelisuse, sisaldades endas samas ka muutuvuse mõõdet. P. Bourdieu muudab küsitavaks võrdleva ja samas ajalootu, essentsiaalse antropoloogia, soovitades näha sotsiaalsetes struktuurides ka ajalist inertsi. Talle on tähtsam see, **kuidas** ja millistele kultuuriliselt tingitud mudelitele toetudes

midagi tehakse, kui see, milleks või miks midagi tehakse. Siin otse-
kui seljatakse praktika ise oma tähendused.¹¹

Käesoleval juhul võib kõnelda elavast hagiograafiliste legendide
diskursiivsest kohaldamisest rituaalipraktikasse. Selleks, et teataval
viisil tõlgendada unenägusid, kogeda ilmutusi või kas või lugeda
palveid Kolgata teel (*Kálváriá út*), peab olema teatud narratiivne
kompetents. Neisse on ühel või teisel viisil kätketud katoliiklase
emotsionaalne kompleks, kindlad rollid, mida rituaalses praktikas
ka elavalt kogetakse. (On ju tuntud tõsiasi, et ka katoliku mario-
loogia on lausa soodustanud naiste samastumist Neitsi Maarja halas-
tava ja hooliva eeskujuga.¹²) Samas on oluline hoomata ka erinevaid
rõhuasetusi žanride tervikspektris, modaliteetide varjundirikkust
ning erinevate teemade diskursiivset asendit sootsiumis (vrd ka
ülalviidatud rahvapäraseid marioloogilisi palvetekste). Mingi ritua-
alne toiming võib saada oma põhjenduse hoopis rahvapärasest legen-
di- või palvepärimusest.

Lisaks legendidele Neitsi Maarja imettegevast ikoonist ja tema
hooltkandvast kujust on kohalike kogukondade jutupärandid täna-
päevalgi keskne asend legendil Neitsi Maarjast 1567. aastal kloostri-
kirikusse kogunenud koguduse kaitsjana. Õieti ei olegi aastaarv
kuigivõrd oluline, sest ajalugu ei ole siin ikka veel kaotanud oma
tsüklilist iseloomu ja saab elavaks tõeluseks öise vigiilia ajal. Koraal-
idest, mida öö läbi katkematult lauldakse, ülistab enamik Jumala-
ema, kes Emakirikuna neid kõiki ka ümbritseb ning kaitseb. Ja
siin kaitstakse oma konfessionaalset ning etnilist kuuluvust üsna
innukalt nagu 450 aastat tagasigi. Samas näivad need koraalid kätke-
vat iga kirikulise seisukohalt personaalset sisu – igaühel tundub
olevat Neitsi Maarjaga oma isiklik suhe.

Teine oluline nähtus on passionaalne valmidus, mis taandub eel-
kõige püha Frantsiskuse õpetusele ja eeskujule. Ühel kirikut ehtival
vitraažil ongi kujutatud ristatuina Lunastaja ja Franciscuse stig-
matiseeritud käsi, mis meenutavad igale tõsiusklikule võidmisega
saadud kohustust käia Kristuse jälgedes. Olen kindel, et see samas-
tumise (*imitatio Christi*) imperatiiv mölgub meeles ka paljudel
nendel, kes Kálváriát mööda ülespoole rühivad. Pole kahtlust, et
siinmail tegutsenud frantsiskaani mungad on oma jutlustes külvanud
seemne ka kohalikku legendirepertuaari.¹³



Foto 13. (Vasakul) Ristilöödud Lunastaja naelahaav ja püha Frantsiskuse stigma ristatuna kloostrikiriku peaportaali kohal oleval vitraažaknal.

(Paremal) Lunastaja kabeli võlvjas laes olevad haruldased baroksed tahvelmaalid, mis kujutavad stseene evangeeliumidest.

Kognitiivse lähenemise võimalusi

Ülalesitatu viib teoreetilise arutluse vältimatult kultuurisidusa struktureeritud mõtlemise juurde, millega tegeleb kognitiivne antropoloogia. Olgugi et sotsiaalses protsessis osalejad seda tihti ei taju, toetuvad nende valikud (eriti kriitilistel üleminekuperioodidel) kindlatele, omandatud eelstruktuuridele, mis kujutavad endast semantilisi mudeleid (kognitiivseid skeeme) sündmuste ja tekstide mõistmise, mällu talletamise ja reprodutseerimise hõlbustamiseks. Tegemist on seega isesuguse käitumist, mõtlemist ja muid kognitiivseid protsesse suunava süntaksiga (vt nt Siikala 1984: 23–24). Need eelstruktuurid moodustavad “teovõimelisuse” ehk kompetentsi ja määravad paljuski aprioorselt selle, kuidas ühe või teise kultuuri esindajad kogevad ja liigendavad ruumi, mida ja kuidas nad kõnelevad ning – *last but not least* – kuidas nad toimivad markantsematel juhtudel.

Kõigepealt pööratagu tähelepanu rituaali enese rangele struktuurile. Sellel väljal joonistuvad selged vastandpoolused: taevas ja maa, kõrge ja madal, kese ja ääreala (keskus ja perifeeria), patt ja lunastus jne. Ühe teemakohase näitena olgu toodud vastandus, mis sünnitab pingevälja Lunastaja ning Jumalaema vahele kogu kahe-

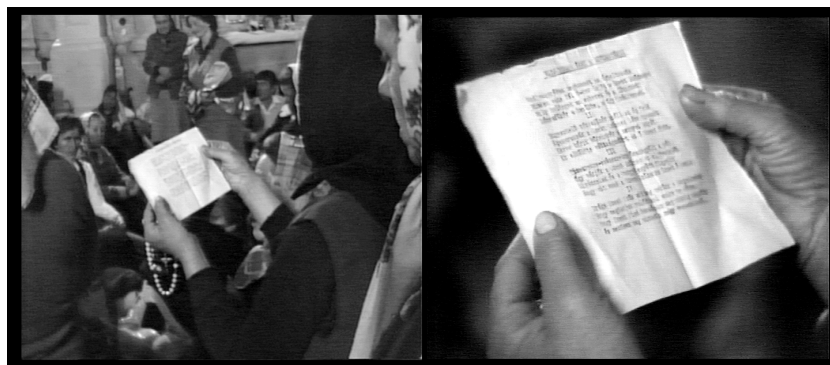
Taisto Raudalainen

päevase palverännaku vältel. Kui Neitsi Maarja on rahvalähedane, soe ja hoidev, siis Lunastaja kuju on kauge, kõrge ja range. On sümboolse väärtusega tõsiasi, et rahvas tõuseb hommikul Neitsi Maarja kaitsvast üsast üles mäetippu otsekui Kohtumõistja juurde. Pärast kogu öö kestnud meeleparandust minnakse sinna võimalikult puhta südamega.

Võib tõdeda, et pakutud abstraktsed ruumilised kategooriad on samas iga üksiku mentaalse kogemuse määravaks sisuks. Loomulikult on neidki, kes suunavad ja kannavad oma vaimu ja füüsisega mentaalsete skeemide kujundamist. Need on otsekui verbaalsed mõõduandjad, kes juhatavad teed sellel mentaalsel maastikul. Kohalikus traditsioonis valitakse enesele nn *búcsúvezető* (palverännaku teejuht, teadja, kes teab nii otseses kui ülekantud tähenduses teed pühasse).¹⁴

On tähelepanuväärne, et *búcsúvezető*de seas on inimesi, kes on ühtviisi pädevad nii rahvameditsiinis kui ka vaimulikes palvetes. Mõlemal juhul väljutakse argielus kehtivatest piiridest ja sisenetakse sfääri, kus on vaja erilisi teadmisi. Niisiis hoiavad nimetatud isikud pilku peal kõigel palverännaku jooksul toimival: nad on valmis tõlgendama unesid ja endeid, kuid toetama ka neid, kelles liminaalsesse seisundisse sattumine vallandab kriisi. On selge, et füüsiline maastik (järkjärguline lähenemine pühale) ja psüühilised protsessid käivad siin käsikäes ning *búcsúvezető* on sellest ka teadlik. Kokkuvõtvalt võiks nentida – kasutades diskursuse-teoreetikute sõnavara –, et mõned osalejad valitsevad diskursust, nad on selle osas autoriteedid (vrd Charles L. Briggsi pakutud mõistekasutust: *authoritative discursive power, pedagogical discourse* ja *competative discourse* – nt Briggs 1988: 17 jj, 23, 60 jj, 96, 149–159). Nende võimuses on ka suunata tõlgendust ja vajaduse korral ankurdada omaenese väited püha (piiblitekstide, palvete, legendide jne) kõnekasutuse külge.

Lisaks *búcsúvezető*le on rühmas ka *énekes-ember* (sõna-sõnalt 'lauluinimene'), kes hoolitseb selle eest, et laul saaks alati õigeaegselt üles võetud ning et see öise missa ajal hetkekski ei lakkaks. Kas või üks hääl peab andma tunnistust sellest, et keegi on valvel. Niisiis, kui päevase missa ajal templis on ohjad iseenesest mõista preestri käes, öise valvamise jooksul lakkamatu laulujärje eest hoolitseva *énekes-emberi* käes, siis väljaspool kirikut lähevad need taas *búcsúvezető* kätte.



ÜDVÖZLÉGY MÁRIA...
 İDVÄZLEGGHI MARIÁ...
 ÜDVÖZLÉGY MÁRIA, KÉPVELEMMEL TELTES,
 AZ ÚR VAN TEVELED, ÁLDOTT VAGY TE AZ ASSZONYOK
 KÖZÖTT, ÉS ÁLDOTT A TE MÉHEDEK GYÜMÖLSE, JÉZUS.
 ASSZONYUNK, IZÚZ MÁRIA, ISTENNEK IZELUT ANYJA,
 IMADKOZZÁL ÉRETTÜNK BÜNÖSÖKÉRT
 MOST ÉS MÁLALUNK ÓRÁZKU, AMEN.
 İDVÄZLEGGHI MARIÁ, CHEGHELEMMEL TELIES
 AZ UR VÁN TEVELED, ÁLDOTT VÁGGHI TE AZ ASSZONYOKHÁZÁIT,
 EÉS ÁLDOTT A TE MEHEDEK GHIMÁLTJE, IIEZUS.
 ASSONIUNC, SZI MÁRIÁ, ISTENNEC SENT ANIÁ,
 IMADCOZZÁL EERETTINC BİNÁŞÁCHEERT
 MOST EES MÁLALUNC GRÁIAN AMEN.

CSÁNGÓ HIMNUSZ
 TŞANGÓ HIMNUS

1. CSÁNGÓ MAGYAR, CSÁNGÓ MAGYAR
 MIVÉ LETTÉL CSÁNGÓ, MAGYAR
 AGCÓL SZAKADT MÁDAR VAGY TE,
 ELVETTETVÉ, ELTEMETVE.

1 TŞANGÓ MÁGHÍR, TŞANGÓ MÁGHÍR
 MIVÉ LETTEEL TŞANGÓ MÁGHÍR
 AGROL SÁCADT MÁDAR VÁGGHI TE,
 ELVITTETVÉ, ELTEMETVE.

Foto 14. Öise vigíilia ajal ei katke laul hetkekski – (üleväl) laululehti ja palvehelmed ühe laulja käes.

(All) Csángóde tarvis on käsitsi paljundatud laululehti ja palvetekste, mis kirjutatakse arusaadavuse huvides nii rumeenia (vasakul) kui ungari kirjaväsis. Siin: Palve Maarjale ning esimene värss csángóde hümnist (Mis on sust saanud, csángó-ungarlane? Kas olid see sina või lind, kes libastus oksalt? Kas oled üles tõstetud ja maha maetud?)

Rituaalset käitumist ei põhjendata iialgi liiga ammendavalt. Üks selle põhitunnuseid on jääda tähenduseseostest alati tumedaks, latentseks. Nõnda saamegi peaaegu alati oma täpsustavatele küsimustele vastuseks: *Nii on juba meie vanaisad-vanaemad toiminud. Ja meie teeme ka nii!* Kõike ei kiputagi verbaalselt eksplitseerima. Väljaspool kirikliku traditsiooni dogmaatikat ei leia me täiesti fikseerunud tähendusi. Nõnda rõhutabki praktiline suundumus – erinevalt tõlgendavast sümboliantropoloogiast – pigem sotsiaalsete

käitumiskomplekside aluseks olevate kognitiivsete mallide skemaatilisust kui kultuuriliste sümbolite tähenduslikku fikseeritust. Omandatud, teadvustamata eelstruktuuridele toetudes tõlgendavad arvamusiidrid rituaali toiminguid ja tekste vastavalt kontekstile (vt nt Kaivola-Bregenhøj 1993: 158–160). Siiski piirab sotsiaalne kontroll liiga erinevaid tõlgendusi. Võistlevad nägemused on seega võrdlemisi haruldased. Ent perioodidel, mil tekib uute tõlgenduste tarve (nõudlus), on need varnast võtta, sest vilkama nägemuslikkuse ning verbaalse potentsiaaliga isikud suudavad koheselt täita tekkinud vaakumi.

Niisiis omandavad kindlad isikud rituaali *performance*'i raames võtmerolle, olles teistest suutlikumad samastuma nn ikooniliste eeskujudega. Nende privileegiks on traditsiooniliste skeemide kohandamine muutuva ühiskondliku tegelikkusega. Ühiskondlik diskursus koosnebki ju personaalsetest tõlgendustest ja nende osa traditsioonis ei tohi kunagi alahinnata. Esile võivad tõusta just ekstsentrilised ja kirglikud tõlgitsejad, kes sobitavad vajaduse sunnil omavahel erinevaid – lausa vastuolulisi – ajastulisi kontsepte või kultuurilisi alusskeeme.¹⁵ Seega on rituaalil – nagu ka erinevatel žanritel – latentne kognitiivne alusstruktuur (tekst), mis võimaldab oma avatud loomuse tõttu potentsiaalset kohaldamist erinevates kriitilistes situatsioonides (kontekst) (vt ka Briggs 1988: 21–22, 94, 97–99).

Kokkuvõtvalt võiks öelda, et rituaali vormelid (tekstid) on tähenduse seisukohalt mitmevalentsed (kontekstuaalsed). Tähendused täidavad etteantud struktuuri sageli tagasihaaravalt. Rituaalil on seega vormelilaadne, liigendatud ning reprodutseeriv eelstruktuur, mis täidetakse ainukordselt, personaalselt ja performatiivselt (vt nt Lawson & McCauley 1990: 161–169). Üksikisiku seisukohalt leiab korduval täideviimisel aset vormeli järkjärguline rikastumine uute tähendustega. Iga järgnev eluetapp, muutuv perekondlik staatus ja ümberpaigutumine sotsiaalses hierarhias toob tekstis esile uusi kontekstuaalseid varjundeid. Konkreetsetel pühal sooritatud rituaalitoimingul on kontinuiteet, mis avaldub argielu erinevates situatsioonides inertsel veel pikka aega. Pühal ajal aset leidnu omandab argipäevas oma kehtestava jõu ühe võimaliku kriisiületusstrateegiana. Konkreetne sotsiaalne kontekst täidab aga oma tagasipeegeldustega ka eelseisva rituaalitoimingu vormeleid. Kui võidakse öelda, et ennustus ja unenägu läksid täide või palve on kuulda võetud (jne), saab kinnitust rituaalitoimingu tõhusus. Selles ringis leiabki

aset igakordne ootuste horisoni avanemine ja sulgumine rituaalile omasel viisil. Rituaalne folkloor – nagu muudki folkloorižanrid – on elav protsess.

Täna head sõpra, Csíkszereda ungarikeelse ajalehe *Hargita Népe* toimetajat Éva Takácsit ja tema perekonda lahke vastuvõtu ning asjatundliku juhatuse eest aastatel 1990 ja 1997. Samuti oma abi-kaasat Kadi Raudalainenit abi eest ungarikeelse kirjanduse läbitöötamisel.

Kommentaariid

¹ Et tegemist on piirkonnaga, kus ungarlased on enamuses, kasutan edaspidi ungaripäraseid kohanimisid, märkides suuremate paikade ja linnade puhul sulgudes rumeeniakeelse vaste.

² Nelipühil, 50 päeva pärast ülestõusmispühi, on kristlikul kogudusel sünnipäev – seda peetakse esimese algkristliku koguduse moodustamise päevaks. Ungari *pünkös*d tuleneb ladina sõnast *pentecoste*, mis tähistab neid viitkümmend päeva, mis on möödunud ülestõusmispühadest. Etümololoogiliselt on võimalik ka saksa keele (*Pfingsten*) vahendus.

³ Csangode diskrimineerimisel on pikk ajalugu. Juba frantsiskaanidest Itaalia rändjuttustajad eelistasid oma töös kasutada rumeenia keelt, mis on suguluses ladina ja itaalia keelega. Et csangod jäid seetõttu ilma oma keelsest vaimulikust haridusest, oli neid hõlbus paganarahvaks kuulutada ning nimetada ungari keelt kohaliku rahva seas paganate ja vanakuradi omaks. 19. sajandi lõpul ei saanud Moldova ungarlased omakeelset algharidustki, ka kirikus ei lubatud ungari keelt kasutada. Kogu 20. sajandi kohta on Moldovas ungari keelt ametlikult õpetatud vaid 13 aastat (1947–1961), seejärel suleti kohalikud algkoolid ja õpetajate seminar põhjendusega, et neis kasvatatakse rahvuslikult meelestatud natsionaliste. Sellega võeti lõplikult ära võimalus kohaliku ungari keelt kõneleva õpetajakonna ja intelligentsi pealekasvuks.

⁴ Sõna *csángó* etümologia viitabki väljarändamisele. Algselt kasutasid seda sõna karjused karjast eksinud looma kohta. Nad ütlesid, et ta on siis *csangban* (eksiteel, karjast hälbinud) (Köpeczi 1990: 215–225, 415–417; Cseprégi 1991).

⁵ Nn suure traditsiooni kõrvale on alati sünenenud n-ö väiksed, paikkondlikud tavad. Katoliiklik mõttelaad on korrastatudki justkui kontsentriiliste ringidena – iga pisemgi vihje või märk omandab tähendusi suurema ja olulisema kaudu. Ka kohalikud palverännakud on käsitatavad suure

Taisto Raudalainen

traditsiooni peegeldustena. Igaüks, kes osales paikkondlikul palverännakul, tajus end ja oma kodukogudust ühe pisikese lülina Pühale maale suunduvate rännuteede ehk itineraaride ahelas, mille suuremad sihid asusid Roomas, Kölnis, Aachenis ja Santiago de Compostelas.

⁶ Autor toetub siin peamiselt Gábor Barna ja Éva Nádasi kirjutisele (Barna & Nádasi 1983).

⁷ Ka eesti rahvakalendris seondatakse esimese olulisema kevadpüha, s.t ülestõusmispäeva eelset suurt reedet nii suure pühadusega, et *rohi ka ei kasva*. See *mittekasvamine* on argise kasvu vastand ja seega pühaduse marker. Et suvised on otseselt seotud lihavõtetega, tuleb siingi näha eeskätt viljakuse (viljakasvu) ühendamist *puutumatus*ega. Soome keeles võib alles kündmata, n-ö küpseva ale- või kesapõllu kohta öelda *pelto lepää pyhässä*.

⁸ Paljapäine neitsi-jumalatar või rituaalses seoses esinev neid oli viljakusmaagilise tähendusega ka paljudes antiikaja Lähis-Ida ja Vahemere kultuurides. Neitsiliku keha *puutumatus*, mis viitab püha valdkonda, nähti viljakuse ürgallikat. Ka siin kehtis sakraalsuse loogika: mis (kes) ei ole argielus veel vilja kandnud, selles on varjul viljakuse vägi. Või nagu V. Anttonen ütleb: *Neitsi keha piirid olid veel rikkumata ja seega sümboliseerisid nad viljakuse potentsiaalset algseisu* (vrd nt Ritvala *helkajuhlat* – Enäjärvi-Haavio 1953: 116–117; vt ka: Anttonen 1995: 123–124).

Kuigi Kustaa Vilku väidab oma käsitluses (Vilku 1969: 152) raudkindlalt, et *helkajuhlat* ei olnud mingit seost eelkristlike kommetega, on V. Anttonen oma väitekirjas (Anttonen 1995: 124) siiski julgenud oletada, et selle topograafiline liigendumine (liikumine üle viljapõldude “Ölimäele”) annab tunnistust eelkristliku elemendi kohandamisest kristlikuga – asusid ju ka eelkristliku aja hiiekohad just voortel ja küngastel. Ka Somlyó palverännakusse kuulub olulise “püha” piiriületusena tõusmine üles Somlyó kabelimäele, kus on arvatud olevat olnud eelkristlikul ajal hiiepaik. Frantsiskaani konvendi rajamine 1400. aastal just sinna polnud mõistagi juhuslik. Samas tuleb muidugi tunnistada ka keskaegse katoolikliku teoloogia mõju, milles “Kristuse mõrsjatel” oli oma osa liturgilises dramaturgias (Bálint & Barna 1994: 186).

⁹ Vt ka Gothóni 1993: 101–115. Inimestevahelisi suhteid kajastavad ning kultuuriliselt seotud tunded, nagu süü, ahistus, kadedus ja vimm, võivad leida palverännaku ajal lahenduse, mis ei lähtu pelgalt personaalsest tahtest või otsustusest, vaid palju siduvamast ülemeelilisest kogemusest.

¹⁰ Somlyó mäetippu ronimine päikesetõusul arvatakse olevat eelkristlik rituaal, kuigi on teada, et ka frantsiskaanidel (keda sinne kloostrikirik esindab) olid erilised suhted varakeskaegse solaarteoloogiaga (vt nt Grau 1986).

¹¹ Muidugi võiks siinkohal viidata veelgi varasematele (1940.–1950. aastate) autoritele, kes on tegelnud sotsialisatsiooni või enkulturatsiooni küsimustega. Koolkond *Cross-cultural Studies of Personality*, mille eesotsas Margaret Mead ja Gregory Bateson, on nii mõneski mõttes pioneeri rollis. M. Mead oli võib-olla üks esimesi, kes uuris lisaks enkulturatsioonile ka akulturatsiooni, kultuuri ja kognitsiooni vahekorda ning etnopsühholoogiat.

¹² Neitsi Maarja kultusel on väga vanad juured, mis ulatuvad algselt erinevate naisjumaluste kummardamisega põimununa hellenistlikku perioodi. Bütsantsist on näiteks teada *epitaphios threnos* (itkemine hauatähisel) – kultus, mille käigus naised rändasid ülestõusmispühade aegu sümboolse Kristuse hauakambri juurde, kus nad Neitsi Maarja rolli sisse elades itkesid.

¹³ Frantsiskaani rändurjutlustajaist on siinsetel territooriumidel teateid juba 14. sajandist, seega õige pea pärast Franciscuse pühakuks tunnistamist. Frantsiskaanide viibimisest Csíksomlyó on ajalooallikate põhjal teateid aga 1400. aastast, mil neli munka rajasid siia paavst Bonifacius IX nõusolekul kloostrit. Konvent oli aga rajatud juba oluliselt varem – oletatavasti 1372. aastal. Csíksomlyó klooster ja kindluskirik on mitmel korral täielikult hävitatud. Eriti purustusterohked on olnud türklaste rünnakud. Kuid frantsiskaanid taastasid oma kloostrit ja jumalakoja üha uuesti, sest neile olid hästi tuntud legendi kohaselt (Bonaventura *Leg. minor* 1, 5) pühale Franciscusele lausunud ilmutuslikud sõnad: *Franciscus, mine ja ehita üles kirik, mis on muudetud varemeiks [---]* (Fortunát 1994: 11–15). Frantsiskaanid on peale oma töökuse tuntud ka ülimalt kasinate eluviiside poolest. Tänapäevalgi võib Csíkis näha *vähemaid vendi*, kel üll labane hõlst ja vaatamata aastaajale jalavarjudeks pelgalt sandaalid.

¹⁴ Rühmas olev inimene, kelle ülesanne on juhatada palveränduritele otse- teed üle mägede, läbi metsade ja niitude. Ta on otsekui rajaleidja, kes on tavaliselt osalenud palverändudel juba lapsest saati (Bálint & Barna 1994: 185). Tänapäeval, kui jalgsirännakuid tehakse harva, hoolitseb ta õigeaegse ärkamise, sõiduvahendi korrasoleku, bensiini ostmise ja ühiskassa eest. Arvata võib, et *búcsúvezető*, kellel tänapäeval kipub olema omalaadne “kogudusevanema” staatus, on varasematel aegadel täitnud eelkõige just seda “(tee)teadja” olulist rolli. Liikuda eksimatult (füüsilisel) maastikul ja olla pädev mingil (metafüüsilisel) mentaalsel maastikul on teineteist täiendades üks universaalne fenomen erinevates üsundilistes praktikates. Sageli omistatakse sellistele inimestele võimet suhelda teispoolsuseks nimetatud sfääriga.

¹⁵ Suurepäraselt on seda protsessi kajastanud oma doktoriväitekirjas Jürgen Beyer (2000), kes, analüüsides allikakriitiliselt luterlike prohvetite tegevust, osutab ka sellele, kuidas nad sageli sünteesisid oma kirgliku

Taisto Raudalainen

tegevusega rahvapärase kristluse nägemuslikkuse uudse, "ortodoksse" luterluse seisukohtadega. Samuti näitab ta, kuidas hiliskeskaegse päritoluga usulis-rituaalne kompleks jätkus veel kaua luterliku prohvetluse rüpes, omandades küll uusi vorme, kuid – minu meelest – säilitades hämmastava inertsusega ka eelnevat.

Kirjandus

Anttonen, Veikko 1995. *Ihmisen ja maan rajat: 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 646. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Bálint, Sándor & Barna, Gábor 1994. *Búcsújáró magyarok: A magyarországi búcsújárás története és néprajza*. Budapest: Szent István Társulat.

Barna, Gábor & Nádasi, Éva 1983. *Kérdőír a búcsújárás néprajzi kutatásához*. Debrecen: s.n.

Belzen, Jacobus A. 1995. On Religious Experience: Role Theory and Contemporary Narrative Psychology. Nils G. Holm & Jacobus A. Belzen (toim). *Sunden's Role Theory – an Impetus to Contemporary Psychology of Religion*. Religionsvetenskapliga skrifter 27. Åbo: Åbo Akademi, lk 47–76.

Beyer, Jürgen 2000. *Lutheran Lay Prophets (c. 1550–1700)*. Diss. submitted for the degree of doctor of philosophy. Cambridge: Faculty of History of University of Cambridge.

Bourdieu, Pierre 1977. *Outline of a theory of practice*. Cambridge studies in social anthropology 16. Cambridge: Cambridge University Press.

Briggs, Charles L. 1988. *Competence in performance: The creativity of tradition in Mexicano verbal art*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Enäjärvi-Haavio, Elsa 1953. *Ritvalan helkajuhla*. Porvoo: WSOY.

Erdélyi, Zsuzsanna 1976. *Hegyet hágék lötöt lépék: Archaikus népi imádságok*. Budapest: Magvető.

Fortunát, Boros 1994. *Csiksomlyó, a kegyhely*. Csíkszereda: Pallas-Akadémia.

Gothóni, René 1993. Pilgrimage = Transformation Journey. Ahlbäck, Tore (toim). *The Problem of Ritual: based on the papers read at the Symposium on Religious Rites, held in Åbo, Finland, on the 13th – 16th of August 1991*. Scripta Instituti Donneriani Aboensis 15. Stockholm: Almqvist & Wiksell, lk 101–105.

Grau, Péter E. von 1986. Das "Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate": Seine bedeutung für die franziskanische Mystik. Kurt Ruth (koost). *Abendländische Mystik im Mittelalter: Symposion Kloster Engelberg 1984*. Germanistische Symposien, Berichtsbände 7. Stuttgart: J. B. Metzler, lk 153–175.

Hiétszer = Hiétszer árvább: A moldvai csángó magyarokról. Útravaló 2. Csíkszereda: s.a.

Kaivola-Bregenhøj, Annikki 1993. Scheme Theory and the Study of Contextual Elements in Narrative Analyses. *Nordic Frontiers*. Pertti J. Anttonen & Reimund Kvideland (toim). *Recent Issues in the Study of Modern Traditional Culture in the Nordic Countries*. NIF Publications 27. Turku: Nordic Institute of Folklore, lk 147–164.

Köpeczi, Béla (koost) 1990. *Kurze Geschichte Siebenbürgens*. Budapest: Akadémiai K XVI.

Lawson, E. Thomas & McCauley, Robert N. 1990. *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.

Lovász, Irén 1991. Oral Christianity in Hungary: Interpreting Interpretations. *The Paper held in the Conference on the Sociology of Sacred Texts* 1–4. Newcastle Upon Tyne.

Lukacs, László 1995. Problems in the ethnic identity of the Moldovan Hungarians. Teppo Korhonen (toim). *Encountering Ethnicities: Ethnological aspects on ethnicity, identity and migration*. Studia Fennica Ethnologica 3. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 156–168.

Siikala, Anna-Leena 1984. *Tarina ja tulkinta: Tutkimus kansankertojista*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 404. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Turner, Victor 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. The Lewis Henry Morgan lectures. London: Routledge & Kegan Paul.

Vilkuna, Kustaa 1969. *Finnisches Brauchtum im Jahreslauf*. Folklore Fellows' Communications 206. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Muud allikad

Cseprégi, Márta 1991. Avalik loeng Helsingi Ülikoolis. *Moldva csángode kultuurist ja selle uurimisest Ungaris ja Helsingi Ülikoolis*. Autori märkmed.

Autori märkmed ja videosalvestused 1990. aastast.