

ILYÉS ZOLTÁN

A MOLDVAI CSÁNGÓK JELENLÉTE GYIMES NEMZETI ZARÁNDOKLATAIBAN¹

A MOLDVAI CSÁNGÓK HELYE A SZIMBOLIKUS NEMZETÉPÍTÉSBEN

A moldvai csángók a magyar nemzetépítésben betöltött helyéről szólva Pozsony Ferenc megjegyzi, hogy a moldvai csángóság archaikus kultúrája szervelesen beépült a magyar nemzeti kultúra szerkezetébe. Emellett arra is rámutat, hogy a moldvai csángók sorsa, nyelvi, oktatási és egyházi kérdései folyamatosan szimbolikus mezőben értelmeződnek (Pozsony 2005b: 7). A moldvai csángók a magyar nemzeti diskurzusban képviselt szerepével foglalkozó kutatók Tánczos Vilmos nyomán (Tánczos 1996: 175, 2001: 57) egyetértenek abban, hogy „a csángó kérdés a magyarországi és erdélyi társadalmi nyilvánosságban mitikus kategóriává, nemzeti üggyé vált.” (Peti 2006: 130, ld. még: Hatos 2002: 5–6.)

A moldvai csángók ebben a diskurzusban úgy jelennek meg mint a magyarság nehéz körülmények között élő, az asszimilációnak leginkább kitétt, legkeletibb és „legkeletesebb” része. Hátrányban vannak, mert periférikus helyzetükben a mindenkori magyar államtéren kívül a nemzetté válás folyamatán is kívül rekedtek és a román nemzetépítés (és a moldvai római katolikus egyház nagyfokú megfeleléskényszere) által képviselt jogi/adminisztratív/kulturális elnyomatás részesei. Ebben a percepciók hálóiban ők azok, akik a magyarság legeredetibb, legarchaikusabb, legértékesebb kulturális elemeit őrzik és úgy tétéleződnek mint aktív kultúraőrök,

1 A tanulmány alapjául szolgáló terepmunkák a Feischmidt Margit vezette *Változó nemzeti diskurzusok: az azonosság és a különbség konstrukciói magyar állampolgárok és kisebbségben élő magyarok viszonyáról* című OTKA kutatás (68973) keretében zajlottak 2007–2011 között. Ezt követően az MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Kisebbségkutató Intézet biztosította a kutatás feltételeit.



noha ez legfeljebb azokra igaz, akiket a nemzetiesítő, filantróp beavatkozás ráébresztett magyar eredetükre, magyarságukra. A kultúrájukhoz ragaszkodó, a nemzeti elnyomás alatt szenvedő csángók sokszor romantizált képe beépült a fájdalmas magyar sors, a megannyi történelmi sérelem ressentiment-diskurzusaiba (1. kép).

A nemzet iránt elkötelezett értelmiség és a szélesebb nemzeti közvélemény szemében a csángók sorsa így egyfajta sorszimbólummá vált (Tánczos 1996: 175, Hatos 2002: 6). Szemükben az archaikusnak látott és láttatott életformájuk, vallásos kultúrájuk a modern, társadalom anómiáit, szekularizációját ellensúlyozza, amely elindította a csángó értékek mitizálásának folyamatát. Sokak számára a nosztalgikus formában közvetített csángó kultúra az egzisztenciális értelemkereséshez, a személyes identitás kiépítéséhez, megerősítéséhez is programot kínál (vö: Tánczos 1996: 175, Hatos 2002: 14).

A csángók ürügyén mindig az Erdélyben, tágabban az egész Kárpát-medencében élő magyarság egészéről beszélnek, a csángókérdés diszkurzív teret biztosít ahhoz, hogy a nemzet sorskérdéseit megjelenítsék (Tánczos 2001: 56–57). Ebben a beszédmódban a csángókról való lemondás az önazonosság elvesztésének szimbóluma is. Ilyen módon minden csángókkal való foglalatosság politikai tetté válik, átpolitizálódik, még az egyházi élet is – mutat rá Tánczos Vilmos (Tánczos 2001: 56, ld. még: Peti 2006: 136).

A magyarországi és erdélyi magyar társadalmi nyilvánosságban az így nemzeti ügygé vált csángókérdés a csángómentés – mint egyfajta „irányított nemzetiesítés” – politikájában begyűrűzik a lokális csángó életvilágokba is (Peti 2006: 131). A lokális közösségek a beavatkozások révén létrejött identitások szerint tagolódnak – ez helyi konfliktusokhoz vezet. A helyi világi és egyházi elit által promotált és a közösség nagy része számára felvállalható, perspektívát és a befogadás illúzióját kínáló román identitással szemben felépített magyar identitás a többség számára vállalhatatlan „korcsituraságot”, maradiságot idézi meg (Peti 2006: 150). Ennek ellenére a legtöbb csángó faluban lesznek olyanok, akik meggyőződésből, kultúrájuk szeretete, biográfiai momentumok vagy a magyar misék vonzása okán, akár anyagi érdekből is résztvevői lesznek a politikai folklórnak is teret adó magyar hagyományörző fesztiváloknak és nemzeti zárandoklatoknak. A csíksomlyói búcsún való hagyományos részvétel újabb motivációiban és főleg a helyi és külső szervezők intencióiban, a csángó búcsúok jelenlétének külsőségeiben is érzékelhető az „irányított nemzetiesítés”.

A továbbiakban – röviden felvázolva a gyimesi és moldvai csángók kapcsolattörténetét – azt mutatjuk be, hogy milyen helyet, szerepet kapnak a moldvai csángók a „Székely Gyors” zárandokvonat 2008-as látogatása után új nemzeti zárandokhelyé vált gyimesbükküi „ezeréves határ” ünnepségeiben és a 2009 óta jelentős számú magyarországi zárandok által felkeresett széphavasi búcsújáró hely revitalizálásában; miként érvényesül hivatkozott referencialitásuk a magyar nemzeti sorskérdések emlékezetpolitikai és rituális-performatív megjelenítésére alkalmassá tett gyimesi színtereken.

GYIMESI ÉS MOLDVAI CSÁNGÓ KAPCSOLATTÖRTÉNETI VÁZLAT

A gyimesi betelepüléssel kapcsolatos „refúgium” olvasatban fontos elem a visszaszívargás tézise. A madéfalvi veszedelem nyomán Moldvába menekült székelyek egy része, az otthonihoz hasonló körülményeket kínáló, ugyanakkor alig ellenőrzött, a rejtve maradás

lehetőségét kínáló és mégiscsak Erdélyben található Gyimesbe húzódott vissza. A gyimesi csángók történetével, etnográfijával foglalkozó munkákban találunk utalásokat a gyimesi és moldvai csángók közötti rokonsági kapcsolatokra is. Antal Imre és Tankó Gyula történeti és szájhagyományon alapuló adatokat közölnek a Moldvából Gyimesbe visszaköltöző és megtelepedő székelyekről, akik még a 20. század első harmadában is tartották a kapcsolatot moldvai rokonaikkal (Antal 1992: 30–31, 35–36; Tankó Gyula 1996: 10). Az elmúlt évtizedekben szórványosan újabb rokoni kapcsolatok jöttek létre azért, hogy Gyimesbe és a gyimesi csángók kirajzásával létrejött havasi telepekre is kerültek a „100 lejes csángó feleségekből” (vö. Balázs é. n. [1999])

A gyimesi és moldvai csángók csíksomlyói búcsújárása a „napbanezés” rítusával az egyik legjobban ismert és az esemény mediatisáltsága révén a szélesebb nemzeti köz tudatba is beépült találkozási alkalom. A hagyományos kikerülési sorrendben, majd a nyeregben tartott pünkösdi búcsús szentmisék elhelyezési rendjében is egymás mellett kapnak helyet (Pozsony 2006a: 93–94.; Mohay 1996, 2005; Peti 2012: 135–137). A 18. század utolsó harmadában, a 19. század első felében hasonló találkozási, kapcsolattartási helyszín lehetett a Gyimesfelsőlökhöz közel fekvő Széphavas (Orbán 1869, Magyar 1996). Harangozó Imre egyik írásában – a két csoport közötti viszonyrendszert némiképp idealizálva – a gyimesi Bálványos-patakát a moldvai Frumószával összekötő régi havasi rejtekösvényekről tesz említést, amelyeken egymáshoz jártak, így tartva a „testvéri” és gazdasági kapcsolatokat (Harangozó 2001: 19–20).

A határ trianoni eltűnése után elsősorban a cserekereskedelmi kapcsolatok élénkültek, a szekerezés, „feketetés” révén szembesültek egymás hasonlóságaival és különbségeivel a két néprajzi csoport tagjai, a gyimesiek elsősorban a Tatros völgyi településeket (Szőlőhegy, Diószeg) keresték fel, de Lészped, Pusztina és Lujzikalagor is szerepeltek a célpontok között (vö. Ilyés 1997: 76). Később a területi-közigazgatási átszervezés nyomán a Bákó tartományhoz, majd megyéhez került Gyimesbükk nagyszámú munkavállalója a szocialista iparosítás révén nagy munkaerő-felszívó erőt képviselő a Comanestre, Mojneştre, Onestre ingáztak (Antal 1992: 96). A nyelvi, kulturális különbségek érzékeltetésére születik meg a gyimesiek körében a „tyár magyar” kategória, amely finom distanciát jelezve mintegy tovább delegálja a székelyek és a gyimesiek között feszülő társadalmi megítélésbeli egyenlőtlenséget: van egy csoport, akiknél a gyimesiek is magyarábbnak, „igazibbnak” érezhetik magukat.

Gyimes 1989 utáni etno- és folklórturisztikai felértékelődése fokozottan csatornázza be a moldvai csángó kultúrát is. Az 1990-es Gyimesközéploki Mária Magdolna búcsún Kallós Zoltán révén már egy kis csoport moldvai csángó asszony is részt vett. Az 1992 óta megszervezett gyimesközéploki táncbóbor repertoárjában is helyet kaptak a moldvai csángó táncok, illetve moldvai folklórcsoportok fellépései.² A 2001-es táncbóbor eseményeihez kapcsolódva Németh Zsolt akkori külügyi államtitkár egy Nemzetközi Csángó Központ alapkövét tette le Gyimesközéplokon. Az azóta sem megvalósult intézményt egy olyan kulturális és szabadidőközpontnak tervezték, amely népművészeti iskolának, tanfolyamoknak, konferenciáknak, táboroknak adott volna helyet, és amely a csángókkal kapcsolatos információkat gyűjtötte és közvetítette volna (Inczeffi 2001).

Már a gyimesi és moldvai csángók közötti kapcsolatok intézményesítésének, a szolidaritás és a moldvai csángók nemzethez való visszatalálásának útját egyengető kezdeményezésnek tekinthető a Berszán Lajos és a Debreceni Keresztény Értelmiségiek Szövetsége által alapított „Sziklára Épített Ház”, az Árpádházi Szent Erzsébet Római Katolikus Gimnázium Gyimesfelsőlökon. Gyimes egyetlen középiskolája a kezdetektől szerepet vállalt moldvai

2 <http://www.gyimesitabor.nextra.ro/index.php>

csángó fiatalok oktatásában, az 1994-es alapítástól 2010-ig, 7 végzett és 4 még tanuló évfolyamban összesen 52 moldvai diák tanult az intézményben, ez a teljes diáklétszám 21 %-a (Balog 2010: 183). A gimnázium aulájának a nemzeti összetartozást intencionáló nagy falképén székely, gyimesi és moldvai csángó viselet hordó fiatalokat örökítettek meg (2. kép).³

GYIMESBÜKK

Gyimesbükk 1950-es Bákóhoz csatolása a helyi értelmiséget óhatatlanul nyitottabbá tette a moldvai csángók problémái iránt. Különösen igaz ez Deáky Andrásra, az 1963 óta szünetelő gyimesbükki magyar oktatás 1989 utáni újraindítójára, aki tevékeny szerepet vállalt a Moldvai Csángómagyarok Szövetsége, majd a klézsei Szeret-Klézse Alapítvány munkájában. Agroturisztikai panziója az 1998-as alapítás nyomán számos moldvai csángó diákcsoport táboroztatását biztosította (Deáky 2012: 108–119). Ő vált az „ezeréves határ” magyar szempontú örökségesítésének egyik helyi kezdeményezőjévé és a nemzeti zárandoklatok egyik szervezőjévé. Legendás, a Rákóczi várnál tartott „rendhagyó történelemórái” sok magyarországi számára a kisebbségi magyar sorssal való revelatív szembesülést jelentették, szemükben Deáky az „ezeréves határ őrévé” vált.

Az 1989 után „összmagyar” zárandoklattá vált csíksomlyói búcsút (vö. Feischmidt 2005: 15–16) 2008-tól kiegészíti a gyimesbükki „ezeréves határhoz”, az ott felújított legkeletibb, 30-as számú MÁV őrházhoz, az ún. kontumáci (vesztégzári) kápolnához és a 17. századi Rákóczi-vár romjaihoz szervezett zárandoklatok gyakorlata. 2008-ban a „magyar címeres” Nohab mozdony vontatta „Székely Gyors” eredeti célja a szombati csíksomlyói búcsú felkeresése volt, ez találkozott össze a Budakeszi Kultúra Alapítvány vezetésével felújított egykori vasúti őrház pünkösdvasárnapi ünnepélyes felavatásával (Ilyés 2014: 310–312). A zárandokvonatok (2010-től már a Csíksomlyó expressz is) ettől fogva a csíksomlyói búcsút követő vasárnapon az „ezeréves határhoz” vitték el utasaikat, hogy a helyiek és a más egyéni és közösségi szervezésben odaautazott magyarországiak ezrei társaságában az egykori határ kínálta hiteles környezetben megemlékezzenek Trianonról, Nagy-Magyarországról, a szétszakítottaságról és összetartozásról. Ezzel Trianonhoz mint nemzeti emlékezhelyhez (vö. Gyáni 2012: 44) egy extraterritoriális emlékezeti és performatív színtér kapcsolódott, az egykori határ és az autentikus magyarnak tekintett gyimesi (és moldvai) csángó kultúra kínálta minden szimbolikus előnnyel és örökségesítési lehetőséggel. Létrejött egy Csíksomlyót kiegészítő és talán „tehermentesítő”, döntően szekuláris zárandokhely: „Erdély és a magyarság új nemzeti zárandokhelye”, más interpretációkban „a magyarság Medinája”, „második Csíksomlyó”. A gyimesbükki zárandoklat eseményszervezése a magyarországi és helyi világi szereplők mellett jelentős részben – éppen a pünkösdvasárnapi időpont, a határszéli kápolna és a helyszín részben egyházi tulajdona okán is – a római katolikus egyház irányítása alatt maradt. Ennek ellenére a Magyarországról érkező zárandokok többségére mint egy szekuláris zárandoklat résztvevőire tekinthetünk, akik a helyet elsősorban nem vallásos búcsúnyerési céllal, hanem nemzeti érzéseik, történelmi nosztalgiáik, az erdélyi magyar kisebbséggel való szolidaritásuk és ideológiai összetartozásuk demonstrálása végett keresik fel (vö. Petermann 2007: 57–61, Ilyés 2014: 337–338).

3 Hasonló, az összetartozásra utaló intenciók vannak az 1976-ban felszentelt gyimesbükki plébániatemplom Lukácsovits Magdolna által készített falképein – vö. Székely L. é. n. 247.



A zárandokvonatok érkezésére a gyimesbükki állomásépületnél várakozó tömegben minden évben feltűnik a népviseletbe öltözött moldvai csángók (főleg asszonyok) csoportja, akik a nagyszámú érdeklődő és fényképező közönség előtt moldvai csángók népdalokat és egyházi énekeket adnak elő. A vonatok begördüléséig ez jelenti a magyarországiak számára a legnagyobb attrakciót, akik szinte megbabonázva nézik és dokumentálják a produkciót (3. kép). Az archaikusként és a legősibb magyar nyelvet és életmódot megőrzőként elgondolt és közvetített csoport iránti agrárromantikus érdeklődés itt elsősorban az egzotikumnak, a saját referenciális kultúrától markánsan elütő néprajzi csoportnak szól.

A pünkösdsvasárnapi nemzeti zárandoklatra, így a kontumáci kápolnánál celebrált szentmisére érkező moldvai csoportok jelenléte egyszerre tükrözi értelmiségi vezetőik eseményszervező, logisztikai, aktivitását, identitás-munkáját és azt a fesztivál-rutint, amit a számos korábbi szereplés, folklórfellépés is formált (4. kép). A helyi szervezők és moldvai csángó magyar elit számára kézenfekvő, hogy összekössék a csíksomlyói zárandoklaton való már természetes részvételt az újkeletű, de szándékaiban fokozottan nemzeti, így világiasabb gyimesbükki zárandoklattal. A moldvai csángók bár a nagyszámú zárandok tömegében elvesznek, gyakorlott énekesekként, karakteres népviseletükben erősítik az alapvetően a trianoni sérelmek és szétszakítotttság ellenére a nemzeti összetartozást hangsúlyozó emlékezeti helyszín üzenetét. Bár maguk csak áttételesen érintettek, közvetlenül nem szembesültek Trianon területiális, adminisztratív és a nemzeti identitásra ható következményeivel, de gyimesbükki megjelenésükkel a csíksomlyói „össznemzeti” jelentéseken túlmenően sokkal határozottabban részeivé válnak a magyarországiak sérelmi Trianon-recepciójának.

2011-ben a *Menjünk Gyimesbe* című kötet szerzője és a hasonló című honlap gazdája jól látható helyen útjelző táblát állított az „ezeréves határnál” a Rákóczi panzió kertjében, amelyen a legfontosabb moldvai csángó települések magyar és román nevét, valamint közötti távolságát tüntette fel (Fűr 2011) (5. kép). Az ezeréves határ magyar turisztikai desztinációvá válása óta az itt megforduló évi több tízezer magyarországi látogató túlnyomó többsége számára az „ezeréves határ” egyfajta terminális pont, a nyelvi, kulturális otthonosságot és biztonságot jelentő Székelyföldet csak a legelszántabbak, a küldetés-tudattal rendelkezők hagyják el Moldva irányába.⁴ Ezt az is tükrözi, hogy gyimesbükki vasúti őrház 2008–2013 közötti emlékkönyvi bejegyzéseiben csupán egy alkalommal említi Moldvát; míg a „magyar” népnév magában vagy szóösszetételekben 460 alkalommal fordul elő, addig a „székely” etnonima 26-szor, a csángó (amely itt elsősorban a gyimesiekre vonatkozik) csupán nyolcszor szerepel (Ilyés 2014: 331–332). Az útjelző tábla állítója a nemzeti turisztikai tér kiterjesztésével a moldvai csángók fentebb részletezett veszélyeztetettségére és a magyar nemzethez tartozására is irányítja az egykori határt felkereső turisták/zárandokok figyelmét.

A moldvai csángók rendre megjelennek a pünkösdsvasárnapi nemzeti zárandoklatokkor a határszéli kontumáci kápolna melletti színpadon rendezett alkalmi műsorokban, amelyek a kisebbségi magyarság és a gyimesi csángók megmaradásáról szólnak és így elsősorban a helyiek számára közvetítenek buzdító és visszaigazoló tartalmakat. 2009-ben a ROLE-együttes a *Pille* című csángó rockballadát adta elő a Gyimesi Hagyományörző Tánccsoport közreműködésével. A darab népdalok és népszokások feldolgozásával egyfajta érték közvetítést vállalt fel: a moldvai és gyimesi csángó hagyományokat, népművészetet és életfelfogást kívánták a mai fiatalok számára bemutatni. A rockballada egy emberi élettörténetre felfűzve, a Csíksomlyótól Pusztinán át Gyimesbükkig terjedő csángó ima-

4 Ezt igazolja a 2014 nyarán az ELTE és a BBTE földrajz szakos hallgatói által végzett, Szalkai Gábor által irányított felmérés is.

ginárius térben mozogva, tágabb értelemben a magyarság sorsára is érvényesen kívánt „érzéseket, érzelmeket, gondolatokat és eszméket” tolmácsolni.⁵

2010-ben a marosvásárhelyi Mustármag énekegyüttes „Hiszek a romokon” címmel az Erdélyi Egyházmegye ezeréves fennállásának évfordulójára rockoratóriumot mutatott be. A történelemre emlékező és az emberi életet Krisztusra alapozó vallásos darabban a gyimesi Széphavason összegyűlő, virrasztó, emlékező és bűnbánatot tartó, Csíksomlyóra igyekvő zarándokok, köztük moldvai csángók, ellene mondanak a „személyt, családot közösséget és szülőföldet elpusztító” jelenségeknek és hitet tesznek az „evangéliumi és nemzeti értékek” mellett.⁶ A szövegkönyvet összeállító Papp László atya, a rockoratóriumot követő misén tartott szentbeszédében is visszaköszönő intenciói az autochtonizmusban (megmaradás, (szülő)földhöz való ragaszkodás, „gyökéresztés”) és a globalizáció elutasításában csúcsondott ki.⁷ Mindezek illeszkednek a közbeszéd és a nemzeti narratívumok a moldvai csángók referencialitását kiemelő ideológiák rendszeréhez.

Az 2014-es pünkösdszombat napján ünnepi előadásban a madéfalvi veszedelem 250. évfordulójához kapcsolódva, Kóka Rozália, az Érdi Bukovinai Székely Népdalkör vezetője a Madéfalvi veszedelem után született „négy testvér” történetét „saját dalaikkal és népviseletükkel elbeszélő” műsort állított össze. A *Madéfalva gyermekei* című előadásban madéfalvi, gyimesbükki, moldvai csángó és bukovinai székely hagyományörző csoportok gyimesi és moldvai csángó, bukovinai és csíki székely népdalokat, meséket és táncokat adtak elő (6. kép). Az emlékezetpolitika szolgálatába állított folklorizmusban a székelyek és csángók hányattatásai, közös sorsa és összetartozása idéződik meg és a mai néző számára elsősorban a nemzeti összefogást szorgalmazza.

Itt említjük meg, hogy Gyimesbükk és Kostealek „őrálló” papjai is moldvai csángó származásúak, mindketten lujzikalagori születésűek. Salamon Antal 1978-tól 2014-es haláláig szolgált Kostealeken, magyar tannyelvű iskola hiányában a magyar nyelv és történelem tanítását is felvállalta. 2004 óta szolgál Gyimesbükkön Salamon József, aki a gyimesbükki zarándoklatok egyik innovatív-tematizáló, a rendezvényt egyházi részről koordináló szereplője. A hívei magyar nemzeti tudatára erős hatást kifejítő pap a többszörös kisebbségi helyzetből következő egyszerre defenzív és offenzív szerepfelfogással folyamatosan a helyi magyar történelmének és jellegének megerősítésére törekszik. Ő kezdeményezte a kontumáci kápolna melletti világháborús emlékhely (2010), a „Hit kapuja és megmaradásunk oszlopai” (2013) és a plébániatemplom melletti „csángó keresztút” (2012) létrehozását. Az emlékhelyeken a magyar történelem jeles eseményeinek és alakjainak felmutatása egyben egy olyan lokális kisebbségi panteonizáció, amely a magyar oktatás évtizedes hiányát és mai részlegességét kívánja ellensúlyozni (vö. Ilyés 2014: 307–308).

SZÉPHAVAS

A moldvai csángók és a csíki és gyergyói székelyek jeles találkozási alkalma volt a 19. századra már megkopott jelentőségű széphavasi búcsú. A Szépvízhez tartozó, Gyimes-

5 Ld. a zínindarab leírását a <http://www.role.hu/pille.html> honlapon (letöltés: 2013. január 13.).

6 A mű leírását és szövegkönyvét ld. a Mustármag Megújulás Szolgálat honlapján: <http://www.mustarmag.info/bemutatott-zenemuvek/hiszek-a-romokon.html> (letöltés: 2013. február 24.).

7 Idézet a 2010-es gyimesbükki rendezvény szórólapjáról.

felsőlokhoz közel fekvő, középkori építésű kápolnánál találkoztak a csíksomlyói püNKÖSDI búcsúra igyekvő moldvai zarándokok székely hittestvéreikkel és püNKÖSDHÉTFŐN szentmisével majd mulatsággal ugyanitt váltak el (Orbán 1869: 76). A Szentlélek titulusú kápolna szerepe a vesztegzár intézményeinek felállításával már a 18. században csökkenni kezdett, a 19. században már csak romjairól emlékeznek meg (Orbán 1869: 76). A környék gazdag Szent László hagyománya és a szintén rommá lett közeli kispogányhavasi kápolna Szent László patrocíniuma okán a gyimesi hagyományban egyre inkább a püNKÖSDI időszakhoz közeli Szent László ünnepéhez kötődött a kápolna titulusa és búcsúnapja (Magyar 2009: 94). Az 1989 után felújított széphavasi búcsút is Szent László ünnepén tartották meg, de emellett az Orbán Balázs féle hagyományra támaszkodva püNKÖSD hétfőjén is tartottak szentmisét (Magyar 1996: 104–105). A Szent László kápolna helyét és mindkét kápolna építési idejét később Botár István régészeti kutatásai tisztázták (Botár 2010).

A gyimesfelsőlaki gimnázium püNKÖSDRE időzített kicsengetési ünnepségei miatt a püNKÖSDI misék a kétezres években elmaradtak. 2009-től, a gyimesbükki zarándoklatok miatt felértékelődött püNKÖSDI ünnepekhez kapcsolódva Molnár V. József és Platty István vezetésével indult újra a széphavasi zarándoklat.⁸ Molnár V. József „néplelek-kutató”, a magyar paraszti „őshagyomány” egyik legnagyobb hatású örökségésítője, a mainstream tudományossággal szembemenő magyar „szerves-műveltség” olvasatok magyarországi apostola és Platty István művészet-terapeuta vezetésével olyan csoportok és magánszemélyek csatlakoztak a zarándoklathoz, akik a kereszténység előtti magyar hagyományok felfedezésével és örökségbe emelésével, a magyarság választott népként való láttatásával kívántak a püNKÖSDI ünnepkör csíki-gyimesi helyszíneire kapcsolódni. A jelzett érdeklődést nemcsak a résztvevők egy részének ősmagyar viselete, hanem a misék végén, majd 2012-től a zarándoklat egyik pihenő állomásán sorra kerülő „táltos-imák” is jelezték.

A zarándoklat szervezői által alapított Széphavas Egyesület tevékenységének egyik célja volt, hogy újjáépítsék a széphavasi Szentlélek kápolnát. 2009-ben Gergely István („Tiszti”) és Papp Lajos szívsebész professzor jelenlétében tették le a kápolna „alapfáját”. Ezután a régészeti feltárás, a műemléki engedélyeztetés és a felsőbb egyházi jóváhagyás kieszközlésének éve következtek.

Jóllehet a széphavasi kápolna újjáépítését már az 1990-es években is tervbe vették (Magyar 1996: 105), az újabb kezdeményezést Berszán Lajos volt gyimesfelsőlaki plébános, a Szent Erzsébet Gimnázium lelkivezetője több okból is ellenezte. Egyfelől nem helyeselte a zarándoklaton résztvevők egy részének nyíltan vállalt ősmagyar, újpogány megnyilvánulásait, túlzó magyarkodását, másrészt szerinte sokkal hasznosabb lett volna, ha az újjáépítésre szánt összeget a helyi szegény gyerekek támogatására és a gyimesfelsőlaki gimnázium patronálására fordították volna. 2011-ben már a hely feletti egyházközségi kontroll és az újpogány jelenségek korlátozása jegyében Hatos Mihály gyimesfelsőlaki segédlelkész tartott szentbeszédet, a 2013-as búcsún jelen volt és üdvözlő beszédet mondott Berszán Lajos is.

Az örökségésítésben időközben Szépvíz is továbblépett: 2012-ben a kispogányhavasi kápolna romjait konzerválták, közelébe egy csengettyűt építettek, amelyet Jakubinyi György gyulafehérvári érsek szentelt fel, felújítva ezzel a szépvíziek régi Szent László processzióit a havasi kápolnához.

A széphavasi kápolna alapja 2012-ben készült el, ugyanezen év őszén már álltak az alapfalak. A bényi román kori rotunda mintájára épített kápolnát 2014 püNKÖSD hétfőjén Tamás József segédpüspök szentelte fel közel 1000 főnyi magyarországi és környék-

8 A Budakeszi Kultúra Alapítvány a gyimesbükki püNKÖSDI zarándoklat programját feltüntető szórólapjain is helyet kap a széphavasi búcsú.

beli zárandok, Szépvíz és Gyimesfelsőlok polgármestereinek és Magyarország bukaresti nagykövetének jelenlétében (7. kép).

A széphavas kápolnához vezetett zárandoklatok lebonyolításában és rítusszervezésében egy a helyi hagyományokra építő pogány-keresztény szinkretizmus, az ősmagyar-újpogány elemeket bevonó újraértelmezés igénye jelentkezik. A szervezők célja egy ezoterikusabb élményközösség és tér kialakításával a szétszakított nemzetrészeket összekapcsoló közösségépítés, amely nem mentes a politikai aktualizálásoktól sem.⁹

A zárandoklatokat fehér lovon irányító Molnár V. József az egyes pihenőhelyeknél tartott beszédekben rendre a „Kárpát-haza” egységét és örökkévalóságát, a „turulnász” és az anyagi üdvözet párhuzamosítását, a magyarságnak mint „népek Krisztusának” küldetését, a hagyományos, természettel együtt lélegző paraszti világ és a hazug, romboló modernitás és globalizáció szembeállítását, az egy vezetőn, tekintélyen alapuló vezetés (Horthy Mikós mint példakép) és a demokrácia szembenállását fogalmazza meg. A széphavas helyszín embert és állatot egyaránt vonzó természetfeletti erejét éppúgy kiemeli, mint a gyimesi csángók harmonikus viszonyát a természethez, akik például „nem erdőt irtanak, hanem megszabadítják a hegyeket az erdőtől.” Ezekben a beszédekben a csángók nem mint a nemzettesttől elkoborló, „elcsángáló” népcsoport jelennek meg, hanem mint „csángatók”, „csengetők”, a veszélyre figyelmeztető, „őrálló”, „őrző” magyarok, akik egykor a széphavasihoz hasonló „örkápolnáknál” teljesítették küldetésüket (vö. Molnár V. 2001a).

A széphavas helyszínen található romok Orbán Balázs leírásában „a honkivüli magyaroknak a honban levőkkel való összeköttetésének, testvéri találkozásának voltak minden évben felkeresett gyűlpontjai.” (Orbán 1869: 76) A nemzeti romantikus hagyományban a jelentőségéhez képest talán túlbecsült helyszín intencióinak kiterjesztését láthatjuk abban, hogy a találkozás ma már elsősorban a Trianon által szétszakított nemzetrészek találkozási pontjaként értelmeződik. A búcsú revitalizációs folyamatának hitelesítésében fontos szerepe van, hogy a korábbi írásos hagyománynak (Losteiner Leonárd, Gegő Elek, Orbán Balázs) és búcsús gyakorlatnak megfelelően jelen vannak a moldvai magyarok is. A kápolna 2014-es felszentelésekor a Széphavasra vonatkozó hivatkozott Orbán Balázs szövegrészt is felolvasták.

A moldvai csángókat ezeken a felújított zárandoklatokon általában kis számban, olykor egyénileg megjelent hagyományörzők képviselték a széphavas kápolnánál, akik nem vettek részt a magyarországiak a Gyimesfelsőlok Ciherek-pataka szádától induló, a Csapó nevű havason át Széphavasra tartó gyalogos zárandoklatán. A 2009-es „alapfa letételkor” a külsőrekecsini Szarka Mária énekelt a mise végén. A moldvai csángókat a későbbi években inkább a fenti régi hivatkozásokra ráépített narratívumok szintjén idézték meg a magyar összefogásról, összetartozásról tartott beszédekben, prédikációkban. A legnagyobb számban 2013-ban volt jelen egy moldvai csoport, döntően külső-rekecsiniek.

2013-ban a magyarországi zárandokcsoport elé a kápolnától – a fogadás vélelmezett hagyományát újrajátszva – zenés kísérettel népes fogadócsoporthoz ereszkedett le. Köztük voltak a korábban már a kápolnához érkezett körülbelül 15 fős moldvai csángó csoport tagjai is. A fogadás így egyszerre szólt a moldvai és magyarországi „külhoni” zárandokoknak (8. kép). Esztány Zsolt, a kápolnaépítés vezetője és felesége a nemzeti szalaggal átkötött székely köményes pálinkát és kenyeret Szarka Mária külsőrekecsini hagyományörzőnek, mint a moldvai csángók képviselőjének adta át. Ezután a kis moldvai csoportot a fehér lovon ülő Molnár V. József mintegy fölvezette a kápolnáig, miközben a magyarországiak fényképezték őket. A kápolna befejezésének szándékára is felajánlott

9 A magyarországi kortárs újpogány aktivitásról és keresztény-újpogány szinkretizmusról ld. Povedák 2014: 59–66.

búcsús misén a moldvai csángó zarándokok felajánlásaként egy húsvéti bárány formájú kalács kapott többletjelentést a rá kötött magyar nemzetiszínű szalagtól (9. kép).

A moldvai csángók képviselte – magyar nemzetiként tételezett – értékek becsatornázása Széphavas szimbolikusan telített környezetébe a végeken őrálló magyarok küldetéses ikonográfiáját erősítik, amelyek a zarándoklatokon részt vevő magyarországi egyesületek, ősmagyar/újpagány örökségesítő csoportok számára is legitimáló erőforrást jelentenek. A moldvaiak által képviselt réginek mondott vallásosság és életforma itt együtt mutatkozik a későmodern identitáskeresés új vallásos formáival, külsőségeivel és a csángók szándékaikon kívül belekerültek egy olyan referenciátárba, hivatkozási rendszerbe, amelyek ellentmondanak vallásos önmeghatározásuknak.

ÖSSZEFOGLALÓ MEGJEGYZÉSEK

Pozsony Ferenc több helyen rámutatott, hogy felbomlóban van az a tradicionális – holisztikusnak és archaikusnak tételezett – csángó életvilág, amely a csángókról szóló tudományos és laikus reprezentációkban mindmáig dominánsan jelen van (Pozsony 2005a: 155–156, 2005b: 7–8). Ezen tendencia ellenére a moldvai csángók különösen alkalmasak a létében fenyegetett nemzet, az asszimilációs nyomásnak kitett határon túli és nyugati diaszpóra-magyarország sorskérdéseinek megjelenítésére éppúgy, mint a társadalmi elidegenedés és a globalizáció kihívásaira adott különböző ellenkulturális, alternatív, ezoterikus és/vagy öko-konform életforma-válaszok kimunkálásához (vö. Tánczos 1996: 175, Molnár V. 2001b: 146–149). A moldvai csángók megjelenései és fellépései így kapnak kiemelt szerepet számos folklórünnepségen, táncbáztalálkozón; hagyományos jelenlétük a csíksomlyói búcsún felértékelődött és az újabb keletkezésű nemzeti és politikai rítusok szimbolikus referenciátárát is erősítik. A csángó kulturális örökség etnikai-nemzeti szimbólummá vált – a hivatkozott fesztiválizáció keretében a ki nem mondott (és nem érzékelt) cél elsősorban az autentikus csángó kultúráról alkotott, a nemzeti közvéleményben kialakult képzeteknek, sztereotípiáknak való megfelelés (vö. Peti 2006: 135). A fentebb jelzett alkalmon a politikai folklorizmus jegyében a csángó kultúra konzerválása, egyszerismind átetnicizálása, átészteztizálása és átideologizálása zajlik (vö. Peti 2006: 134–135).

Gyimes egyfajta kaput is nyit(hat) a moldvai csángók megismeréséhez. Ennek ellenére az „ezeréves határhoz” látogató turisták, patrióta zarándokok csak elenyészően csekély része utazik tovább Moldva felé, a legtöbb magyarországi szemében a moldvai csángó falvak már nem tartoznak a Trianon után jelentős részben extraterritoriálissá vált nemzeti térhez. A gyimesbükki „ezeréves határnál” és Széphavason a moldvai csángók felmutatása és didaktikus szerepeltetése folklorisztikus megerősítést kínál, a történetük és helyzetük által megidézett magyar sorskérdések becsatlakoztatása illeszkedik az oda zarándokló nemzeti turisták retorikai horizontjához.

Összességében elmondható, hogy Csíksomlyó mint a moldvai csángók megmutatási és megmutatkozási tere mellé lassanként felzárkóznak (és kiegészítik azt) a tárgyalt új, fokozottabban nemzeti/szekuláris intenciókat is becsatornázó gyimesi színterek. A magyar politikum számára ezek védettebb terek a csángók politikai retorikába való bevonására, itt nem kell ütközni a moldvai helyi hatalom legitimitásfűtésével, manipulációival. A moldvai csángók gyimesi jelenlétének nagyságrendje még nem hasonlítható a somlyói jelenléthez.

A gyimesbükki pünkösdvasárnapi több ezres magyarországi tömeg számára ők egyszerre az egzotikum és az autentikusság hordozói, egyben a nemzet „sérelemi kánonjának” részei, akik a veszteség megidézése mellett a szétszabdalt nemzetrészek összetartozásának kulturális nemzeti vágyát is közvetítik. Jelenlétük a nemzeti összefogás a helyre ráépült üzeneteit is hitelesítik és erősítik. Mindezzel együtt azonban mentesítik a magyarországiak többségét, hogy a „végeken” zajló valós társadalmi folyamatokkal szembesüljenek.

SZAKIRODALOM

ANTAL Imre

1992 *Gyimesi krónika*. Európa Könyvkiadó – Kriterion Könyvkiadó, Budapest–Bukarest.

BALÁZS Lajos

é. n. [1999] „Száz lejes csángó feleség.” Az exogámia különös esete Csíkszentdomokoson. In: Pozsony Ferenc (szerk.): *Csángósors. Moldvai csángók a változó időben*. (A Magyarságkutatás könyvtára, XXIII.) Teleki László Alapítvány, Budapest 159–162.

BALOG László

2010 *A gyimesfelsőlaki Árpád-házi Szent Erzsébet Líceum születése. Az iskolaalapító Berszán Lajos életműve*. Státus Kiadó, Csíkszereda.

BOTÁR István

2010 Csíkszépvíz havasi kápolnája. In: Kelemen Imola (főszerk.): *A Csíki Székely Múzeum Évkönyve*. Csíki Székely Múzeum, Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 19–29.

DEÁKY András

2012 *Szemben az árral. Élet a Gyimesekben*. Státusz Könyvkiadó, Csíkszereda.

FEISCHMIDT Margit

2005 A magyar nacionalizmus autenticitás diskurzusainak szimbolikus térfoglalása Erdélyben. In: Uő (szerk.): *Erdély- (de)konstrukciók. Tanulmányok*. Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, Budapest–Pécs, 7–34.

FŰR Zoltán

2011 *Menjünk Gyimesbe. Útikalauz mai kirándulóknak*. Földbróker.hu Kft., Budapest.

GYÁNI Gábor

2012 A magyar „emlékezet helyei” és a traumatikus múlt. *Studia Litteraria* LI. (1–2) 41–50.

HARANGOZÓ Imre

2001 *Elmentem a Szent Están templomába. Kalandozások népi hitvilágunk forrásainál I*. Masszi Kiadó, Budapest.

HATOS Pál

2002 Szempontok a csángókérdés kulturális kontextusainak értelmezéséhez. *Pro Minoritate* XI (1) 5–16.

ILYÉS Zoltán

1997 Szempontok a gyimesi csángók etnikus identitásának értelmezéséhez. In: Szabó László – Keményfi Róbert (szerk.): *Varia. Ethnographia et Folcloristica*. Ujváry Zoltán 65. születésnapjára. Ethnica, Debrecen, 72–80.

2014 Az emlékezés és a turisztikai élmény nemzetiesítése. In: Feischmidt Margit – Glózer Rita – Ilyés Zoltán – Kasznár Veronika Katalin – Zakariás Ildikó: *Nemzet a mindennapokban. Az újnacionalizmus populáris kultúrája*. L'Harmattan – MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont, Budapest, 290–340.



INCZEFI Tibor

2001 Megőrizni a világ számára a Gyimesekben kialakult kultúrkincset. *Romániai Magyar Szó*. aug. 10.

MAGYAR Zoltán

1996 A széphavasi Szent László-kápolna és búcsújárárhely. *Néprajzi Látóhatár* V. (1–2) 99–105.

2009 Szöveghagyomány és gyűjtési szituáció. (Egy havasi kirándulás folklorisztikai elemzése). In: Berta Péter (szerk.): *Ethno-lore. A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve*. Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézet, Budapest, 79–136.

MOHAY Tamás

1996 Térszerveződés a csíksomlyói pütkösdi búcsún. *Néprajzi Értesítő* LXXVIII. 29–58.

MOHAY Tamás

2005 Moldvai magyarok pütkösdkor Csíksomlyón. In: Molnár Ádám (szerk.): *Csodaszarvas: Őstörténet, vallás és néphagyomány I*. Molnár Kiadó, Budapest, 173–186.

MOLNÁR V. József

2001a A csángatók népe. Adalékok a csángó népnév eredetéhez. *Turán* IV. (3) 89–91.

2001b Csíksomlyó. In: Uő: *Örökség*. Örökség Könyvműhely, Budapest, 146–149.

ORBÁN Balázs

1869 *A Székelyföld leírása történelmi, régészeti, természetrajzi s népismei szempontból II*. Ráth Mór Bizománya, Pest.

PETERMANN, Sandra

2007 *Rituale machen Räume. Zum kollektiven Gedenken der Schlacht von Verdun und der Landung in der Normandie*. Transkript Verlag, Bielefeld.

PETI Lehel

2006 A csángómentés szerkezete és hatásai az identitásépítési stratégiákra. In: Jakab Albert Zsolt – Szabó Árpád Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 5. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 129–155.

2012 A napbanezés rítusa. In: Uő: *A moldvai csángók népi vallásosságának imagisztikus rítusai*. Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Kolozsvár, 135–154.

POVEDÁK István

2014 Láthatatlan határok. A keresztény újpogány szinkretizmus. In: Povedák István – Szilárdi Réka (szerk.): *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 55–77.

POZSONY Ferenc

2005a *A moldvai csángó magyarok*. Gondolat Kiadó – Európai Folklor Intézet, Budapest.

2005b Bevezető. In: Kinda István – Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 7–8.

SZÉKELY László

é. n. *Csíki áhítat. A csíki székelyek vallási néprajza*. Szent István Társulat, Budapest.

TANKÓ Gyula

1996 *Gyimesi szokásvilág*. Erdélyi Gondolat Könyvkiadó, Székelyudvarhely.

TÁNCZOS Vilmos

1996 „Én román akarok lenni.” Csángók Erdélyben. In: Uő: *Keletnek megnyílt kapuja. Néprajzi esszék*. KOMP-PRESS–Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 174–189.

2001 Szappan a kredenc sarkán, avagy a csángókérdés tudománya és politikája. *Kisebbségkutatás* X. (1) 53–62.



PREZENȚA CEANGĂILOR DIN MOLDOVA LA PELERINAJELE NAȚIONALE DIN GHIMEȘ

Ceangăii din Moldova apar în discursul național maghiar ca grupul maghiarimii care este cel mai expus la asimilare, totodată păstrează elementele culturale cele mai originale, arhaice și valoroase. Cu toate acestea prin exemplul lor se pot exprima insultele sau destinele naționale maghiare, precum și unitatea națională maghiară. Prin studiul de față prezentăm locul și rolul pe care le-au dobândit ceangăii din Moldova în festivitățile „hotarului de o mie de ani” de la Ghimeș-Făget, locație care a devenit nou loc de pelerinaj național după vizita din 2008 a trenului pelerinilor numit „Rapidul Secuiesc”, dar și în revitalizarea locului de pelerinaj de la Muntele Frumos, care din 2009 primește vizita unui număr mare de pelerini din Ungaria, totodată ne referim și la faptul cum se afirmă referențialitatea lor atât de des citată în peisajele din Ghimeș, locații devenite corespunzătoare pentru exponarea memorial-politică și ritual-performativă a problematicii destinului național maghiar.

PRESENCE OF CSÁNGÓS OF MOLDAVIA AT THE NATIONAL PILGRIMAGES OF GHIMEȘ

The Csángós of Moldavia appear as a Hungarian ethnic group preserving the most original, most archaic and most valuable cultural elements, yet being most exposed to assimilation. The Csángós also present the national grievances, decisive questions and the national solidarity of Hungarians. The paper presents the role of the Csángós of Moldavia received in the celebrations of the new site of national pilgrimage at the thousand-year-old border developed after the visit of the pilgrimage train “Székely Gyors” (Székely Express) in 2008 and in the revitalization of the place of pilgrimage at Széphavas visited by significant amount of pilgrims from Hungary. The paper aims at answering the questions, how their regularly mentioned capability of being a reference operates at the scenes of Ghimeș turned to be relevant to the ritual-performative display of politics of memory related to decisive questions of Hungarians.

KÉPEK



1. Felvarrt „csángó márkavédjegy” egy gyimesi motoros bőrmellényén a 2011-es csíksomlyói búcsún



2. A gyimesfelsőlöki Árpádházi Szent Erzsébet Gimnázium előcsarnokának falképe székely, gyimesi és moldvai csángó népviseletbe öltözött fiatalokkal (2009)



3. A „Székely Gyorsra” váró és népdalokat éneklő moldvai csángókat fényképezik a magyarországi turisták 2009 pünkösd vasárnapján a gyimesbükki vasútállomáson



4. Duma András klézsei zarándokokkal a gyimesbükki vasútállomás előtt 2012-ben



5. Útjelző tábla a gyimesbükki „ezeréves határnál” a fontosabb moldvai csángó falvak távolságának feltüntetésével (2011)



6. Kóka Rozália és a 2014-es *Madéfalva gyermekei* című előadás résztvevői Gyimesbükkön, a vesztegári kápolna melletti színpadon



7. Molnár V. József fehér lovon, magyarországi zarándokok gyűrűjében a széphavasi kápolna 2014-es felszentelésén



8. Moldvai csángók hallgatják a 2013-as széphavasi búcsúra érkezett zarándokok köszöntését



9. Húsvéti bárány formájú kalács, a moldvai zarándokok széphavasi felajánlása 2013-ban

JÁNC
TÁRSASÁG