

A hasonló helyzetek értelmezésében, a félreértések eloszlításában a szerzőt a helyi kulcsadatközlők segítették, ahogy a román nyelvű beszélgetésekben is. A terepmunka nyelvi világához tartozik továbbá az a felvetés is, amit feltehetően részben az „ismerőssel” vagy ismerősnek tekintettel „szembeni vakság” (*home blindness*) okoz, hogy a gyimesi terepkutatás esetében, elsősorban a magyarországi kutatók körében, vajon miért merül fel érdemben kevésbé vagy egyáltalán nem a román nyelvtudás szükségességének ügye.

Hálásak lehetünk a szerzőnek, hogy könyvével megmutatta, lehet Gyimesről a nemzeti, etnikai

értelmezési keret és mnemonikus tér határainak szétfeszítésével is írni, lehet érdemi dialógust kialakítani a magyar és román makro-, közép- és mikroszintű diskurzusok és a társadalmi gyakorlatok, illetve az azokra vonatkozó értelmezések között. A munkát haszonnal forgathatják a gyimesi kultúrával foglalkozó egyetemisták, kutatók és oktatók a tudományterületen belül és kívül egyaránt. Jómagam kíváncsian várom, hogy a tudományos értelmező közösség milyen jelentést tulajdonít majd a műben foglaltaknak.

Lajos Veronika

A moldvai katolicizmus hétköznapijai

Iancu Laura: Peremlében. Tanulmányok a moldvai magyarok vallásosságáról. Kisebbségkutatás Könyvek. Lucidus Kiadó, Bp. 2017. 237 old.

Alig telt el négy esztendő szülőfalujáról, Magyarfaluról készült, imponáló anyagot tartalmazó vallásnéprajzi monográfiájának megjelenése óta, s máris kézbe vehettük a szerző újabb, nagyobb kitekintésű, vallási témájú tanulmányokat tartalmazó kötetét. Nem is csoda, hiszen ez a témakör az egyik leginkább művelt a moldvai magyarokkal foglalkozó szakirodalomban. A 2006-ban kiadott s nem kevesebb, mint 5376 tételt tartalmazó moldvai csángó bibliográfia (Ilyés Sándor – Pozsony Ferenc – Tanczos Vilmos (szerk.): *A moldvai csángók bibliográfiája*. KJNT, Kvár 2006) legnagyobb (729) tételszámú fejezetei közé tartozik az *egyházi élet*, a *néphit* és a *népi vallásosság*. Csupán a bibliográfia csaknem felét kitevő *Általános művek* száma előzi meg, de ezek nagy része nem igazán tudományos értékű interjúk és közéleti, politikai sajtótermékek közé tartozik. A „vallásosság”, a vallási élet tehát a moldvai magyarság legkutatottabb, legpublikusabb területének számít, még ha tudjuk is, hogy

az erre vonatkozó irodalom – forrástanulmánytól napilapok híreiig – a témának nemcsak a színét, hanem a visszáját is megmutatja. Mindezek ismeretében is rendkívül tanulságos, hogy Iancu Laura mennyi új adatot, mennyi új gondolatot közöl ebben a tanulmánykötetben. Mint aki a korábbiaknál mélyebbre ás, mélyebbre nyúl, s közelebb kerül a dolgok lényegéhez.

Kilenc tanulmányt találunk a *Peremlében* című kötetben: nyolc a moldvai magyarok vallásosságának lényegi kérdéseivel foglalkozik, egy – a Szent Brigitta-imákról szóló – inkább érintőlegesen. A könyv címe rendkívül találó és többértelmű. Hiszen a moldvai katolikusok nemcsak földrajzilag élnek a magyar nyelvterület és az európai római katolikus kultúra *peremén*, de létezésük is bizonytalan, hiszen most darálják át őket az évszázados magyar katolikuságból az újkeletű román katolikuságra, mégpedig nem a sorsuk elkerülhetőségét is lehetővé tevő európai módszerrel, mint a görög

Halász Péter (1939) – agrármérnök, ny. főtanácsos, Magyar Művelődési Intézet, Gyimesközéplak, tatrosmente@gmail.com

katolikusokat a 18. században, hanem erőszakosabb, balkáni módszerekkel. Egzisztenciájuk és identitásuk tehát a lét és a nemlét *peremén* ingadozik, s lelki küzdelmeikhez a hitüktől igen, a vallástól csak-csak, de az egyháztól nem kapnak semmiféle segítséget. Hogyan is támaszkodhatnának arra, aki létükre tör? Ezt az ilyen leegyszerűsítésben is hallatlanul bonyolult állapotot igyekeznek bemutatni, megvilágítani és lehetőség szerint kibogozni a tanulmányok szerzője. Vállalkozásának sikeréhez egyetlen körülmény ad reményt, mégpedig az, ami egyben meg is nehezíti, szinte lehetlenné teszi munkája eredményét, mégpedig hogy Iancu Laura egyrészt maga is közülük való római katolikus magyar, másrészt a téma diplomákkal és doktorátussal felvértezett, tehetséges kutatója. Ám ez a körülmény amennyire könnyíti munkáját, legalább annyira nehezíti is, hiszen tömegével támasztja azokat a szempontokat, amiket az igazság és a valóság ingatag *peremén* haladva az újabb „korrektség”-nek nevezett hazugságcsapdákat kellene elkerülnie.

A kötet első négy tanulmánya *A moldvai katolikus népi vallásosság történeti háttere* összefoglaló címet viseli. Hangsúlyt kapnak benne a középkorias vallásosság még föllelhető elemei, s az a különös ellentmondás, amivel a jászvásári egyházmegye papjainak, főként a 20. században „komoly harcot kellett vívniuk a magyar hívek körében létező magyar nyelvű népi kultúra ellen, annak érdekében, hogy a háttérbe szorított, majd elnémitott magyar nyelvű egyházi hitéletet román nyelvű szertartásokkal pótolja, s hogy az asszimilációs pályára állított, de az idegen teológiai szaknyelvet maradéktalanul nem értő magyar katolikusok valamelyest megismerjék a katolikus egyház román nyelven közvetített tanításait”. Ez a Janus-arcú folyamat semmi esetre sem mélyítette az elrománosodás különböző fázisaiban lévő moldvai katolikusok vallási elkötelezettségét, s ami napjainkra érvényesül belőle, az elsősorban a „helyi népi kultúra és a népi vallásosság Moldvában szerves egységének” köszönhető. Annak tehát, ami ellen a jászvásári klérus egyre komolyabb harcot

vív, s annak, hogy az egyházi vezetők „komoly erőfeszítései a helyi néphit, népszokások, azaz a vallásos hagyományok/népi vallásosság visszaszorítására”, ahogy ők mondják „keresztényiesítésére, modernizálására, valamint a nyelvi asszimilációra” törekcsenek.

Iancu Laura nagy súlyt helyez a moldvai katolikus egyház 19. századi, közelebről az 1818 és 1884 közötti időszakának vizsgálatára. Ennek elején szüntette meg ugyanis a Vatikán a feltételezések szerint 1622-ben létesített Bákói Püspökséget, és hozta létre a Jászvásári Püspökség megalapításáig létezett Moldvai Vikáriusságot, melynek élén az úgynevezett *apostoli vizitátor* állt. Ezt az átmeneti állapotot tekinti át jórészt újabb források alapján, bemutatva a magyar nyelv és a magyar identitás ellen indított általános támadás módszereit. A keletkezett káosz oka jórészt az volt, hogy az olasz és lengyel misszionáriusok nagy része nem ismerte hívei nyelvét, sőt a többségük nem tudott se oláhul, se magyarul. A szerző igyekezik feltárni azokat a tényezőket, amik miatt a hívek és a vallás között nem tudott létrejönni a kívánatos összhang. A miséken például „a hangsúly nem a mise tartalmának és az azon részt vevő hívek magatartásának ismertetésén, hanem a ceremónia ünnepélyességének érzékeltetésén” volt. Ebben az időszakban az általános paphiány miatt a zömükben magyar kántorok végezték a vallásgyakorlatok nagy részét, miáltal a templomi énekek, a keresztelések és a bérmálások levezetése gyakran magyarul vagy magyarul is történt. Hogy a 20. századhoz képest mennyivel jobban érvényesült a krisztusi tanítással járó tolerancia ebben az időben, azt mutatják a különböző adatok, melyek szerint előfordult, hogy „egy magyarul nem beszélő pap arra kéri magyarul beszélő paptársát, forduljanak közösen a misszió prefektusához, és együtt kérvényezzék a helycserét, hogy a moldovánul nem beszélő katolikusok lelki gondozásáról gondoskodhassanak”. Ilyen és hasonló egyházi jó szándékkal a 20. században már alig találkozunk.

A misszionárius papokkal olyan bajok is voltak, hogy románul sem tanultak meg tisztességesen,

ezért az államnyelvet úgy-ahogy ismerő férfiak sem érthették a prédikációt. Ezért aztán azokért a papokért, akik vették maguknak a fáradságot híveik anyanyelvének megtanulásához, a lakosok érthető módon „éltek-haltak”. A magyar identitás elleni általános egyházi támadás kiterjedt a népviseletre, a népszokásokra is, olyannyira, hogy neveltséges módon a még a *kerpának* nevezett hagyományos fejkendő viseletét is tiltották, mégpedig „állami egészségügyi rendelkezésekre” hivatkozva, miszerint az alatt tenyésznek a járványt okozó tetvek, amik – teszem hozzá rosszmájúan – a nem hagyományos kendők alatt bizonyára nem érezték jól magukat. A konfúz állapotok miatt úgy érzem, igaz van a szerzőnek, amikor úgy fogalmaz, hogy „a helyi hagyományok modernizációjára és a magyar nyelvű vallásosság beszüntetésére irányuló kísérlet sikeressége felől semmi kétségünk nem lehet”, azonban „a katolikus közösségek történeti tapasztalatait, világképét hordozó és hagyományozó szokások, valamint a sajátos moldvai katolikus paraszti mentalitás *teljes* szublimálása nem következett be”. A felemás helyzet erősíti azokat a globális folyamatokat, amik „a katolikus egyház térvesztését, a vallási pluralizmus erősödését és az egyháztól való elhatárolódást” okozzák. Mindez nyilvánvalóan csökkenti a római katolikus vallás identitást erősítő szerepét a moldvai magyarság – vagy magyar származású közösség – körében.

Az anyanyelvű vallásgyakorlat hiányában bekövetkező vallási ignorancia (tudatlanság) felszámolására az 1884-ben létrehozott jászvásári római katolikus püspökség, hogy „szalonképessé” tegye működését, elvállalta a moldvai csángó magyarok erőszakos románosítását. A szerző számba veszi azokat a főbb intézkedéseket, amik a román „egyházi nyelv” rangjára emelését célozták, s előírván a misszionáriusok részére a „moldovenesc” nyelv kötelező elsajátítását. Fontos információkat olvashatunk arról is, hogy a 19. század utolsó évtizedeiben miként törekedtek anyagi támogatással Magyarországról is elérni – sikertelenül –, hogy a jászvásári papneveldeben anyanyelven is oktassák az egyházi pályára készülő fiatalokat. A 19–20.

század fordulóján két dekrétum is született, mely szerint az egyházmegye területén „az egyház és vallás nyelve a román”, ami „módosította ugyan a nyelvek presztízsét, de a katolikusok többnyelvűségéből adódó problémákat nem szüntette meg”. A püspökség megalakulása előtti toleránsabb időkre emlékeztet az az 1925-ből való adat, mely szerint a Bákó megyei színóduson még vitázhattak a magyar nyelv liturgiában való használatáról, annak érdekében, hogy „a hívek maguk is énekelhessenek” a misén. Nehézségeket jelentett azonban a házasságra készülő fiatalok alapvető hittani ismereteinek nyelvi nehézségekre visszavezethető hiánya, amit „a plébánia gazdaságában végzett meghatározott számú napszamos munkával vagy pénzzel váltottak ki”. Hasonló okokra vezethető vissza a moldvai római katolikus közösségekben az egyházi írásbeliség, a katolikus kalendáriumok használatának hiánya.

Külön összefoglaló fejezetet alkot Iancu Laura könyvében az *Egyházas (népi) vallásosság* témája, amit a moldvai római katolikus klérus többnyire sajátosan értelmezett. A 19. század végéről származó adatok alapján egyrészt a prédikációt gyakorlatilag nem tekintették a liturgia kötelező elemének, másrészt „a prédikáció elsősorban mint az egyházi büntetések kinyilvánításának közege nyert értelmezést”, ami persze nem moldvai sajátosság, valószínűleg innen eredhet a „*kipredikálás*” kifejezés. Az ellentmondásos moldvai viszonyok közt előfordult, hogy a prédikáció „pusztába kiáltott szó”-ként hangzott el az olasz pap szájából, amit még a románul tudó hívek sem értettek. Ezért aztán „a katolikusok körében a magyar nyelvet (is) használó papokat” különösképpen tisztelték. A moldvai római katolikus papság és a hívek között folyó hidegháború fontos eleme az értékrendjük elleni támadások, aminek egyik módja a „csángó” kifejezés degradálása. Egy 2002-ben született püspöki körlevél szerint ugyanis „a csángó kifejezés nem népnév, hanem csúfnév, amitől a katolikus közösség mindig is elhatárolódott”. A szerző megállapítja, hogy ezek a főpapi körlevelek döntő szerepet játszottak a magyar közösségek „katolikus

közösségé” válásának folyamatában. Minek következtében „a nemzeti/etnikai identitás vallási/katolikus identitássá változott”.

A moldvai magyarok identitásának deformálását szolgáló folyamatban a 20. század utolsó évtizedeitől előkelő helyet kap az 1983-ban boldoggá avatott *Oláh* vagy *Oláhországi Jeromos* személye, aki a 16. században, Moldvában született római katolikus, tehát nagy valószínűséggel magyar származású volt, akinek életrajzi adataival azonban a jászvásári római katolikus egyház valóságos zsonglőrmutatványokat folytat, aminek célja semmi esetre sem az ismeretek tisztázása. Iancu Laura lelkiismeretesen vizsgálja azokat a forrásokat, amiknek összegyűjtéséhez Domokos Pál Péter látott hozzá, még a boldoggá avatás idején. Jeremiás életére és tevékenységére vonatkozó adatok rendkívül hiányosak és ellentmondásosak. Így nem világos, hogy a nevében szereplő *Vlah* (Oláh) szó népnév vagy földrajzi elnevezés (*da Vallachia*). A magyar nyelvű forrásokban, közleményekben az *Oláhországi Jeremiás*, valamint az *Oláh Boldog Jeremiás* használatos. A kötet szerzője mindenestre nyitva hagyja a barát származásának kérdését. A téma feldolgozójának helyzetét rendkívül nehezíti az a körülmény, hogy a román nyelvű életrajzi leírások nélkülözik a bibliográfiai hivatkozásokat. Már születési helyét illetően is számos adat ismert, ezek mindegyike Moldvában található, tehát az „oláhországi” jelző, ami Havasalföld történeti elnevezése volt, kérdéseket vet föl. Hasonlóan tisztázatlan Jeromos 1574. vagy 1575. évi Itáliába utazásának iránya, van aki Onyesten, más Gyimesen keresztül utaztatja. Jeromos – aki akkor még János volt – béralkozásának időpontja is bizonytalan, ezért Iorga a katolikusságát is kétségbe vonta, de az valószínű, hogy „egyházi rend szentségében nem részesült, az életrajzok egyszerű, írástudatlan, teológiában járatlan szerzetesnek”, laikus barátoknak mutatják be, „ami több mint negyven esztendő telt el a kolostor falai között, többnyire betegek ápolásával foglalkozkodva”. Domokos Pál Péter az 1980-as évek elején, beszélgetéseink során gyakran emlegette Jeromosra vonatkozó

kutatásainak eredményeit: a boldoggá avatás jegyzőkönyvei között arra a mondatra bukkant, hogy „*beteg szerzetársait édesanyjától tanult énekekkel vigasztalta...*” „Istenem – mondogatta Péter bácsi –, ha csak egyetlen sorát följegyezték volna ezeknek az énekeknek, micsoda kincset énének azok számunkra...!” 1625-ben bekövetkezett halála után a holttestet a nápolyi Szeplőtelen fogantatás templomában helyezték nyugalomba, ám a koporsónak a 18. század során nyoma veszett; más adatok szerint a római Brindisi Szent Lőrinc-templomba vitték, csak 1947-ban került elő a rend központi templomában, majd 1961-ben Rómából Nápolyba, 2008-ban pedig a moldvai Onyestre szállították. Jeromos boldoggá avatásának körülményei meglehetősen hosszadalmasak. Még 1627-ben kezdeményezték az eljárás megindítását, de az újból és újból megindulás után ismeretlen okokból többször is megszakadt. Végül is II. János Pál pápa 1983-ban avatta boldoggá. A rendelkezésre álló források alapján egyelőre nem világos, hogy végül is ki volt az eljárás kezdeményezője. II. János Pál fennmaradt szavai szerint ez nem volt más, mint „a keresztény gyökerekkel rendelkező *román nép*, akinek buzgalmát és hűségét elismerendő avatta boldoggá az első (katolikus) *románt*”. Helyesen állapítja meg tehát Iancu Laura – Árpád-házi Szent Margit 670 év múltán sikeres avatására gondolva –, hogy az effajta avatásokat „politikai és egyházi érdekek (is) motiválták”. „Jeremiás boldoggá avatásának egyházpolitikai körülményei a kor egyháztörténetére vonatkozó kutatások és publikációk hiányában nem ismertek”, és nagyon hiányoznak. Akárcsak a Jeremiás tiszteletét szabályozó rendeletek, legalábbis a szerzőnek nincs róluk tudomása, attribútumait is mostanában szedik össze elsősorban a román nemzeti jelképek tárházából. Erőteljesen folyik az utóbbi években elkezdődött „Jeremiás-kultusz” szervezése, ami gyakorlatilag a hozzá intézett imák elmondását jelenti. A moldvai katolikus hívek gyakorlatilag pedig csak Jeremiás holttestének Onyestre szállítását követően értesültek egyházmegyéjük megtiszteltetéséről. Jeremiás boldoggá avatásának körülményei azonban jórészt

ma is ismeretlenek – állapítja meg a szerző –, s „a kérdés behatóbb vizsgálata – az iratok titkosítása miatt – minden bizonnyal sokáig várat még magára”.

Figyelemre méltó jelenséget vizsgál Iancu Laura a nem helyi gyökerű, a 14. századi Svédországban élt Szent Brigitta imájának moldvai pályafutásával kapcsolatban, ami voltaképpen annak az ősidők óta meglévő emberi igénynek a kielégítésére szolgál(na), ami arra kíváncsi, hogy mi vár rá a túlvilágon. A szerző helyszíni gyűjtései során találkozott ennek az imának a népszerűségével, ami a túlvilággal és a túlvilágra került hozzátartozókkal való kapcsolattartás illúziójával magyarázható. Utal Erdélyi Zsuzsanna jelenlegi ismereteink szerint egyetlen, a bukovinai Józseffalváról származó asszonytól gyűjtött apokrif Szent Brigitta imájára, és szó van egy Kotnárról ismert, 17. századi Szent Brigitta-ereklyéről. A szerző szülőfalujából a harmadik ezredforduló tájáról két egyházi ponyvakiadványra utal, az abban szereplő imák elmondása ugyanis bűnbocsánatot ígér. Ily módon rokonságban van a klasszikusan népi, archaikus imádságokkal, legalábbis ezeket a szálakat igyekszik a tanulmány felgöngyöltíteni.

A kötet két utolsó tanulmánya a vallásos identitás történeti háttérével foglalkozik, azon belül is elsősorban a *vallás és az identitás kapcsolataival*. Rendkívül fontos ez a kérdés, és igaza van Iancu Laurának, mikor azt írja, hogy „a moldvai magyarságra irányuló kutatások egyik legbonyolultabb területe a népcsoport identitásához kapcsolódik”, ugyanis az asszimilációs folyamatok történelmi alakulásáról alig vannak információink. Ki is használják ezt azok, akiknek a lelken szárad a moldvai magyarok identitásának bizonytalansága, mikor a vizek maguk keltette zavarosában halásznak, fennen hangoztatva, hogy a „moldvai katolikus lakosság több mint egy évszázada súlyos identitáskriszisen szenved, mert nincsenek meggyőződve eredetükről, etnikai hovatartozásukról, vagy nyilvánosan nem vállalják a nézetüket”. Persze hogy nem vállalják, mikor egyenruhás és a reverendás felvigyázók emelnek kezét azokra, akik nincsenek „identitáskriszisen”! Mert

bezzeg nem voltak „identitáskriszisen” azok a moldvai katolikusok, akik – mint a korábbi tanulmányokból is kitűnt – évszázadok óta könyörgik, kérik, követelik az anyanyelvű vallásgyakorlatot, akik miatt a jászvásári egyházi vezetőknek „komoly erőfeszítéseket kellett tenniük a helyi néphit, népszokások, azaz a vallásos hagyományok visszaszorítására [...] valamint a nyelvi asszimilációra”. De nem voltak „identitáskriszisen” azok a szabófalvi magyarok sem, akik követeléseikkel „és sorozatos lázadásaikkal a *misszionáriusok purgatóriumává* tették azt a vidéket”. És hogyan lennének mára már „identitáskriszisen”, amikor papjaik többsége nem értette hívei nyelvét, ők pedig alig értették, amit az prédikált, s „az olasz papok minden erejükkel szolgálták az elrománosodást”. Ez a könyv hozzásegít ahhoz, hogy megértsük: azok vetik a moldvai katolikusok szemére a bizonyos formában kétségtelenül meglévő identitásválságot, akik lassan két évszázada nyilvánvaló politikájukkal előidéztek. De még akkor sem illetném ezzel a pejoratív kifejezéssel a kialakult állapotot, inkább a könyvben is idézett Pozsony Ferenc megállapítását használnám, miszerint „Moldvában egy olyan középkorias identitás él, amelyet inkább etnikai, mint nemzeti öntudatnak lehetne nevezni”.

Iancu Laura szinte lehetetlen feladatra vállalkozott ebben a könyvben, s ezt lehetőség szerint sikerült megoldania. Mindnyájan érezhetjük, ha figyelmesen elolvassuk, milyen nehéz volt a dolga. Hiszen Laura hívő katolikus ember, aki nyilván nem szívesen ír le egyházáról olyan tényeket, amik annak eltévelyedését, vagy éppen kártékonyágát teszik nyilvánvalóvá. Másrészt saját népe a kárvallott, a védekezésre képtelen, kiszolgáltatott áldozat. Tanulmányait olvasva érezhetjük is küzdelmét, nemegyszer vergődését, hogy mennyire fájhat nemcsak az, ami fáj –, de az is, hogy meggyőződésére hallgatva és az igazságnak elkötelezve – ki is kell mondania fájalmának okait.

Halász Péter