

# **Doktori (PhD) értekezés**

## **A társadalmi kontroll és intézményei a Bákó környéki csángó falvakban**

Normák, normaszegők és szankciók

**Kinda István - Csaba**

**Debreceni Egyetem  
BTK  
2009**

**A TÁRSADALMI KONTROLL ÉS INTÉZMÉNYEI  
A BÁKÓ KÖRNYÉKI CSÁNGÓ FALVAKBAN  
Normák, normaszegők és szankciók**

Értekezés a doktori (Ph.D.) fokozat megszerzése érdekében  
a néprajzi és kulturális antropológia tudományágban

Írta: Kinda István - Csaba okleveles etnográfus

Készült a Debreceni Egyetem Történelmi és Néprajzi Doktori Iskolája  
(néprajzi programja) keretében

Témavezető: Dr. Bartha Elek  
(olvasható aláírás)

A doktori szigorlati bizottság:

elnök: Dr. ....  
tagok: Dr. ....  
Dr. ....

A doktori szigorlat időpontja: 2009. .... .

Az értekezés bírálói:

Dr. ....  
Dr. ....  
Dr. ....

A bírálóbizottság:

elnök: Dr. ....  
tagok: Dr. ....  
Dr. ....  
Dr. ....  
Dr. ....

A nyilvános vita időpontja: 2009. .... .

Én Kinda István - Csaba teljes felelősségem tudatában kijelentem, hogy a benyújtott értekezés a szerzői jog nemzetközi normáinak tiszteletben tartásával készült. Jelen értekezést korábban más intézményben nem nyújtottam be és azt nem utasították el.

## TARTALOM

|  |           |
|--|-----------|
| <b>1. A KUTATÁS. BEVEZETÉS .....</b>   | <b>7</b>  |
| 1.1. A kutatás célja.....  | 10        |
| 1.2. Felhasznált módszerek.....  | 12        |
| 1.3. A kulcsfogalmak meghatározása.....  | 16        |
| 1.4. Kutatástörténeti áttekintés .....   | 19        |
| <b>2. A TÁRSADALMI KONTROLL. FOGALOM ÉS ELMÉLET. A CSÁNGÓFÖLDI<br/>MODELL .....</b>  | <b>24</b> |
| 2.1. Társadalomtörténeti vázlat.....   | 24        |
| 2.2. A fogalom .....   | 26        |
| 2.3. Elméleti alkalmazás.....  | 29        |
| <b>3. A MOLDAVI CSÁNGÓ FALVAKBAN GYAKOROLT KONTROLL<br/>EGYHÁZI/VILÁGI POLARIZÁCIÓJA A 17–21. SZÁZADOK SORÁN.<br/>JELENTŐSEBB FORDULÓPONTOK, POLITIKAI PERIÓDUSOK. VÁZLATOS<br/>INTÉZMÉNYTÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉS.....</b>   | <b>37</b> |
| 3.1. 17–18. század. Moldvai Fejedelemség. Tömeges székely betelepedés, 1764. Középkori magyar és újkori székely kontroll egymásmellettsége. Speciális társadalomszervezet, korporatív faluközösség, a belső ellenőrzést szavatoló intézménystruktúra. Egyházpolitikai diaszpóra, vallási-etnikai tömb..... | 40        |
| 3.2. 1859 – a román nemzetállam megalakulása, a világi ellenőrzés kiépülése.....   | 46        |
| 3.3. 1884 – a jászvásári püspökség megalakulása, egyházi ellenőrzés kiépülése, nemzetpolitikai részvétel. Magyar deákok, közösségvezérlő papok szerepe (Petrás Incze János, Neumann páter).....  | 48        |
| 3.4. 1914–1944. Világháborúk kora, a lokális közösségek elbizonytalanodása.....  | 52        |
| 3.5. 1945–1989. A szocializmus időszaka. Ideológiai uniformizálás és totális pártpolitikai kontroll .....  | 55        |
| 3.6. 1990 után. A 20. század végi – 21. századi jelen.....   | 67        |
| 3.7. Összegzés, következtetések .....  | 68        |
| <b>4. MIÉRT VAN SZÜKSÉG KONTROLLRA? NORMASÉRTŐ CSELEKVÉSEK,<br/>DEVIÁNS VISELKEDÉSEK. EGYÜTTÉLÉSI SZABÁLYOK, VILÁGI TÖRVÉNYEK<br/>ÉS EGYHÁZI KÁNON ELLENI GYAKORIBB VÉTSÉGEK ÉS BŰNÖK A CSÁNGÓ<br/>FALVAKBAN.....</b>  | <b>70</b> |

|   |            |
|---|------------|
| 4.1. Hazugság, csalás, lopás .....  | 72         |
| 4.2. Verbális és fizikai erőszak .....  | 77         |
| 4.3. Öngyilkosság, gyilkosság .....   | 81         |
| 4.4. Blaszfémia. Isten, papok káromlása .....   | 83         |
| 4.5. Vallási konverzió.....   | 84         |
| 4.6. Testiség, szexualitás .....  | 86         |
| 4.7. Sír- és halottgyalázás .....   | 88         |
| 4.8. Válás, vadházasság, szerelemgyermek.....   | 90         |
| 4.9. Hajadonok, vénleányok és -legények, idős kori házasság .....   | 92         |
| 4.10. Italfogyasztás, alkoholizmus.....   | 94         |
| 4.11. Bocsánatos vétségek (?).....  | 97         |
| <b>5. KI KÖVETI EL A BŰNÖKET? AZ EMBERI TÉNYEZŐ: NORMASZEGŐ,<br/>DEVIÁNS A CSÁNGÓ FALVAKBAN .....</b>                       | <b>99</b>  |
| <b>6. KIK ÉS MILYEN MINŐSÉGBEN AKADÁLYOZZÁK MEG ÉS BÜNTETIK A<br/>NORMASZEGŐKET? A TÁRSADALMI KONTROLL INTÉZMÉNYEI.....</b> | <b>103</b> |
| 6.1. Formális (legális) kontrollintézmények.....  | 103        |
| 6.1.1. A vallás és az egyház .....  | 103        |
| 6.1.2. A pap .....  | 108        |
| 6.1.3. Az iskola.....   | 122        |
| 6.1.4. A rendőrség, csendőrség .....  | 124        |
| 6.1.5. A polgármester és hivatala .....   | 127        |
| 6.1.6. A bíróság .....  | 129        |
| 6.2. Informális (legitim) kontrollmechanizmusok .....   | 130        |
| 6.2.1. A közvélemény .....  | 130        |
| 6.2.2. A pletyka .....  | 132        |
| 6.2.3. Besúgók, informátorok.....   | 133        |
| 6.2.4. Kollektív kontroll, önbíráskodás .....   | 134        |
| 6.2.5. A mágia .....  | 137        |
| <b>7. A BÜNTETÉSEK STRUKTÚRÁJA ÉS AZ AZON BELÜLI FORMÁK.....</b>  | <b>141</b> |
| 7.1. Egyéni és közösségi büntetések .....   | 143        |

|  |            |
|--|------------|
| 7.1.1. „Beszéli a falu” .....  | 143        |
| 7.1.2. Nyilvános megszégyenítés .....  | 144        |
| 7.1.3. Önbíráskodás .....  | 144        |
| 7.1.4. Gyalázás .....  | 145        |
| 7.1.5. Népítélet .....   | 145        |
| 7.1.6. Kiközösítés .....   | 145        |
| 7.1.7. Átok, imádság .....   | 145        |
| 7.1.8. Ráböjtölés, fekete böjt.....  | 146        |
| <b>7.2. Az egyházi szféra büntetési.....</b>   | <b>146</b> |
| 7.2.1. Kiprédikálás.....   | 146        |
| 7.2.2. Pellengér, nyilvános vezeklés.....  | 147        |
| 7.2.3. Eltiltások.....   | 147        |
| 7.2.4. Papi átok.....  | 147        |
| 7.2.5. Fekete mise.....  | 148        |
| 7.2.6. Istenítélet .....   | 148        |
| 7.2.7. Helyzetekre adaptált, modern kori büntetések .....  | 150        |
| <b>7.3. Világi büntetések.....</b>   | <b>150</b> |
| 7.3.1. Pénzbírság .....  | 150        |
| 7.3.2. Börtön.....   | 151        |
| <b>7.4. A csángó kultúra középkori szubsztrátumának megjelenítődése az archaikus büntetésekben. Két példa: gyalázás és népítélet.....</b>      | <b>151</b> |
| 7.4.1. „Békenték szarval!” .....   | 151        |
| 7.4.2. „A falu bosszúja” .....   | 156        |
| <b>7.5. Következtetések .....</b>  | <b>159</b> |
| <b>8. DEVIANCIA ÉS KONTROLL KONFLIKTUSA. A VÉDEKEZŐ ÉS BÜNTETŐ MECHANIZMUSOK FUNKCIONALITÁSA EGY KIRÍVÓ ESET KAPCSÁN (ESETTANULMÁNY) .....</b> | <b>161</b> |
| 8.1. Egy deviáns család Trunk társadalmában.....   | 162        |
| 8.2. A másság jelei .....  | 165        |
| 8.3. Lopások a faluban .....   | 168        |
| 8.4. A közösségi kontroll aktivizálódása. A tettenérés .....   | 171        |
| 8.5. A büntetés és szemiotikája.....   | 174        |

|  |            |
|--|------------|
| 8.6. A deviáns utóélete .....                            | 177        |
| 8.7. Következtetések .....                               | 180        |
| <b>9. ÖSSZEGZÉS.....</b>                                 | <b>183</b> |
| <b>10. ABSTRACT.....</b>                                 | <b>187</b> |
| <b>11. AZ IDÉZETT SZÖVEGEK ADATKÖZLŐI JEGYZÉKE .....</b> | <b>191</b> |
| <b>12. IRODALOM .....</b>                                | <b>192</b> |
| <b>13. LEVÉLTÁRI FORRÁSOK .....</b>                      | <b>218</b> |
| <b>14. SAJTÓ .....</b>                                   | <b>219</b> |
| <b>15. MELLÉKLETEK .....</b>                             | <b>220</b> |

## 1. A KUTATÁS. BEVEZETÉS<sup>1</sup>

A moldvai falvak napjainkban olyan speciális kulturális-társadalmi mechanizmust tartanak fenn és működtetnek, amely a közép-kelet-európai magyar nyelvterület egészén kivételesnek, egyedülállónak minősül. Igaz ugyan, hogy az 1989-es, makrotársadalmi szinten bekövetkezett változások elindítottak Moldova rurális környezetében élő csángók közösségeiben is egy mérsékelt fokú polgárosodási/modernizációs folyamatot, amely bizonyos komponenseiben egyre inkább a 20–21. századi urbánus (nyugati) társadalmakat idézi, de mindezek ellenére azt kell mondanunk, hogy a 18–19. században kialakított társadalmi szerkezet, a századokkal ezelőtt begyakorolt szociális élet legkülönbözőbb aspektusai máig meghatározó módon nyomták rá bélyegüket a moldvai csángó kultúrára.

A falusi társadalom belső szerveződésének és optimális működésének Moldvára is érvényes alapvető feltétele a társadalom minden tagjára vonatkozó szabályrendszer – lehet az explicit, de leginkább hallgatólagos konszenzuson alapuló – létrehozása, és ennek a normatív konstrukciónak hatékony, szintén bármely társadalmi státusú egyénre kiterjeszhető, érvényesíthető ellenőrzése. A középkori hagyományban gyökerező szigorú büntetőjogi rendszer olyan, közösségileg gyakorolt társadalmi kontroll révén működik, amely a normasértő fél számára a faluban való továbbéléshez két meghatározott alternatívát ajánl: vagy integrálódik a kollektív struktúrába, vagy a marginalizáció valamelyik formáját kényszerítik rá.<sup>2</sup> A társadalmi ellenőrzés a *norma hatalma*<sup>3</sup> által összehasonlít, megkülönböztet, hierarchizál, egységesít és kizár, végső célként normalizál.

A mélyen katolikus moldvai társadalom konfliktusmentes működésének ugyanakkor alapvető meghatározója az erkölcsi normarendszer vallási szférába való beágyazódása, a jogi és jogerkölcsi szabályoktól, a világi törvényhozástól való részleges differenciálódása. Az egyház által megszabott normarendszer – az *egyházi norma* – ugyanis nem szabályaiban/tételeiben különbözik a hivatalos ellenőrző hatalom normatív struktúrájától, hanem a törvények erkölcsi aspektusának kidolgozottságában és a normaszegésen kapott egyénnel szemben gyakorolt büntetési eljárásaiban: az Istennek, mint legfelső bírónak nem tetsző cselekedet elkövetőjét általában transzcendens ítélet sújtja. A *hivatalos*, illetve a *közösségileg* törvényszerűsített *normákat* a lokális társadalom tagjai is igen pontosan elkülönítik.

---

<sup>1</sup> Készült az MTA Határon Túli Magyar Tudományos Ösztöndíjprogram támogatásával.

<sup>2</sup> Szimbolikus kiszorítása történik a társadalomból akkor, ha például a falu nagy része megtagad mindenféle együttműködést, elhatárolódnak a templomban a vétkes egyéntől. A kirekesztés súlyosabb változata az, amikor az akkumulálódott agresszív indulatok elől a normasértő egyén megszokott szociális közegéből kilépésre, menekülésre kényszerül.

<sup>3</sup> Foucault 1990: 250.

Kutatásomban ebből kiindulva azt fogom megvizsgálni, hogy a modernizáció által több szinten is befolyásolt csángó falvakban az utóbbi két évtizedben milyen hangsúlyeltolódás következett be az egyházi és világi szféra egymást kiegészítő mindennapi kölcsönhatásaiban; milyen formái maradtak fenn napjainkig a társadalom működését biztosító és a közösségi normarendszert ellenőrző tényezőknek, miben áll ezek legitimitása a 21. században. Példák során mutatok rá arra, hogy a kontroll alól kilépő egyén milyen intézményi/társadalmi megítélésben részesül és milyen továbblépési alternatívái kínálóznak a jelenlegi csángó társadalomban.

A társadalmi kontroll világi és egyházi, formalizált és informális intézményeit a moldvai csángó társadalmakban aránytalan jelenlét és beavatkozási felület jellemzi. A spirituális szinten tapasztalt mély vallásosságnak társadalmi dimenzióban erőteljes egyházi felügyelet feleltethető meg, amely normatív alapját képezi minden egyéb szabályozó és ellenőrző intézménynek. Ennek megfelelően az egyház helyi képviselőjének, a papnak az álláspontja a közvéleményben és a lokális hivatalos igazságszolgáltatásban is tükröződik. Széles társadalmi szerepkört betöltő státusa azonban jelentős értékvesztésen ment keresztül, szakrális tartalma kiüresedni látszik és beavatkozásainak indokoltsága leggyakrabban megkérdőjeleződik a közösség részéről.

Kutatásomnak a társadalmi ellenőrzés intézményeinek bemutatásán túl az a célja, hogy megmutassa a „társadalomszervezet konkrét képét a kultúrán belül.”<sup>4</sup> Feltételezem, hogy mint egészségesen működő kultúrában, a moldvai csángó életvilágok szerveződési és működési elveinek a megértéséhez nem véletlen halmazként, hanem egységes rendszerré összeálló konstrukciókként foghatóak fel a szokás, a jog, a törvény, az erkölcs és a munka kategóriái.<sup>5</sup> Ennek függvényében meggyőződésem, hogy a társadalmi struktúra csak funkcionalitásában vizsgálható, a társadalmi morfológiát lehetetlen megalapozni a társadalmi fiziológiától függetlenül.<sup>6</sup>

A szociológiai harmóniaelméletek alapvetően strukturalista és funkcionalista felfogása mellett vizsgált témám az ezekkel szembenálló konfliktuselméletek<sup>7</sup> hasznosítása nélkül kibonthatatlan volna. Annak a társadalomtudományi feltételezésnek a figyelembe vétele nélkül, amely sejtetni enged, hogy a társadalmak életének minden pillanatában a nézeteltérés és a konfliktus szimptomái jelen vannak, és minden társadalmi elem hozzájárul a társadalom bomlásához, azon keresztül pedig az állandó változásához. Az értelmezés folyamán példák

---

<sup>4</sup> Vö. Malinowski 1997: 394.

<sup>5</sup> Vö. Gurevics 1974: 17.

<sup>6</sup> Radcliffe-Brown 1997a: 412; Merton 2002.

<sup>7</sup> Nem annyira a Karl Marx által kidolgozott faj- és osztálykonfliktus-elméletekre, mint a konfliktus későbbi teoretikusainak, Georg Simmel és később Ralf Dahrendorf német szociológusok elméleti munkásságára alapozok. Simmel 1955; Dahrendorf 1988.

keresztül is szemléltetni is fogom, ahogyan a társadalmi struktúra egyes kategóriáin belüli változások és a bomlását előidéző konfliktusok időről időre elnyomják a statikusnak és stabilnak feltételezett szociális makrostruktúra képét, és kaotikus, organizálatlan társadalomképet nyújtanak.

A csángó társadalom rejtett árnyoldala sok vonatkozásban a látható felszín eseményeit más értelmezési keretben teszi érthetővé. Elemzésemben ezt a mélystruktúrát a Michel Foucault által javasolt etnológiai rendszerelemzési forma követésével, a társadalmi struktúra vertikumának beláthatósága miatt a társadalom elismert és eltorzított kategóriái közé helyezkedve próbálom meghatározni, működési elveit kidomborítani.<sup>8</sup> A csángó falu mindennapi valóságához az is hozzátartozik, hogy a szigorúan meghatározott kollektív normák és a kilátásba helyezett kemény szankciók ellenére a közösség és a család belső szerveződése gyakran eltért a normatívnak tekintett keresztény családmódelettől, amelynek megszilárdulását, működését egyre kevésbé bírja meghatározni a köznélemény.

A csángó falvakban az ellenőrzést végző intézmények nem egyforma hangsúllyal vannak jelen, egymást nagymértékben meghatározzák, determinálják. Ha az egyik intézmény intenzívebb ellenőrzést fejt ki a társadalom szintjén, a többiek léte nem annyira szükségzerű, működése kevésbé indokolt. Azokban a falvakban például, ahol a pap felvállalta a különböző társadalmi csoportok fölötti kontroll gyakorlását, a közösség részéről megnyilvánuló ellenőrzés gyengébbnek, vagy éppen elnézőbbnek mutatkozik a pap által amúgy is keményen megbírált csoportokkal – például a fiatalokkal – szemben. Az olyan faluban, ahol a pap jelenléte nem gátló jellegű a morális kihágások elkövetésében vagy a közösségi szabályrendszer megszegésében, a közösség részéről gyakorolt ellenőrzés mutatkozik intenzívebbnek. A rendőrség passzivitása és inkompetenciája a törvénytörő kilétének felfedésére vagy a megfelelő mértékű szankció kirovására hasonlóan hozzájárul a közösségi kontroll fokozottabb kifejtéséhez. Többek közt ezek a tények magyarázzák, hogy a kutatás eredményeinek árnyalására nem gyűlhetett egyetlen faluból elég szemléletes példa, és a vizsgálatot több Bákó környéki falura is ki kellett terjesztenem.

Terepmunkámat egyetemi éveim alatt, a kutatás első négyéves fázisában anyagilag teljes egészében a Kriza János Néprajzi Társaság (KJNT) támogatta, szakmai segítséget a Társaság mellett a Babeş–Bolyai Tudományegyetem (BBTE) Magyar Néprajz és Antropológia Tanszéke nyújtott. 2005-től kezdődően előbb a zabolai Csángó Néprajzi Múzeum, majd a Kovászna megyei múzeumi hálózat központi intézménye, a Székely Nemzeti Múzeum néprajzkutató muzeológusaként az intézmény erkölcsi támogatását is élveztem kiszállásaim során. Terepkutatásom egészének sikeréért moldvai csángó

---

<sup>8</sup> Foucault 1999a: 253.

szállásadóimnak és barátaimmá vált beszélgetőtársaimnak, illetve adatközlőimnek megkülönböztetett köszönettel tartozom.

Doktori tanulmányaim folytatását a budapesti Oktatási és Kulturális Minisztérium 2005-ben elnyert PhD-ösztöndíja, a dolgozat befejezését pedig az MTA HTMTÖ 2009-es pályázati támogatása során kapott ösztöndíj tette lehetővé.

Doktori disszertációm elkészülésében nyújtott erkölcsi pártolásáért, közvetlen szakmai segítségéért és értékes útmutatásaiért köszönetemet fejezem ki debreceni szakmai irányítómnak, dr. Bartha Elek tanszékvezető egyetemi professzornak. A téma iránti érdeklődésem kibontásáért és folyamatos irányítói munkájáért hálás vagyok dr. Pozsony Ferenc kolozsvári tanáromnak, valamint az egyes kérdések alaposabb körüljárására ösztönző biztatásáért dr. Keszeg Vilmos és dr. Tánczos Vilmos kolozsvári tanárainak.

A dolgozat végső formába öntése során a stiláris és tartalmi hibák kiszűrését, illetve a szakirodalom hiányzó tételekkel való kiegészítését dr. Kotics József (Miskolci Egyetem, Kulturális és Vizuális Antropológiai Intézet) és dr. Lovas Kiss Antal (Debreceni Egyetem, Néprajzi Tanszék) rendkívül hasznos opponensi kritikájának köszönhetem.

### **1.1. A kutatás célja**

Célom néhány átlátható struktúrájú, Szeret menti csángó mikrotársadalom szerveződésének lemodellezése, a normatív intézmények és azok ellenőrző faktorainak társadalomnéprajzi – kulturális antropológiai szempontú feldolgozása. A társadalmi struktúra rendszer-jellegének feltételezéséből kiindulva a csángóföldi társadalmi kontroll intézményeit és a szankciók formáit is strukturális alapokon képzelem elvégezhetőnek, funkcionalitásukban vizsgálva azokat az önmagukon belüli és az egymás közötti viszonyrendszerben. A strukturális és funkcionális modellezés célja az, hogy valamennyi megfigyelt tényről számot tudjon adni.<sup>9</sup> Az empirikus megfigyeléseken alapuló modellalkotás, illetve a mechanikus és statisztikai modellek végzése tekintetében a cél elérését illetően bizakodásra ad okot, hogy az etnológus Lévi-Strauss az etnográfia és az etnológia tudományágakat véli célravezetőnek a történelemmel és a szociológiával szemben.<sup>10</sup>

Tudva azt, hogy a katolikus egyház és helyi képviselőjének állandó jelenléte, tevékenysége a csángó kultúra alapvető meghatározója, kutatásomban a fő hangsúlyt az egyházi normák és szankciók feltárására, a pap hagyományos, illetve jelenlegi státusának megragadására, közösség és egyház, közösség–pap viszonyára helyezem. A társadalmi berendezkedés és működés megragadásában ugyancsak fontos szerep jut az egyházi/világi

<sup>9</sup> Lévi-Strauss 2001: I: 217; 2001: II: 65–73.

<sup>10</sup> Lévi-Strauss 2001: I: 222.

normák és mindennapi gyakorlat, valamint a közösség–pap közötti konfliktusok elemzésének. Szem előtt tartom, hogy a csángóknál lényegében minden ellenőrzés és büntetés az egyházi (szakrális) szférának való megfelelés szándékát hordozza magában.

Munkám közelíteni szándékszik a társadalmi működésre figyelő gyér szakirodalomból kirajzolódó sematikus, olykor idealizált képet a csángó élet valóságához. Az objektivitást célzó törekvéseim indokolják olyan kategóriák külön fejezetekként való tárgyalását, mint a normasértő (deviáns) viselkedések (*lopás, alkoholizmus, szexuális tévelygések*), formalizált ellenőrző intézmények (*egyház, pap, rendőrség, polgármester, bíróság*), informális kontroll-mechanismusok (*közvélemény, pletyka, önbíráskodás, mágia*).

Vizsgálódásom egyik céljaként azt az előfeltevésemet kívánom tudományosan bizonyítani, hogy a szigorúan meghatározott kollektív normák és szankciók ellenére a mikrotársadalom belső szerveződése gyakran eltér(t) a normatív keresztény modelltől, s organizáltságát, működését a deviánsok<sup>11</sup> ellenében napjainkban egyre kevésbé bírja meghatározni a közösségi kontroll és a közvélemény.

Kutatásomat ugyanakkor a szakirodalom kiegészítésének szándékával folytattam: levéltári források feldolgoásaiból (például *Moldvai csángó-magyar okmánytár*) képet kapunk a csángó közösségek erkölcsi életéről, törvényszegéseiről és büntetéseiről, tudjuk, vagy hogy egy tradicionális séma szerint a múlt századokban mit vártak el egy faluban a paptól, de egyelőre nincs olyan jellegű társadalomtudományi munka, mely arra világítana rá, hogy a jelen társadalmi-gazdasági viszonyai közt, egy megváltozott szemléletű, szekularizálódó világban az íratlan erkölcsi kódex milyen változásokon esett át a kisközösségek gyors adaptációja miatt, hogyan változtak meg a közösségi igények a vallásos étellel és a pap szerepkörével szemben, hogyan írja felül az egyház a pap által a közösségekben alkalmazott szankciókat, egyáltalán melyek azok a feladatok, amelyekre jelenleg a papi státus korlátozódik.

Feltételezem, hogy a közösségi értékrendhez hasonlóan az egyházközösségek vallásos, morális, de ugyanakkor ideológiai és (immár) gazdasági arculatát is meghatározó *ideális* páter személye az utóbbi évtizedekben nagyfokú változáson ment keresztül. Kutatásom célja e változások mibenlétének vizsgálata, tudományos igényű elemzése és értelmezése. Annak felmutatása, hogy hol körvonalazódik az 1989 utáni jelenben a közösség morális horizontja a szakirodalomból ismert tradicionális/archaikus erkölcsösséghez képest, mit vár el jelenleg egy közösség a lelkésztől, hogyan, mivé változott át közösségvezérlő szerepe (lévén, hogy

---

<sup>11</sup> A modernizációs hatások által többé-kevésbé befolyásolt csángó falvakban a hagyományos életviteltől jobban eltávolodó egyéneket (például valláscsere, idősök házassága, nők alkoholfogyasztása) még egyelőre deviánsokként kezelik, a választott stratégia szélesebb körű terjedésével azonban elfogadottá vagy éppen legitimmé válhat az addig deviánsként kezelt viselkedés.

fokozatosan elveszíti monopolizált értelmiségi pozícióját az iskolázottság fokának bővülésével, a társadalom pedig egy vallásmentesebb pozícióra helyezkedett).

Munkám eredményeként egyrészt a szakirodalom vonatkozó információinak összegzését végzem el, másrészt a társadalmi normák ellenőrző faktorainak történeti, társadalomnéprajzi, szociológiai és kulturális antropológiai szempontú feltárását, rendszerezését és bemutatását, téziseimet saját gyűjtésekből származó adatokkal támasztom alá. A bevezetőt követően a második fejezetben a társadalmi kontrollt elméleti igényrel mutatom be, annak moldvai csángó falvakbéli intézményeit tárom fel szélesebb szokástörténeti kontextusba ágyazva, úgy, hogy utalok a 18–20. századi állapotokra és kapcsolatba hozom az európai és a magyar nyelvterület népi jogszokásaival is. A harmadik fejezetben a fordulópontként értelmezett történelmi események által behatárolt időszakok és különböző politikai-társadalmi berendezkedéssel jellemezhető periódusok domináns ellenőrző tényezőit vázolom fel. Dolgozatom következő egységében a mindenkori normasértő attitűdöket, azt követően pedig a jelenlegi, archaikus és modern elemeket egyaránt felmutató csángóföldi társadalmi kontroll formáinak elemzését mélyítem el. A kontroll társadalomban betöltött súlyát és intézményeinek szerepét a büntetések rendszerének bemutatása során érzékeltetem. Empirikus fejezetként egy esettanulmány keretében annak a nagycsaládnak a szociális kapcsolathálóját, sajátos gazdasági technikáit és erkölcsi viszonyulásait mutatom be, amely Trunk társadalmában deviánsként nyilvánult meg. Az összegző részben pedig összefoglalom kutatásom eredményeit és megfogalmazom következtetéseimet, utalva a kutatás további folytathatóságának lehetséges irányaira is.

## **1.2. Felhasznált módszerek**

A terep körülhatárolása és a feldolgozási módszer megválasztása kiindulópontjaként a Clifford Geertz által megfogalmazott kutatómódszertani elméletek szolgálták. „A kutatás helyszíne nem azonos a kutatás tárgyával. Az antropológusok nem falvakat (törzseket, városokat, szomszédságokat...) kutatnak; falvakban kutatnak. Különböző dolgok különböző helyeken tanulmányozhatók, s bizonyos dolgokat [...] körülhatárolható kis egységekben lehet a legjobban tanulmányozni.”<sup>12</sup> A kutatás földrajzi kontextusának behatárolásakor azonban, mint szóltam róla, egyetlen falu nem bizonyult olyan terepnek, amely a szükséges példákat szolgáltatta volna a téma komplex feldolgozásához. Az általánosítást és az elnagyolást elkerülendő igyekeztem minél kevesebb falut bevonni a vizsgálatba, tudatában lévén annak,

---

<sup>12</sup> Geertz 2001: 215–216.

hogy egyetlen ellenőrző intézmény bemutatásának is több tanulmányt lehet szentelni, ha azt nagyon alaposan járják körül.<sup>13</sup>

Adatgyűjtési eljárásaimat tekintve a téma erkölcsi és szociális érzékenységre való tekintettel a társadalomkutatás ún. *puha* módszereinek alkalmazását követtem, néprajzi, antropológiai és szociológiai munkamódszerek váltogatásával vagy együttes alkalmazásával, a kérdések szituációfüggő árnyalásával próbáltam a lehető legalaposabb adatolást elvégezni, amelyet a kvalitatív szempontú elemzés során hasznosítok. Beszélgető partnereimmel, adatközlőimmel legszívesebben a *mélyinterjú*s és a *strukturálatlan interjú*s<sup>14</sup> módszereket használtam, mely az egyéniségkutatás felé mozdította el az érdeklődésemet. Zárkózottabb, távolságtartóbb személyek esetében, illetve, ha a körülmények nem tették lehetővé a beszélgetések rögzítését, a pontatlanabb, vázlatos szöveget eredményező, de annál nyíltabb véleményeket tükröző *informális interjú*hoz<sup>15</sup> vagy a helyszíni jegyzeteléshez folyamodtam, amelyet később emlékezetből egészítettem ki.

A moldvai csángó falvakban kutatva a résztvevő megfigyelés különböző technikái is számos, véletlenszerűen adódó információval gazdagították a téma empirikus fejezetét. A társadalmi kontroll, a társadalmi szerepek és a deviancia vizsgálata során leginkább a *passzív* és a *moderált résztvevő megfigyelés*<sup>16</sup> technikáját hasznosítottam.

Különösen szerencsésnek tartom, hogy több esetben a társadalmi kontroll monitoring és szankcionáló szerepét is működésében megtapasztalhattam, egyes kontroll-tényezők aktív vagy demonstratív célzatú megnyilvánulásának is tanúja lehettem, s néhány esetben magam estem át a lokális normák és szokások vetületéhez viszonyított megmérettetésen, amíg a falu nyugalma felbolygató idegenből rendszeresen visszajáró értelmetlenül ismerőssé, mondhatni barátta váltam. Éppen ez a mély, sok esetben a kutatáson túlmutató implikáció és beleadott személyiség tette kérdésessé számomra a feltárómunka objektivitását. Már önmagában a témaválasztás, az előfeltevések, az irodalmi megalapozottság során kialakult látásmód, az értékelés elkerülhetetlenül a saját társadalomra jellemző eszme- és értékrendszer által meghatározott és befolyásolt. A dilemmákat a kultúra kutatásának elméleti és módszertani alapjait lefektető egyes munkák némileg eloszlatták: A. J. Gurevics meggyőződése például a kultúrtörténeti vizsgálatokat illetően, hogy a kutatás során semmiképp nem lehet teljesen kikapcsolni a „műszer zajszintjét”, vagyis a kutató jelenkor szülte képzetét.<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> Ezt példázza, hogy csupán a csángók katolikus papjának társadalmi kontroll-szerepére fókuszálva kutatásom korábbi eredményeit több, egymást kiegészítő dolgozatban tettem közzé. Kinda 2003a; 2005a; 2006.

<sup>14</sup> Az adatközlők minimális irányítással való beszélgetése. Lásd Bernard 1995: 209.

<sup>15</sup> A napi beszélgetések emlékezetből való felidézése. Lásd Bernard 1995: 209.

<sup>16</sup> Passzív résztvevő megfigyelés: az etnográfus jelen van, de nem vesz részt a cselekvésben; moderált résztvevő megfigyelés: átmenet a megfigyelés és a részvétel, a külső megfigyelő és a közösség tagja között. Vö. Spradley 1980: 58–62.

<sup>17</sup> Gurevics 1974: 18. Idézőjel is tőle.

Tekintettel arra, hogy empirikus adataim 15 kisebb-nagyobb faluból származnak, amelyek között a néhány száz főstől a hat-nyolc ezresig találunk példákat, elemzésem tézisei és következtetésem meglehetősen nagy és földrajzilag szórt területre vonatkoznak. A kutatás reprezentativitását egyrészt a szisztematikus, állomásozó és évenként végzett visszatérő terepmunka, másrészt az adatközlők kiválasztásának adekvát szempontjai biztosítják. Ha szociológiailag kellene leírni az empirikus mintavétel módját, akkor egyrészt a véletlen módszer alapján történő, rétegzett kiválasztás szerinti, illetve a tudatos, a munkahipotézis szempontjából releváns változók figyelembevételével végzett kiválasztási eljárásokat jelölném meg. A terepmunka ütemterve hármas szakaszolás alapján épült fel:

- 1.) az első fázisban a terepbejárás, az adott falu megismerése, a lokális hatalmi viszonyok feltérképezése, az általános narratívák rögzítése volt a legfontosabb cél;
- 2.) a második fázisban a kutatás szempontjából fontos kérdéskörök letapogatását a tudatos generációs csoportválasztással végeztem el, figyelve a társadalmi hierarchia különböző fokain állók megszólaltatására is a mélyinterjúk során;
- 3.) a harmadik fázisban a már rögzített és elsődleges értelmezésre kerülő adatok terepen történő kiegészítésére és az interpretáció helyességének ellenőrzésére került sor.

Férfi és női adatközlőim minden korosztályt képviselnek, a vizsgálat különböző kérdéskörei természetesen alapjaiban meghatározták a válaszadók nemi és generációs csoportját. A pap társadalmi szerepének kidomborítását például az elvi szembenállást tanúsító fiatalabb nemzedék, valamint az idősebb férfi és női beszélgetőtársaim segítségével sikerült elvégezni. Ugyanebben a kontextusban a legfiatalabbak a vallásórák kötetlenebb, szokimondóbb szituációkat generáló légkörét és a papi parancs ellen vétők büntetéseit idézték fel, általában őszintébben, mint az idősebb nemzedék tagjai. Családrekonstrukciós törekvéseimben és a deviancia megfigyelésében főleg a középkorú és idős asszonyok bizonyultak jobban informáltak és közlékenyebbek.

A társadalmat ellenőrző struktúráknak a lehető legobjektívebb feltárása és a többrétű értelmezés kidolgozása érdekében a társadalmi és gazdasági hierarchia különböző fokain álló egyéneknek, a falvak papjainak, az állami igazságszolgáltatás embereinek beszámolóit rögzítettem, s az olykor ellentmondó véleményeket az elemzés szintjén szükségszerűen ütköztettem.

A jelenkutató terepmunka megfigyelésre és *oral history*-ra alapozó módszereivel párhuzamosan a bákói levéltárban található, a csángó falvakra vonatkozó legrégebbi, 1784-től vezetett egyházi iratanyagot, az 1940-es évekbeli néptanácsi és ugyanebből a korszakból

származó rendőrségi (zsandár) dossziéit vizsgáltam át.<sup>18</sup> Dolgozatomat az ezekből származó dokumentációval és információkkal is kiegészíttem.

A 2001 óta rendszeresen végzett kutatómunka során több mint húsz alkalommal végeztem három–tíz napos terepmunkát tucatnál is több moldvai csángó faluban. Legbehatóbban a Szeret folyó menti (Bákó környéki) *székelyes csángó* falvakban – Klézsén és az adminisztratív szempontból hozzá tartozó Somoskán és Pokolpatakon,<sup>19</sup> Forrófalván,<sup>20</sup> Csíkfalván és Dózsában,<sup>21</sup> illetve Lujzikalagorban<sup>22</sup> –, valamint néhány középkori eredetű *déli csángó* településen – Trunkban,<sup>23</sup> Diószénben,<sup>24</sup> Nagypatakon<sup>25</sup> és Bogdánfalván<sup>26</sup> – sikerült vizsgálatot végezni.<sup>27</sup> Hasznos helyszíni megfigyelések, tapasztalatok és adatok származnak továbbá a Beszterce folyó menti székelyes csángó Lészpedről és a szomszédos Alsógerlényből,<sup>28</sup> a Bákó körzetén kívül eső Tázló folyó menti Pusztináról,<sup>29</sup> és a legkeletibb csángómagyar településről, a Szeret folyótól keletre fekvő Magyarfaluból.<sup>30</sup>

Az elemzés során a népi kultúra organikus jellegébe és állandó változásának természetszerűségébe és szükségszerűségébe vetett hittel igyekeztem teljesen kizárni a tradicionális falu mint önmagába zárt organizmus felfogását,<sup>31</sup> mint ahogyan nem volt céлом a csángó eredet bizonygatása vagy a vizsgált kultúra archaizáló értelmezéseinek kidolgozása sem.

A szakirodalom egyes tételeinek való ellentmondás, vagy azok kiegészítése Clifford Geertz szerint külön értéket adhat a feldolgozásnak: „A kutatások más kutatásokra épülnek itt is, de nem abban az értelemben, hogy ott folytatják, ahol az előző abbahagyta; értesülésükkel jobban felvértezve és fogalmilag szilárdabban, ugyanazokba a dolgokba merülnek még

---

<sup>18</sup> Lásd a dolgozat végén a hasznosított levéltári források felsorolását.

<sup>19</sup> Románul *Cleja, Somuşca* és *Valea Mică*. A község lakossága 2002-ben 6864 fős, amelyből 6716 személy katolikus.

<sup>20</sup> *Faraoani*, hozzátartozik Nagypatak (*Valea Mare*). A község lakossága 5176 fő, ebből 5143 katolikus.

<sup>21</sup> *Ciucani* és *Gheorghe Doja*, további 3 faluval együtt Alsórekecsinhez (*Răcăciuni*) tartozó falvak. A község 7969 fős, ebből 4086 személy katolikus. A községben sok az ortodox román lakos és érzékelhető a különféle szekták térhódítása.

<sup>22</sup> *Luizi-Călugăra*, községközpont, a román lakosságú *Osebiți* falu tartozik hozzá. Lakossága 2002-ben 4590, amelyből 4527 fő katolikus.

<sup>23</sup> *Galbeni*, Újfaluhoz (*Nicolae Bălcescu*) tartozó falu, 1358 lélekkel (2003-as adat).

<sup>24</sup> *Gioseni*, 2005-től Tamásfalvától (*Tamași*) önálló község, 4100 fős lakossággal.

<sup>25</sup> *Valea Mare*, Forrófalvához tartozik.

<sup>26</sup> *Valea Seacă*, más három faluval – Bukila, Trunk, Larga – Újfalu (*Nicolae Bălcescu*) községközponthoz tartozik. A község 10296 fős, ebből 8481 személy katolikus.

<sup>27</sup> Az adatok az egyes községek honlapjairól, illetve a 2002-es népszámlálási statisztikákból származnak. Forrás: <http://recensamant.referinte.transindex.ro>

<sup>28</sup> *Lespezi* és *Gârleni*. Gerlény községközponthoz tartoznak még Felsőgerlény (*Gârleni de Sus*) és *Şurina* falvak. A község lakossága 6281, ezen belül a katolikusok száma 4019.

<sup>29</sup> *Pustiana*, 1961 fős település, további hét román faluval együtt Perzsol (*Pârjol*) községhez tartozik. A község 6763 fős lakosságú, 2365 személy római katolikus.

<sup>30</sup> *Arini*, Gajcsána (*Găiceana*) községközponthoz tartozik. A község 3070 fős, ebből 1410 katolikus.

<sup>31</sup> Burke 1991. Hermann Bausinger megcáfolja azt a meghaladott elméletet, mely szerint az archaikusabb falvak magukba zárva éltek, elszakadva, kizárva a szomszéd települések társadalmi-gazdasági interakcióiból. Bausinger 1995: 53.

mélyebbre. [...] A kutatás akkor jelent előrehaladást, ha mélyrehatóbb, mint az előzőek – bármit jelentsen ez a kifejezés; de nem annyira ezekre az előzményekre támaszkodik, mint inkább mellettük halad: provokálva őket és provokáltatva általuk.”<sup>32</sup>

### 1.3. A kulcsfogalmak meghatározása

A dolgozatban kulcsfogalmakként használt szakkifejezések az interpretációs félreértések elkerülése végett definícióra, a dolgozat kereteiben használt jelentésük tisztázása miatt meghatározásra, pontosításra szorulnak.

a.) *Társadalom, társadalmi struktúra, mikro- és makrotársadalom.* A német társadalomtudós, Ferdinand Tönnies nyomán dolgozatomban a társadalom kategória a jogilag független egyének szabad társulását, nagyobb léptékű, egymással személytelen viszonyban álló individualizált egyének territoriális együttlétét, közösségét jelenti.<sup>33</sup> A társadalom effajta meghatározása a modern nyugati társadalmak és a globalizált világ irányába mutat, az interperszonális kapcsolatokra a gyenge kötések<sup>34</sup> jellemzők.

A társadalom fogalomhasználatomban két szintet feltételez: a dolgozatban mikrotársadalomról és makrotársadalomról beszélek. A kutatás faluközpontúságából adódóan a *mikrotársadalom* terminus a vizsgálat szociális környezetét képező falusi társadalmat fedi. A moldvai falusi mikrotársadalmak a lakosság eredete és a társadalmi berendezkedés függvényében is különböznek egymástól. A szélesebb demográfiai keretet a *makrotársadalom* kifejezés fedi, amelyet használata során konkretizáltan a moldvai, illetve a romániai társadalomra való utalásként alkalmazok. A makrotársadalom elemzésében azt a szélesebb szociális struktúrát jelenti, amelyben a moldvai csángó mikrotársadalmak sajátosságai eklatánsan kiütököznek, legyen szó akár etnikai, akár társadalmi, vallási vagy kulturális sajátosságok egybevetéséről.

A szociális kapcsolatok állandó keretét, a minden egyénre kiterjedő valamennyi interakció hálózatát, a társadalmi viszonyok összességét a társadalmi struktúra fogalmával jelzem.<sup>35</sup> Claude Lévi-Strauss nyomán a struktúra fogalmát nem a tapasztalati valóságra, hanem az annak alapján létrehozott modellekre vonatkoztatom, elkülönítve a *társadalmi struktúrát* a *társadalmi viszonyok* fogalmától. A két szomszédos terminus közül a *viszonyok*

---

<sup>32</sup> Geertz 2001: 219.

<sup>33</sup> Tönnies 1983: 57–116.

<sup>34</sup> Granovetter 1995: 371–397.

<sup>35</sup> Lenclud 1994: 133; Merton 2002.

szolgáltatnak alapot azoknak a modelleknek a létrehozásához, amelyek láthatóvá teszik magát a *struktúráját*.<sup>36</sup>

b.) *Közösség*. Az egyik legnehezebben definiálható kulcsfogalom, a tönniesi társadalomfogalom ellentéte, a személyes interakciók szociális, átlátható közege, amelyet elsősorban társadalmi és gazdasági tényezők formáltak ki,<sup>37</sup> és amelyekre az erős társadalmi kötések<sup>38</sup> jellemzőek. A közösségek tagjait természetes kapcsolatok fűzik össze, s fő ismérvük, hogy belső fejlődés révén, organikus módon jönnek létre.<sup>39</sup> A *faluközösség* ennek értelmében a közösségi integráció territoriális elve által létrehozott, tudati szinten is reprezentált csoport, amelyet ráadásul szövevényes vérségi kapcsolatok is erősítenek.<sup>40</sup>

Teljesen nyilvánvaló, hogy hatalmasak a különbségek a 18–19. századi és a 20–21. századi úgynevezett *közösségek* között a társadalmi kötelek, kölcsönös segítségnyújtás, bajban történő közös fellépés tekintetében, még akkor is, ha esetleg ugyanannak a falunak vesszük a két időszelét az összevetés alapjául.

Mégis, mindennek tudatában, a terminológiai bonyodalom elkerülése szándékával, a fogalom történeti értelmének nagyfokú szemantikai kiüresedése dacára, ugyanakkor a csángó falvak dezingerálódó, ám időnként mégis történelmi mélységekre visszautaló, speciális helyzetű, csoportos kohéziót jelző lakossága megjelölésére alkalmasnak találok olyan esetekben a *közösség* kifejezést a *társadalommal* szemben, amikor belső érvényű, a falu határain át nem nyúló, a társadalminál összehangoltabb véleményt, a lakosság nagyarányú részvételével alkalmazott normát, érdekcsoportok, egyének sokasága által egyértelműen támogatott vagy kívánatosnak tartott cselekvést mutatok be.

Lényegében tehát egy olyan, a társadalminál szorosabb kapcsolatháló meglétét feltételezem a közösség kifejezés mögött, amely a falun belüli nyilvánvaló tagoltságok ellenére is kialakulhat. Elfogadom tehát és az elemzés során példákon keresztül is szemléltetem és magyarázom Nagy Olga vélekedését, miszerint az ősi mechanizmusok hosszú időn keresztül még a megváltozott körülmények között, a hagyományos falusi életforma és életmódok bomlása közben is tovább funkcionálnak.<sup>41</sup> A moldvai csángó falvakban domináns

---

<sup>36</sup> Lévi-Strauss 2001: 216–217.

<sup>37</sup> Imreh 1983: 70.

<sup>38</sup> Granovetter 1995: 371–397.

<sup>39</sup> Tönnies 1983: 15–57.

<sup>40</sup> Tóth G. Péter egyik tanulmányában áttekinti a fogalom társadalomtudományokban betöltött szerepét, és annak genézisét úgy vezeti végig, hogy a fogalom és jelentésének kialakulásától a „közösségtanulmányokban” betöltött kulcspozíciójának kritikai elemzésén keresztül eljut a terminus individualista elméletekben való feloldásához. Tóth G. 2002: 9–31.

<sup>41</sup> Nagy 1989: 279.

közösség elsősorban vallási alapú homogén közösséget jelent, melyből kirekesztettek a katolikus valláson kívüli személyek.

c.) *Intézmény*. Malinowski funkcionista meghatározása nyomán *intézmény*eknek tekintem a kultúra különböző aspektusai, az emberi tevékenységek univerzális formába szerveződését, így intézményként elemzem például a család, a nemzetség, a korcsoport, az egyház, a foglalkozási csoport kategóriáit; a tevékenység jellege és típusa szerint pedig a gazdaság, a társadalmi ellenőrzés, a mágia, a vallás stb. megnyilvánulásait.<sup>42</sup>

d.) *Kontroll, konfliktus, büntetés*. A kontroll a társadalmi rend fenntartását célzó, organikus kialakult társadalmi intézmény. Ennek függvényeként a *társadalmi kontroll* a konfliktus megelőzésének, időbeni elfojtásának közösségleg vagy institucionálisan gyakorolt módja. Kontrollként határozható meg azoknak a materiális és szimbolikus eszközöknek az összessége, amelyek egy közösség vagy a társadalom rendelkezésére állnak, amelyeken keresztül biztosíthatja tagjai normatív viselkedését.<sup>43</sup> „Ez az eszköztár igen széles. Magában foglal az önbíráskodástól kezdve a közvélemény-büntetésen keresztül a kiközösítésig minden olyan cselekvést, amelynek célja a konform viselkedés kikényszerítése.”<sup>44</sup>

*Konfliktus*nak tekintek minden olyan célorientált törekvést, amely megvalósulása során ütközik más hasonló jellegű törekvésekkel.<sup>45</sup> A kontroll szorosan összekapcsolódik a *büntetés* fogalmával, amely a kollektív érzelmek intenzitásának azt a társadalmi reakcióját jelenti, amelyeket a bűn megsértett. „A büntetésnek olyan hasznos funkciója is van, hogy azonos hőfokon tartja ezeket az érzelmeket, amelyek túlhevülnének, ha az őket érő sérelmeket nem torolnák meg.”<sup>46</sup> A szankció érvényesítését mindig az intézmény által meghatározott terület felügyeli a szokásjogi struktúrában fellelhető norma fokozata, illetve annak megszegése alapján. Ebben a komplexumban a norma ideálisként, az azt érvényesítő intézmény pedig reálisként jelenik meg. Ezért gyakori, hogy az intézmény mint mozzanat elfedi az ideális mozzanatot: a büntetett nem a norma ellen, hanem a normát képviselő intézmény ellen tiltakozik.<sup>47</sup>

e.) *Státus, szerep*. A közösségek nyilvános hierarchiájában minden tagnak az adott struktúrában jól meghatározott státusa van, amely a származás, a vagyon, a tekintély, azaz a

---

<sup>42</sup> Malinowski 1997: 388.

<sup>43</sup> Boudon – Bourricaud 1989: 331.

<sup>44</sup> Kotics 1997: 38.

<sup>45</sup> Szijártó – Tamás – Tóth 1999: 35.

<sup>46</sup> Durkheim 1997: 331.

<sup>47</sup> Egyed P. 1981: 19.

különböző tőkeformák – gazdasági, kapcsolati és szimbolikus<sup>48</sup> – együttesének függvénye. Amíg az egyén falun belüli státusa viszonylag stabil, az általa felvállalt és betöltött szerep nagyobb változásokat mutathat. A pap például a csángó közösségekben státusából adódó helyzetével legitimálja felvállalt közösségi szerepét a társadalmi beavatkozásai során, és a híveivel szembeni lélekvezérlő szerepe mellé más, státusától idegen szerepeket is felvállal, például büntetőbíróként ítélkezik és végrehajtja azokat. A *státus* tehát nem azonos az őt betöltő egyénnel, egyszerűen jogok és kötelességek rendszere. A szerep ugyanakkor a státus viselkedési vonatkozásaira utal, tehát az egyén, amikor státusához mérten cselekszik, tulajdonképpen szerepet játszik.<sup>49</sup>

#### 1.4. Kutatástörténeti áttekintés

A Kárpát-medencében élő magyarság érdeklődése viszonylag korán, a 18. század végén fordult a Moldvában élő csángómagyar közösségek felé. Az elszakított nemzettest irányába tapogatózó néprajzi kutatások – erőteljes nemzeti ideológiától áthatott magyarságtudományként – tudományos igényeket támogató kibontakozása a 19. század derekához köthető,<sup>50</sup> az érdeklődés kiteljesedése pedig a 20. században következett be. Azoknak a munkáknak a kivételével, amelyek kizárólag folklóranyagokat közölnek, valamennyi csángókról szóló dokumentum, tudósítás, helyzetjelentés, leírás és dolgozat a társadalmi berendezkedés és szociális egyensúlyellenőrzés szempontjából, ha nem is mindig kifejtetten, de elszórt adatokból összerakható módon hasznos utalásokat, információkat tartalmaz. Az alábbiakban, hogy ne kényszerüljek a közel öt és félezer tételenyi csángó szakirodalom<sup>51</sup> felsorolására és értékelésére, előljáróban csupán azokat a fontosabb publikációkat veszem számba, amelyekre leginkább építeni fogok a társadalmi kontroll kérdéskörének történeti felvázolása során.

A legkorábbi, 15–17. századi levéltári dokumentumok, amelyek Romániában a bákói, a bukaresti, a karácsonkői (Piatra Neamț), és különböző egyházi levéltárakban, továbbá a vatikáni levéltárban találhatóak, a római katolikus csángók egyházmegyéinek megszervezéséről, missziós papjaik helyzetéről, egyházpolitikáról, kisebb mértékben a hívek egyházi életéről tudósítanak.<sup>52</sup> Kiemelkedő értékű, számos tematikát érintő forráscsoportot képviselnek közülük a bosnyák származású lengyel Marcus Bandinus marcianopolisi

---

<sup>48</sup> Bourdieu 1978: 379–401.

<sup>49</sup> Linton 1997: 267.

<sup>50</sup> Pozsony 2005: 111.

<sup>51</sup> Ilyés (összeáll.) 2006.

<sup>52</sup> Néhány szerző, akik ilyen munkákat tettek közzé: Cantemir 1973; Rosetti 1905; Ciocan 1924; Benda (szerk.) 1989; 2003; Arens 2000; 2004; Ferro 2005; Tóth I. 2006; Varga 2006a; 2006b; Barszczewska 2008; Davis 2008.

érseknek a *Hitterjesztés Szent Kongregációjához* (Sacra Congregatio de Propaganda Fide) írott jelentései a Beke Pál jezsuita misszionárius társaságában tett egyházlátogatási körútját követően.<sup>53</sup> A jezsuita misszió moldvai jelenléte alatt termelődött levelezés rendkívül fontos egyház- és társadalomtörténeti, valamint társadalmi-demográfiai és néprajzi vonatkozású információkat tartalmaz.<sup>54</sup>

A Moldvába menekült székelyekkel bujdosó Zöld Péter székely pap a 18. század végén lejegyezte azokat az információkat, amelyeket néhány éves moldvai barangolása alatt gyűjtött össze.<sup>55</sup> Feljegyzéseiben az etnikai és társadalmi vonatkozású megfigyelések mellett megtaláljuk a nyelvre, a szokásokra és hagyományokra vonatkozó utalásokat is. Mintegy fél évszázad múlva, 1836-ban Gegő Elek csíki ferences paptanár a Magyar Tudományos Akadémia megbízásából látogatta meg a moldvai csángó településeket, amelyeknek archaikus életmódjából elsősorban a középkori magyarság kulturális nyomaira és társadalmi viszonyaira következtethetett, valamint felmutathatta a Kárpát-medencében rég feledésbe merült magyar nyelvváltozatot és ősi folklórt is.<sup>56</sup>

Néhány évvel Gegő moldvai útját követően a klézsei nagy műveltségű plébános, Petrás Incze János kezdett el tudatos gyűjtéseket végezni folklórszövegek és néphagyományok témakörben.<sup>57</sup> Jerney János és Weigand Gusztáv figyelme a csángó falvak táji-etnikai tagolódására terjedt ki, s elsősorban a nyelvi sajátosságokból indultak ki, amikor a 19. század közepén, illetve a 20. század elején a csángó-magyar és a székely-magyar népesség megkülönböztetésének árnyalataira hívták fel a figyelmet.<sup>58</sup>

A 20. század elején, 1929–1932 között a Moldvába látogató Domokos Pál Péter e jelentékeny előzmények alapján már tudatosan kutatott a csángó közösségekben, pontosan ismerte az ott uralkodó állapotokat, de annak is tudatában volt, hogy mi az, amire már nem találhat rá.<sup>59</sup> Máig öt kiadásban megjelent úttörő munkájából – voltaképpen az első csángó monográfiából – a 20. század eleji Csángóföld átfogó objektív állapotrajza bontakozik ki, alapvető információkat nyújtva a csángók történelméről, demográfiájáról, kultúrájáról, nyelvéről, a társadalmi rétegződésről és a változások irányáról.<sup>60</sup>

Ennek a jelenős monográfiának méltó folytatása tartalmában a Lükő Gábor által 1936-ban megjelentetett nagyobb lélegzetű munka, amely elsősorban a csángó telepek létrejöttét

---

<sup>53</sup> Ez a tulajdonképpeni Bandinus-kódex (*Codex Bandinus*), amely napjainkig két kiadást ért meg. Közzétette Benda (szerk.) 1989; Uő (szerk.) 2003. A továbbiakban a kötet ez utóbbi kiadását használom.

<sup>54</sup> Lásd Benda (szerk.) 2003.

<sup>55</sup> Szócs 2002; Diaconescu 2002–2003; Uő 2005.

<sup>56</sup> Gegő 1838.

<sup>57</sup> Petrás 1842.

<sup>58</sup> Jerney 1851; Weigand 1902.

<sup>59</sup> Halász 2005: 15.

<sup>60</sup> Domokos 1931.

tisztázza és azok kétségtelen erdélyi kapcsolatait tárja fel a nyelvészet, a történettudomány, a folklór és az anyagi kultúra példáin keresztül.<sup>61</sup> Míg Domokos Pál Péter Moldvát végigpásztázó terepszemléje során számos társadalmi és demográfiai megfigyelést tett, Lükő ugyanannak az évtizednek az anyagi kultúráját rögzítette.

Néhány évvel később pedig a tartalmában jelentősen megcenzúrázott, de még így is számos adattal szolgáló harmadik monográfia látott nyomdafestéket a fiatal Mikecs László tollából.<sup>62</sup>

A kontroll egy jellegzetes periódusból származó totalitárius modellje olvasható ki Petre Râmneanțu román és német nyelven megjelentetett fizikai antropológiai „eredményéből”, amely az 1940-es évek elején a moldvai katolikusok körében végzett rasszista jellegű biológiai kutatások összefoglalójaként a csángók román származását „bizonyította” be.<sup>63</sup>

A kommunizmus első évtizedeiben főleg az anyagi kultúrára, népművészetre és folklórra irányuló „ártalmatlanabb” kutatásokat<sup>64</sup> tűrt meg a társadalom etnikai homogenizálására törekvő totalitárius hatalom, a „mellékesen végzett”, „kimondottan társadalomnéprajzi gyűjtést”<sup>65</sup> bemutató eredmények publikálása még a politikai szempontból semlegesebb témákban is további évtizedekig húzódott.<sup>66</sup> A régi világ letűnt társadalmi berendezkedésének egyes mozzanatait, törvényszerűségeit idéződnék fel Szeszka Erdős Péter csángó ember Imreh István történész erkölcs- és jogtörténeti kérdéseire válaszoló emlékeiben, amelyeknek interjúként való szerencsés leközlése mindmáig sűrűn hivatkozott, hiteles forrása a téma kutatóinak.<sup>67</sup>

Az 1989-es rendszerváltást közvetlenül megelőző, illetve az azt követő években sorra láttak napvilágot azok a kötetek, amelyek magyarországi és erdélyi szerzők moldvai terepjárása során gyűjtött narratívákat, riportokat, imaszövegeket, gyűjtési szituációkat tettek közzé, reflektálva egyben a szocialista időszak és az 1990-es évek elejének társadalmi viszonyaira is.<sup>68</sup> Kutatott témám szempontjából rendkívüli értékű ezek közül Gazda József interjúkötete, amely a 20. század jelentősebb fordulópontjainak – világháborúk, kollektivizálás, rendszerváltás – csángók általi megélését a primér szövegek közzétételével élményszerűen visszatükrözi.<sup>69</sup>

Egyrészt politikai okokra vezethető vissza, hogy korábban nem volt alkalmazható, másrészt tudománytörténeti és kutatómódszertani eredményként könyvelhető el, hogy az

---

<sup>61</sup> Lükő 1936; újabb kiadása Lükő 2002.

<sup>62</sup> Mikecs 1941.

<sup>63</sup> Râmneanțu 1943; Uő 1944. Erről tudománytörténeti kontextusáról és recepciójáról bővebben lásd Diaconescu 2005: 9–20; Davis 2008.

<sup>64</sup> Faragó – Jagamas (szerk.) 1954; Kallós 1958; Kós, dr. – Szentimrei – Nagy 1981.

<sup>65</sup> Kós, dr. 1997: 73.

<sup>66</sup> Kós, dr. 1976: 103–217; Faragó 1990; Kallós 1987; Uő 1993.

<sup>67</sup> Imreh – Szeszka 1978: 195–207.

<sup>68</sup> Csoma 1988; Halász (szerk.) 1993; Uő (szerk.) 1997; Harangozó 1992; Uő (szerk.) 1991; Gazda 1993; Péterbencze (szerk.) 1993;

<sup>69</sup> Gazda 1993.

1989-es rendszerváltozás után a moldvai csángók kutatásában is jelentős szerepet kapott az objektív megértésre összpontosító interdiszciplináris társadalomvizsgálat, főként a társadalomnéprajz, az antropológia és a szociológia együttesen hasznosított szempontrendszerén keresztül. Az erdélyi néprajztudományban az 1970-es évek végén bontakozott ki az a társadalomkutatási irányzat,<sup>70</sup> amely már három hónappal a rendszerváltás után, 1990 márciusában nyilván színre lépve intézményesülhetett.<sup>71</sup>

A kolozsvári Kriza János Néprajzi Társaság, amely fokozatosan a Babeş–Bolyai Tudományegyetem néprajzi tanszékének (1990-től Magyar Nyelv és Kultúra Tanszék, 2002-től Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék) háttérintézményévé, kutatóműhelyévé nőtte ki magát, már 1991-től tudatosan felvállalta a moldvai csángó falvak néprajzi és nyelvészeti kutatásának megszervezését, pályázatokon keresztül szerzett pénzekből történő finanszírozását és a megírt eredmények publikálását, adatbázisba szerkesztését. A Tanszék tanárai és diákjai mellett meghívott magyarországi és külföldi kutatók is részt vettek a moldvai terepkutatásokban, akik közül a népszokások, a folklór, a gazdasági berendezkedés bemutatása mellett többen éppen a jellegzetes csángó társadalom működésének elveit kísérelték meg leírni. Tekintettel e szellemi műhelyből kikerülő vagy ahhoz kapcsolódó szakirodalmi tételek kiemelkedően nagy számára,<sup>72</sup> e helyen csupán a dolgozatom témája szempontjából szűkebb értelemben releváns – erkölccsel, társadalmi kontrollal, normaszegéssel, konfliktusokkal foglalkozó dolgozatokra szeretnék utalni, amelyek elméleti és módszertani szempontú eligazításként szolgáltak disszertációm összeállításához.

A műhely első csángó témájú, kötetnyi dolgozatot közzétevő kiadványa a *KJNT 5. Évkönyve* volt.<sup>73</sup> Ebben került publikálásra Kotics József modern antropológiai módszereket és elméleteket ötvöző dolgozata is, amely ebben a kulturális közegben elsőként foglalkozik kimondottan a moldvai csángó falvak erkölcsi értékrendjével és az azokban működő társadalmi kontroll formáival.<sup>74</sup> Ugyanabban a kötetben Nyisztor Tinka dolgozata egy rendkívüli egyházi normaszegést és az azt követő társadalmi felháborodást értelmezi,<sup>75</sup> másik munkájában az emberélet fordulóinak átalakuló hagyományai kapcsán azok normatív erejéről értekezik.<sup>76</sup> Tánczos Vilmos és Pozsony Ferenc itt közölt dolgozataiban a moldvai csángók szakralitással szembeni viszonyulása és a változások folyamatszerűsége bontakozik ki.<sup>77</sup>

---

<sup>70</sup> Vö. Borbély 2001; Pozsony 2001.

<sup>71</sup> Lásd Pozsony 2001.

<sup>72</sup> A 2006-ban ugyanitt megjelentetett *Csángó bibliográfia* 1990 utáni tételeinek tekintélyes hányada köthető valamiképpen a Kriza János Néprajzi Társaság és külső munkatársainak munkásságához. Ilyés (összeáll.) 2006.

<sup>73</sup> Pozsony (szerk.) 1997.

<sup>74</sup> Kotics 1997. A dolgozat további megjelenései: Kotics 1998; 1999; 2001a.

<sup>75</sup> Nyisztor 1997a.

<sup>76</sup> Nyisztor 1997b.

<sup>77</sup> Tánczos 1997a; Pozsony 1997a; 1997b.

Két évvel később Pozsony Ferenc szerkesztésében újabb tematikus csángókötet került kiadásra, amelyben egyrészt a korábban publikált hangsúlyosabb dolgozatok újabb kiadásával, azok mellett pedig aktuális társadalmi problémák bemutatásával, névtannal és oktatási kérdésekkel találkozunk.<sup>78</sup>

Tánczos Vilmos Csíkszeredában megjelent esszékötetének több írása is rendkívül hasznosnak bizonyult problémafelvetése és a rögzített néprajzi megfigyelések szempontjából.<sup>79</sup> Pozsony Ferenc vonatkozó tanulmányai és kötetei nemcsak a csángó falvak társadalomszerkezetét és gazdasági életét mutatják be, hanem azokat a kulturális folyamatokat árnyalják, amelyek a 20–21. század fordulóján a csángó közösségeket az archaikus és a posztmodern kultúrák közé helyezték.<sup>80</sup>

A KJNT szakmai műhelyének holdudvarában a 21. század küszöbén olyan fiatal nemzedék körvonalazódott, amely csángóföldi kutatásainak módszertanát, elméleti felkészültségét már ebben a témakörben szakértővé vált tanáraitól a közös terepkutatások során tanulhatta el. Publikációik elkészítésében ezek az egyetemi hallgatók továbbra is számíthatnak tanáraik, a Tanszék és a KJNT szakmai, erkölcsi és anyagi támogatására.

Ebből a generációból különösen Ilyés Sándor, Kinda István, Miklós Zoltán, Pápai Virág és Peti Lehel foglalkozott a moldvai csángók 21. századi társadalmi valóságának feltérképezésével és árnyalt bemutatásával, a modern antropológiai szakirodalom és a terepen végzett megfigyelések együttes, kvalitatív hasznosításával. 2003-ban a *Korunk* folyóirat tematikus számot szentelt a moldvai csángókkal foglalkozó tudományos dolgozatoknak, ahol a fiatal kutatócsoport tagjai közül többen szerzőként is bemutatkozhattak.<sup>81</sup>

A felsorolt kutatók mindegyike az általa vizsgált kultúraszelet bemutatását egy-egy terjedelmesebb államvizsga-dolgozatban finalizálta. Ezt követően mindmáig számos tanulmányt, cikket közöltek magyar és angol nyelven különféle folyóiratokban, hazai és külföldi tanulmánykötetekben, illetve több csángó témájú konferencia- és tanulmánykötetet, valamint szakmai bibliográfiát szerkesztettek.<sup>82</sup>

Voltaképpen az itt említett néprajzi-antropológiai kutatások kultúraszemléletét és komplex információszerző technikáinak módszerét viszi tovább a felsorolt frissebb munkák sorába illeszkedő jelen dolgozat is.

---

<sup>78</sup> Pozsony (szerk.) 1999.

<sup>79</sup> Tánczos 2000a; 2000b; 2000c; 2000d; 2000e; 2000f.

<sup>80</sup> Pozsony 1996; 1997a; 1997b; 1997c; 2002a; 2002b; 2003; 2005; 2006.

<sup>81</sup> Peti 2003a; Pápai 2003; Kinda 2003a; 2003b; Ilyés 2003.

<sup>82</sup> A teljesség igénye nélkül, csupán példaként: Kinda – Pozsony (szerk.) 2005; Peti 2005; Kinda 2005a; 2005b; 2007; 2008a; 2008b; 2008c; 2008d; Kinda – Peti 2006; Ilyés (összeáll.) 2006; Ilyés – Peti – Pozsony (szerk.) 2008a; Uők 2008b.

## 2. A TÁRSADALMI KONTROLL. FOGALOM ÉS ELMÉLET. A CSÁNGÓFÖLDI MODELL

### 2.1. Társadalomtörténeti vázlat

A moldvai csángó kultúra és társadalom leírásának és értelmezhetőségének rendkívüli bonyolultsága egyrészt az archaikus és modern jelleg szinkronitásából, másrészt a múlt felfedésének lehetőségét hordozó rendelkezésre álló történelmi-levéltári források és történeti tárgyú leírások szűkösségéből ered.<sup>83</sup> A csángó társadalom történelmi múltjára vonatkozó felvezető jellegű tájékozódásom ezért csupán iránymutató jellegű, egy-egy kutatói szemszögből relevánsnak tartott időszak hatalmi és társadalmi berendezkedésének, a társadalmi rétegzettségnek vázolásánál, illetve a kort domináló kontroll-intézmények, normaszegések, bűnök és szankciók számbavételénél többre nem vállalkozhat.

A moldvai csángók táji-etnikai szempontú tagolódását (északi, déli és székelyes csángók),<sup>84</sup> akárcsak történelmüket – elutasítva a dilettáns és szélsőséges román nacionalista elméleteket<sup>85</sup> – a legelfogadottabb hazai és külföldi régészeti, történeti, nyelvészeti és néprajzi eredmények alapján tényként kezeltem.<sup>86</sup> Ennek a szemléletnek az alapján a magyarok Moldvába történő telepedését több nagyobb szakaszban képzelem el:

- 1.) a középkori magyar királyság keleti határainak védelmére a 13. században Belső-Erdélyből kitelepített katolikus magyar csoportok;
- 2.) a 15. századi huszita mozgalom protestáns menekültjei;
- 3.) az 1764-es madéfalvi mészárlást követő nagy menekülési hullám katolikus résztvevői; és
- 4.) a 15–19. századok közti természetes népvándorlással érkezők csoportjai.<sup>87</sup>

Bár nem minden esetben mutatható ki ezek közt a különböző időszakokban kitelepedő magyar csoportok között konkrét társadalmi vagy gazdasági kapcsolat, az egymással vagy egymás mellett élésből fakadó kulturális interferenciák nyilvánvalóak, az ugyanazon nép egyes csoportjainak a fejlődés különböző századaiban való megrekedése történetileg, nyelvészetileg és kulturálisan is dokumentálható.

---

<sup>83</sup> Benda Kálmán dokumentumkötetének 16–17. századot történeti igénnyel elemző előszavában például bevallja, hogy a forrásokból nem derül ki, hogy a 17. században volt-e, és ha igen, milyen fokú volt a moldvai csángó falvak önrendelkezése. Benda 2003: 39.

<sup>84</sup> Halász 1997: 7–26.

<sup>85</sup> Pal 1940a; 1940b; 1941; Râmneanțu 1943; 1944; Mărtinaș 1985; Stan – Weber 1998.

<sup>86</sup> Részben Rosetti 1905; Cantemir [1909] 1973; Ciocan 1924; továbbá Domokos 1931; Lükő 1936; Benda (szerk.) 1989; Benda 2002; 2003; Benkő 1990; Pozsony 2002a; 2005; 2006; Tánzos 1997a; 1997b; 2002a; 2002b; 2006; 2007; Halász 1997; 1998; Vincze 2002; 2004; Arens – Bein 2003; Diaconescu 2003; Vincze 2002; 2004; Diószegi (ed.) 2002; Benő – Murádin 2002; Arens 2005; 2006; 2008.

<sup>87</sup> Lükő 2002: 25–45; Benda 2003: 9–48.

Levéltárakban és könyvtárakban végzett adatgyűjtésemre, illetve terepkutatásaim tapasztalatára alapozva okom van feltételezni, hogy nemcsak a 20. század végi és a 21. századi állapotokra, de a moldvai csángók utóbbi két és fél évszázadára is jellemző az átmenetiség. Ha arra gondolunk, hogy az 1764-ben és az azt követő években Moldvába menekülő,<sup>88</sup> illetve a jóval későbbi, kényszer alatt vagy – alternatíva híján<sup>89</sup> – szabad akaratából áttelepülő székely lakosság etnikai szempontból eleve marginális pozícióba került (a székely és a moldvai társadalom közé ékelődve), egyértelművé válik a kultúra átmenetisége. A Moldvába telepedéssel a csángóvá válás útjára lépett csoportok székely, magyar és román kultúrák közöttisége az idő előrehaladtával, a kétségtelen hatásokkal járó asszimilációs folyamatok mellett is, egyre sokrétűbbé vált. Történetiségben is egyaránt regisztrálhatók az etnikumok – román, székely, csángó – közötti, a vallások és hitek – középkori népi vallásosság, kanonizált katolicizmus, ortodoxia, szekták – tekintetében, valamint az archaikus világ és a modern szemléletek vonatkozásában az állandó tranzíció tudati, kulturális és materiális jegyei.

A társadalom életét szabályozó erkölcsi és jogi jellegű normák, valamint az azokat kontrolláló tényezők társadalomtörténeti produktumok: a különböző korok történelmi tapasztalatainak, világszemléletének és jogi gyakorlatának egymásra rétegződő eredménye. A moldvai csángók erkölcsi szabályai és az azokat ellenőrző társadalmi-jogi mechanizmusok történelmi rétegei a népcsoport társadalomtörténetéből nagy vonalakban az alábbi történelmi események mentén vázolhatóak fel:

- a.) a középkori magyar tervszerű telepítések és a spontán kirajzások csoportjai középkori normáinak, ellenőrző és büntető mechanizmusainak átörökítése;
- b.) a székely eredetű csángó falutársadalmak középkori/újkorai székely szokásjogban gyökerező rendtartó erejű szerveződésének megléte;
- c.) a középkor végén eltűnő tagolt moldvai társadalom, a csángók csonka társadalomszervezetének<sup>90</sup> hátránya: a kultúra zárványszerű megmaradásának kedvező értelmiségi és polgári réteg teljes hiánya;
- d.) az ortodox makrotársadalomban a kisebbségi római katolikus vallás által szentesített biblikus hit izoláló, megtartó és rendtartó ereje;
- e.) a római katolikus egyház mindennapi életben való permanens jelenléte általi hitbeli és világszemléleti determináltság.

<sup>88</sup> Domokos 1987; Imreh 1994a: 25–27; Imreh 1994b: 61–67.

<sup>89</sup> Például a felsőháromszéki Bereck község fazekas társadalma, amely a 19. század végén tömegesen áttelepedett a moldvai Gorzafalvára. Döntésüket két hátrányos tényező indokolta: a székelyföldi polgári főzési kultúra elterjedése következtében az agyagedények iránti kereslet drasztikus elapadása, illetve az Osztrák-Magyar Monarchia és Románia közötti vámháború. Kós, dr. – Szentimrei – Nagy 1981; Pozsony 2005: 164–165.

<sup>90</sup> Vincze 2004: 17.

Bár e társadalom- és művelődéstörténeti szintek azt mutatják, hogy ez a Kárpátokon túli magyar népcsoport sajátos utat járt be a történelem folyamán, norma- és kontrollrendszere – amint azt a következőkben részletesebben is kifejttem – általánosabb aspektusaiban betagozható egy összeurópai (szokás)jogi struktúrába.

## 2.2. A fogalom

A *társadalmi kontroll* terminus a társadalom és az egyén egyenlőtlen viszonyának felismeréséből, a probléma szociológiai leírása közben született meg a 19. század végén, amelyen keresztül az elmélet kidolgozója, Edward Alsworth Ross, az amerikai szociológia egyik megalapítója és a kriminológia úttörője a társadalom egyén feletti uralmát magyarázta.<sup>91</sup> 1896-ban publikált munkájában abból indult ki, hogy felvázolta az emberi lét két alapvető formájának kontrasztjait: az elszigetelt (*isolated*) és a társas (*associated*) életmódok közötti átmenetek mind a társadalmi kapcsolatok hiányát vagy jelenlétét igazolják.<sup>92</sup> 1896–1900 között a szociológiai szakfolyóiratokban publikált 19 tanulmánya végül 1901-ben önálló kötetben, *Social Control. A Survey of the Foundations of Order* címmel jelent meg.<sup>93</sup>

A társadalmi kontroll fogalmát megjelenése óta számos társadalmi mechanizmus megragadására és leírására alkalmazták, voltaképpen több tudomány tekintette az 1920-as évektől kezdve saját kérdései megfogalmazásában alapfogalomnak.<sup>94</sup> A társadalmi kontroll ontológiájának és mechanizmusának kérdése különösen két tudományterületet, a szociológiát és a kriminológiát rendkívüli módon befolyásolta a társadalom rendszereinek feltérképezése és rendszerelméleteinek kidolgozása során.

Émile Durkheim pozitivista és funkcionalista szemléletű társadalomtudományos (szociológiai) problematizálásán alapuló munkásságán keresztül, amely az egyén és a közösség normáinak kölcsönös egyeztetési pontjait elemezte, a fogalom által megragadott társadalmi jelenség szorosan beleolvadt az antiszociális viselkedés, a deviacia és az anómia társadalmi okainak feltárására, behatárolására és mérésére irányuló, kriminológiailag hasznosítható, gyakorlati eredményekkel kecsegtető elméleti kutatásokba.<sup>95</sup>

A társadalmi kontroll kutatásának kezdeti időszakában azzal számoltak, hogy a megfelelő elméleti megalapozottság mellett kirajzolható a bűnözésre hajlamos személy robotképe, amely segítségével megelőzhető a bűnözés, vagy legalábbis könnyebben

---

<sup>91</sup> Ross 1896.

<sup>92</sup> Ross 1896: 513.

<sup>93</sup> Ross 1901.

<sup>94</sup> Boudon – Bourricaud 1989: 331.

<sup>95</sup> Durkheim 1893; 1897.

kinyomozható a normaszegő kiléte. A társadalmi kontroll terminus ezért megjelent a 20. század elején a pszichoanalitikus személyiség- és magaviseletkutatások különböző irányzataiban is, majd a 20. század folyamán a (büntető) törvénykezés,<sup>96</sup> és főleg a kriminológia szakirodalma kulcsfogalomként és kiinduló alapként kezelte a bűn pszichológiai és társadalmi jelenségként való leírása közben.

A diszciplína 20. századi elméleti megalapozottságát azok a modern kriminológiai elméletek jelentik, amelyek sorában Walter Reckless visszatartás-elméletét,<sup>97</sup> David Matza sodródás-elméletét találjuk,<sup>98</sup> kiegészülve és továbbgondolva Albert J. Reiss egyéni és társadalmi kontroll elkülönítésére épülő elméleti,<sup>99</sup> illetve Travis Hirschi szocializációt, konformitást elősegítő kötelek számbavételét elvégző kötődéseméleti felfogásával.<sup>100</sup>

Edwin H. Sutherland, a differenciális asszociáció elméletének kidolgozója alapgondolata szerint a bűnözés, akárcsak annak technikája, tanult viselkedési forma, amely hatása erősebb a normakövetésre ösztönző hatásoknál.<sup>101</sup>

Talcott Parsons amerikai szociológus funkionalista szemléletű rendszerelméleti munkájában szintén az egyén és a társadalom kapcsolatát vizsgálja.<sup>102</sup> Strukturalista-funkcionalista cselekvéseméletében (voluntarista cselekvésemélet) lényegében a társadalmi struktúrák elemzését nyújtja, amelyeket a társadalmi cselekvők közötti interakciókból vezet le. Szemléletében az interaktivitáson alapuló relációban a társadalom cselekvési rendszerként akkor tekinthető önállóknak, ha stabilitással és ellenőrzéssel bír a többi alrendszer fölött.

Durkheim anómiaelméletét, és ezzel együtt a társadalmi kontroll problematikáját Parsons tanítványa, Robert K. Merton bővítette tovább, aki a bűnözést a társadalom szerkezeti sajátosságaira vezette vissza, úgy, hogy a célok és eszközök korrelációját, illetve a társadalmi csoportok – főleg a középosztály – és a bűnözés viszonyát vizsgálta.<sup>103</sup>

A 20. század második felében az amerikai szociológia és az antropológia – a Ross terminusának továbbvitelével, de elsősorban a Durkheim és a Merton által lefektetett elméleti alapokról építkezve – kiemelt figyelmet szentelt a társadalmi kontroll kutatásának, ennek eredményeként az amerikai, európai és kis-ázsiai szerzők által a témában publikált tanulmányok száma meghatározódott. Különösen a 60–80-as években, a szubkultúra- és deviancia-kutatásokkal, illetve a címkézésemelletekkel szorosan összekapcsolódva jelentek

---

<sup>96</sup> Mead 1918.

<sup>97</sup> A külső és belső kontrollmechanizmusok strukturális ütközőkként működnek, amelyek visszatartják az egyént a normák megszegésétől. Reckless 1950.

<sup>98</sup> Állandó ki és bejárás a konvencionális életmód és a normaszegő életforma között. Matza 1964.

<sup>99</sup> Meglátása szerint a bűnözés a nevelési hibákból fakad. Reiss 1966.

<sup>100</sup> Az iskolai és az otthoni nevelés elsődleges fontosságú, a társadalmi kontroll hiánya kötetlenséget, szabadságot biztosít az embernek. Hirschi 1969.

<sup>101</sup> Sutherland 1924; 1974.

<sup>102</sup> Parsons 1937.

<sup>103</sup> Merton 1949.

meg a társadalom és az abban ható erők ellenőrzéséről, az egyén és a társadalom aszimmetrikus és konfliktusokkal terhelt viszonyáról, valamint a deviancia formáiról szóló összefoglaló munkák, többek között Howard S. Becker<sup>104</sup>, A. Cloward – Lloyd E. Ohlin<sup>105</sup>, J. S. Roucek<sup>106</sup>, Robert F. Meier<sup>107</sup>, Stanley Cohen<sup>108</sup>, Nachman Ben-Yehuda<sup>109</sup>, Niklas Luhmann<sup>110</sup>, A. T. Scull<sup>111</sup>, Robert van Krieken<sup>112</sup>, Douglas Raybeck<sup>113</sup>, David Garland<sup>114</sup> tollából. A kulcsfogalom által lefedett társadalmi valóság rögzítésével és elemzésével próbálkozó különböző társadalomtudományi irányzatok valójában napjainkig rendkívül termékeny nemzetközi, interdiszciplináris tudományterületté formálódtak.<sup>115</sup>

Az európai néprajztudomány legfiatalabb ága, a népi kultúrát éltető közösségek szerveződésének történeti és jogi szempontú vizsgálatából kinövő társadalomnéprajz a 20. század első harmadában elsősorban a népi jogszokások fogalmát alkalmazta annak a problémakörnek a körülhatárolására, amelyet ugyanabban az időben amerikai szociológusok már társadalmi kontrollként kutattak. A második világháborút követően a német etnográfia megújítói a néprajz mint hagyományos, nemzeti tudomány szemléletének és módszereinek háttérbe szorításával,<sup>116</sup> a szociológiai és az antropológiai irányzatok kutatási módszereinek és elméleti kérdésfelvetésének adaptálásával már maguk is a társadalmi kontroll fogalmát részesítették előnyben társadalomközpontú munkáikban.<sup>117</sup>

A társadalmi összefüggések vizsgálatának kutatási paradigmáját, a társadalom erkölcsi értékrendjének és a társadalom ellenőrzésének néprajzi kutatási témaként az európai (német) néprajzból, valamint az amerikai szociológiából és kulturális antropológiából ihletve elsősorban Fél Edit és Hofer Tamás közös munkájukban hasznosították magas színvonalon,<sup>118</sup> az ellenőrzés történeti szintjeinek és működésének vizsgálatában rejlő lehetőségeket főleg Jávor Kata<sup>119</sup>, Andrásfalvy Bertalan<sup>120</sup>, Imreh István<sup>121</sup>, Tárkány Szücs Ernő<sup>122</sup>, Veres

---

<sup>104</sup> Becker 1963; 1974.

<sup>105</sup> Cloward – Ohlin 1966.

<sup>106</sup> Roucek 1978.

<sup>107</sup> Meier 1982.

<sup>108</sup> Cohen 1985.

<sup>109</sup> Ben-Yehuda 1985.

<sup>110</sup> Luhmann 1987.

<sup>111</sup> Scull 1988.

<sup>112</sup> Krieken 1991.

<sup>113</sup> Raybeck 1991.

<sup>114</sup> Garland 2002.

<sup>115</sup> Lásd például Mathieu Deflem amerikai professzor összefoglaló jogszociológiai és kriminológiai munkáit. Deflem 2007; 2008.

<sup>116</sup> Vö. Paládi 1999.

<sup>117</sup> Lásd Bausinger 1961; Habermas 1962; Weber-Kellermann 1969; Kaschuba 1986.

<sup>118</sup> Fél – Hofer 1969.

<sup>119</sup> Jávor 1971; 1978.

<sup>120</sup> Andrásfalvy 1973.

<sup>121</sup> Imreh 1973; 1974; 1983.

<sup>122</sup> Tárkány Szücs 1981.

László<sup>123</sup> és Nagy Olga<sup>124</sup> közvetítette a magyar néprajztudomány felé. A fogalomnak a magyar társadalomnéprajzon belül elfoglalt helyét jól jelzi, hogy a 20. század utolsó két évtizedében a nagy tudományos szintézisek is hangsúlyosan foglalkoztak vele: önálló szócikként bekerült a *Magyar Néprajzi Lexikonba*,<sup>125</sup> és a *Magyar Néprajz* később kiadott társadalomnéprajzi kötetében *A társadalom működése* című többszerzős, átfogó fejezet egyik kulcsszava lett.<sup>126</sup>

### 2.3. Elméleti alkalmazás

Társadalmi kontroll alatt a vonatkozó szakirodalomban kidolgozottak alapján az érvényben lévő szabályok társadalmi tiszteletének, betartásuk egyének vagy intézmények általi állandó felügyeletét, divatos kifejezéssel élve: *monitorizálás*át értem. Dolgozatomban a kifejezéssel azokat a társadalmi folyamatokat és mechanizmusokat fedem le, amelyek révén a társadalom akár tudatosan, akár tudattalanul kifejtji uralmát tagjai felett és eléri, hogy normáinak eleget tegyenek.<sup>127</sup>

Ebben a paradigmában az ellenőrzés bűnmegelőző tevékenységként azt képes biztosítani, hogy nyilvánosságra hozza a korábbi normaszegések eseteit és az illetékes testület ezekre a kiszabott szankcióira hivatkozva elevenen tartja a közösség tagjaiban a szabályok szentségének tudatát. A társadalmi kontroll bemutatása során a jogi értelemben vett törvénykezés és a lokális életvilágok tradicionális szokásjogi rendszere mellett szoros összefüggésben áll az erkölcs- és a konfliktuskutatás elméleti eredményeivel.<sup>128</sup>

A feldolgozás során szempontként kezelem a szociológus Robert K. Merton azon javaslatát, amely szerint a kulturálisan standardizált gyakorlatok vizsgálatánál figyelembe kell venni, hogy ezek nem egy töről fakadnak. Lehetnek a társadalmi gyakorlatok között szigorúan előírt, előnyben részesített, megengedett vagy tiltott viselkedésminták is.<sup>129</sup> A társadalmi kontroll lényegében tudati szinten munkálkodó latens erő, amely a hagyományos, illetve a modern társadalmi berendezkedés függvényében erkölcsi és normatív tartalmaiban, a rendelkezésére álló eszközök tekintetében is igen változatos hatékonyságú lehet.

Kutatásom tapasztalatai abban erősítenek meg, hogy a hagyományos közösségek életét sokkal körvonalazottabb, társadalmilag jobban támogatott konszenzus, szabály szervezi

---

<sup>123</sup> Veres 1984.

<sup>124</sup> Nagy 1989.

<sup>125</sup> Jávor 1982: 213–214. (társadalmi ellenőrzés)

<sup>126</sup> *Magyar Néprajz*, VIII. 2000: 600–865.

<sup>127</sup> Jávor 1982: 213–214. (társadalmi ellenőrzés)

<sup>128</sup> A teljesség igénye nélkül: Sherif 1936; Horváth T. 1981; Huszár 1983; Szemionova 1989; Horváth B. 1995; Russell 1997; Szabó A. 2004; Szilágyi 2000.

<sup>129</sup> Merton 2002: 215.

egységbe, mint a modern társadalmakat. Niklas Luhmann német szociológus funkcionalista felfogású általános rendszerelméletének<sup>130</sup> társadalomkategóriáiban a tradicionális (tagolt) és a posztradicionális (funkcionalista) társadalmak a rétegződött vagy funkcionális munkamegosztás, valamint a társadalmi rétegződés, illetve a betöltött funkció szerinti egyéni pozícionálás alapján ismerhetők fel.<sup>131</sup> Ezeknek az elméleti kategóriáknak az alapján – melyeket a társadalom leírásában elfogadhatónak és alkalmazhatónak vélek –, de kifejezetten a csángó kultúra ez irányú empirikus kutatása alapján is a jelenlegi moldvai csángó falvak a két társadalomtípus közötti átmeneti állapotban vannak.<sup>132</sup> Míg a nyugati típusú társadalmak jobban eltávolodtak a vallástól, maguk mögé utasítva annak erkölcsi, világnézeti és ideológiai rendszerét, egyszerre lemondva a kollektivitásra épülő vallás<sup>133</sup> közösség-szervező és kohéziós erejéről, addig az archaikus közösségek szerveződését, a társadalmi kapcsolatokat és a társadalmi tudatot leginkább a vallási szabályok által áthatott erkölcsi és szociális normák együttese határozza meg.

Függetlenül attól, hogy vallási gyökerű vagy társadalmi alapokon épül fel, a szociális kontroll mindkét társadalomban úgy szerveződik, hogy a társadalmi struktúra és rend stabilitását minden esetben megóvhassa. A definíciók kapcsán jogos lehet a társadalmi működés *normaalkotás – kontroll – büntetés* intézményeinek során kitapintható társadalmi norma-konstelláció paradoxonára, azaz hibás hipotézisre gyanakodni, ha figyelembe vesszük, hogy a kontroll permanens jellege dacára folyamatos a normaszegés is a társadalomban.

Vajon a gyakori kihágások a kontroll sikertelenségét feltételezik? A válaszadáshoz a csángó társadalom konkrét példáján keresztül próbálok közelebb jutni.

Az individualista, atomizálódott modern társadalmakkal ellentétben az archaikus csángó falutársadalmakat sokféle szál fűzi közösségekké. Az azonos társadalmi állású és gazdasági helyzetű közösség tagjai egymással szembeni viszonyrendszere horizontális, azaz mellérendelő, ez a paritás biztosítja kollektív erkölcs alapjait, míg világi és egyházi vezetőikkel szemben alárendelő, vertikális relációban határozhatóak meg.<sup>134</sup> Az archaikus társadalom *korporatív* (közösségi, testületi) jellege biztosítja az egyszerre különböző csoportok egyenlő értékű tagjaként élő egyén számára a társadalmiság teljes megélését. Ugyanez a horizontális korporáció veti el tagjainak nem-hagyományos, az elfogadott kulturális mintától eltérő magatartását. A szabályok megszegőit erkölcsi elbírálás alá vetik,

---

<sup>130</sup> Luhmann 1995: 12–58.

<sup>131</sup> Luhmann kategóriáinak alkalmazását lásd Heller 1994: 181.

<sup>132</sup> Kotics 1997: 37; Kinda 2008a: 357–383; Kinda 2008b: 285–304.

<sup>133</sup> A vallás társadalmi természetéről lásd Schleiermacher 2000: 96.

<sup>134</sup> Gurevics 1974: 167.

megbüntetik, esetleg kiutasítják a csoportból. Az ilyen társadalomban csaknem mindegy, hogy milyen irányban tért el ez a magatartás a normától.<sup>135</sup>

Kutatásaim során magam is felfigyeltem hasonló jelenségre: tekintettel arra, hogy a hagyományos csángó közösségektől – illetve azok előrehaladottabb korú generációjától – még a 21. század küszöbén is távol áll a test kultusza, az arra súlyt fektető egyénekkal szemben óhatatlanul stigmatizáló és védekező mechanizmusok lépnek működésbe.

A keresztény ideológia a középkor évszázadai során sulykolta bele az emberekbe, hogy a nő szépsége tisztátalan dolog, így a cifraság a bujaság szinonimájává vált.<sup>136</sup> Mivel a munkát, a mindennapi nehézségeket lehető legteljesebben megélő kultúrában középkorú vagy idős asszonyoknak a testiség kultuszát a lehető legmesszebb el kell kerülniük, egyházi és társadalmi nyomásra el kell utasítani a legelterjedtebb csinosító- és ápolószereket is. A közvélemény a tiltás megszegőjét a rendelkezésére álló szankciókkal sújtja, sőt arra is volt példa, hogy a pappal összefogva próbálták katolikus közösségükből kutasítani.

A székelyföldi falutörvényeket – amelyek a moldvai csángó rendtartással genealógiai összefüggésben állnak, megelőzve azokat és egyfajta alapot képezve számukra – erősítő ösiségről értekezve írta Imreh István, hogy „a faluközösségi normák lassan alakultak ki. A közösségekben ember, amikor rendszerbe foglalta és megerősítette őket, már időtlen idők óta meglévőnek, öröktől fogva adottaknak érezte e szabályokat. A múlt tehát a jelenbe ékelődött, vagy úgy is mondhatnók: mélyen beleépítődött.”<sup>137</sup> A jogszabályok társadalmi szükségességét többek között az bizonyítja, hogy mennyire lehet előírásainak érvényt szerezni, alkalmazhatóságukat pedig a köznapi használat során kialakuló joggyakorlat tanúsítja.<sup>138</sup>

A székely falvak írásba foglalt törvényeken alapuló rendtartásával ellentétben a moldvai csángó falvak társadalmi és jogi szabályait sosem kodifikálták. A falutörvények ilyen fokú rögzítetlensége a moldvai román falvakkal egyező gyakorlatot mutat.<sup>139</sup> Míg Erdélyben a szász, a magyar és a székely mikrotársadalmak az írásban pontosan rögzített kontraktuális viszonyokat, Moldvában a román népesség és a környezetükben élő csángó falvak lakossága a szóbeli tranzakcionális megállapodásokat részesítette előnyben.<sup>140</sup> A moldvai csángó jogszokások kutatása ezért rendkívüli körültekintést igényel, az azokat rögzítő

---

<sup>135</sup> Gurevics 1974: 165. Jól szemlélteti a szerző a pozitív irányba történő elhajlást is mint devianciát: azt az iparost, aki a céhben a szokásosnál jobb minőségű terméket készített, vagy a többiekénél gyorsabban, ésszerűbben dolgozott, éppúgy megbüntették, mint a hanyag mestert. Bővebben lásd Kinda 2005a: 40–44.

<sup>136</sup> Nagy 1989: 240.

<sup>137</sup> Imreh 1983: 15.

<sup>138</sup> Kiss 1999: 237.

<sup>139</sup> Mihordea 1968. Lásd: Stahl 1992: 71–72. „A román falu életére pontosan elszigeteltsége jellemző, mintha saját magába fordulva múlna ki, anélkül, hogy írásos emléket hagyna maga után. Az egyetlen, hamisítatlan paraszti dokumentum, az maga a parasztság. (...) Nincsen írott szokásjogunk, nincsenek városi privilégiumaink, céhek szervezeti szabályzatai stb., amelyeket az állami levéltárak évszázadok óta szakszerűen őriznek.” Lásd még: Haşdeu 1978.

<sup>140</sup> Pozsony 2005.

dokumentumok híján egyéb – főleg egyházi jellegű – írásos források adataiból, valamint a közösségi emlékezetből szűrhetjük le megállapításainkat.<sup>141</sup>

A 18. századtól a 20. század elejéig fennálló normatív társadalmi intézmény, a vének vagy a falu tanácsa demokratikus törvényhozónak bizonyult: nem váltak külön az irányítók és az irányítottak. Az egykori részesekből (szabadparasztokból) álló homogén csángó falvakban nem léteztek az eltérő érdekek szerint szerveződő különböző társadalmi kategóriák. Amit a falu vagy a vének tanácsa érdekeiknek megfelelően döntött, az mindenki számára hasznosnak bizonyult.<sup>142</sup>

Mint azt a csángó norma- és ellenőrző struktúra történeti rétegzettségének vázlatában jeleztem, az egyének cselekedeteit koruk és környezetük értékrendszere, ideáljai motiválják.<sup>143</sup> A múltba vesző ősi struktúrára épülő közösségi normarendszer a régi szokások részleges betartása mellett változhat, és mindig az adott kor kultúrájának arculatát, világnézetét tükrözi. William Sumner angol szociológus az erkölcsi szabályok közösségileg szentesített jellegét hangsúlyozza, tehát annak függvényében sorolódik be valami az erkölcstelen kategóriájába, hogy egyezik-e vagy sem a közösség éppen aktuális szellemével, szokásaival.<sup>144</sup>

A szabályok alakulása mentén az azokat ellenőrző mechanizmusok is dinamikusak, tehát a közösségi büntető jogszokások is az adott kulturális kontextus termékei. A kisebb faluközösségek belső ellenőrzöttsége fokozottabb, hiszen mindenki mindenkit ismer, és a közösség számon tartja az egyének életrendjét. A megbélyegzés, a megvetés, az esetleges kiközösítés pedig olyan büntetés, amit minden erővel igyekeznek elhárítani.<sup>145</sup> Erkölcsi botlás, vétség ennek ellenére gyakori a legtöbbször biblikus hiten nyugvó, istenfélő csángó közösségekben.

A hagyományos csángó falu életében az erkölcsi normák elsajátítása mellett legalább hasonló jelentőségű volt a szabályok betartásának ellenőrzése. Az erkölcsi-magatartási normák érvényességét és működését a tradíció és a kollektivitás támasztotta alá. A társadalom azáltal, hogy az erkölcsi normák betartását mindenkivel ellenőriztette, bebiztosította saját zavartalan fiziológiáját, működését. Ez az ellenőrzés az erkölcs megjelenési formáinak egészét átfogta: a nevelés, a munkavégzés, a játék-szórakozás, a szexuális élet, a vallási élet, a párválasztás területeit, valamint kiterjedt a társadalmi és a magánélet valamennyi szintjére.<sup>146</sup>

---

<sup>141</sup> Lásd például Miklós 2005: 101–131.

<sup>142</sup> Vrácsai példán: Stahl 1992: 48–49.

<sup>143</sup> Vö. Flügel 1961; Gurevics 1974: 8.

<sup>144</sup> Sumner 1978: 621.

<sup>145</sup> Székely példán lásd: Imreh 1973: 259.

<sup>146</sup> Veres 1984: 36.

Az ellenőrzés bűnmegelőző tevékenységként tehát a társadalmi szabályok betartásának egyének és intézmények általi folyamatos monitorizálását jelenti. Egy korábbi tanulmányban az ellenőrző intézményeket formális (felülről szervezett, az államhatalom által legalizált) és informális (belülről kitermelt, a közösségek által legitimizált) kontrollformák alapján különítettem el.<sup>147</sup> Kontroll-hatást azon intézményeknek, testületeknek tulajdonítottam, amelyeknek az adott faluközösségen belül valamilyen normarendszerhez igazított erkölcsi mércéjük, illetve konformitást kikényszerítő erejük van. A formális kontroll tényezői közt a vallás–egyház–pap többszörösen rétegzett, a hívők világi életét is felügyelő intézményt, a világi hatalom felügyeleti szerveit: rendőrség, tanács (polgármesteri hivatal), bíróság, valamint a fiatalabb generáció szocializációját biztosító iskola intézményét találjuk. Az informális ellenőrző mechanizmusok körvonalazhatatlanságuk és szervezetlenségük ellenére általában nagyobb hatékonysággal látják el feladatukat. A falu szája, annak vulgáris, ármánykodó és pletykálkodó formái, az azok nyomán módosuló közvélemény, a világi és egyházi hatalom egykori és mai informátorai (besúgók), a falu tagjai által közösségi kontrollként működtetett állandó monitoring, valamint az archaikus közösségekre jellemző transzcendenstől való óvakodás (átok, fekete mise) együttesen szoros ellenőrző hálóként szövik le a falusi közösségeket.

Ilyen állandó komplex ellenőrzés alatt a normaszegés elkövetése az ellenőrzés sikertelenségét feltételezi; a kontroll azonban önmagában nem szavatolja a bűnözés kizárását, működésének lényege a normaszegés megelőzése, azt követően a bűnös felfedése és az igazságszolgáltatás előkészítése. A szankcionálás hatásköre a legitim és/vagy legális büntetőjogi hatalommal is felruházott társadalmi intézményekre hárul. A fenti kategóriák alapján látható, hogy a szűkebb hatáskörű ellenőrző intézmények nem képesek szankció kirovására, a bűnös megbüntetésére. Még szűkebb azon intézmények köre, amelyek a normasértőt magába fordulásra, megbánásra és erkölcsi megtérésre készítetik.

A szabályrendszer normaként való tételezésekor, ontológiai adottságánál fogva, magában hordozza a normaszegés lehetőségét, ugyanígy az egyénekből szervezett társadalom önmagában tartalmazza bomlásának, dezintegrációjának eleve adott lehetőségeit. A kontroll és a büntető szervek az ilyen tendenciákat hivatottak egyensúlyban tartani, megfékezni. Társadalomkutatók és erkölcsfilozófusok egyetértenek abban, hogy egy-egy társadalomban a vétségek látványos elszaporodása erkölcsileg a normák tudatának megváltozására vezethető

---

<sup>147</sup> Kinda 2005a: 21–56.

vissza, s ilyenkor az erkölcsi viszonyok azért nem töltik be szerepüket, mert azok *átlagos* társadalmi körülményekre kidolgozott sajátos társadalmi mechanizmusok.<sup>148</sup>

Moldvában a tradicionális–poszttradicionális közötti átmeneti társadalmi tudat okozta válság magyarázza napjaink megszorodott vétségeit, s mivel a dinamikusabb erkölcsi viszonyok megváltozása nem jár együtt a lassan alakuló társadalmi intézmények megváltozásával, a kettő közötti átfedés rései a normaszegés területeként kínálkoznak.

Heller Ágnes amellett érvel, hogy ez a társadalomban gyakran érzékelhető *erkölcsi hanyatlás* korszaka – amelyet Durkheim hasonló megközelítésből *anómiaként*<sup>149</sup> definiált – tulajdonképpen illúzió: a társadalmi szerkezet ugyanis reakcióként folyamatosan kitermel más, aktualizált morális struktúrákat, azaz automatikusan ellensúlyozza az egyensúly megbillenését.<sup>150</sup>

Robert K. Merton elméleti szociológiai munkájában Leo Srole feltevései alapján összegzi az előzetesen megfogalmazott „anómiaskálákat”, azt a szubjektív mutatórendszert, amely lehetővé teszi annak minőségi leírását, hogy az egyén miként észleli társadalmi környezetét, illetve, hogy miként észleli önmagát ebben a kontextusban. A skálán szereplő elemek a következőkre vonatkoznak: 1. annak észlelésére, hogy a közösség vezetői közömbösek az egyén igényei iránt; 2. annak felismerésére, hogy kiszámíthatatlan és rendezetlen a társadalom, kevés dolog érhető el benne; 3. az életcélok veszítenek fontosságukból, ahelyett, hogy megvalósulnának; 4. a hiábavalóság érzésére; 5. arra a meggyőződésre, hogy az egyén hiába keres támaszt társainál.<sup>151</sup> Dolgozatom későbbi fejezetében, az empirikus tapasztalatok elemzése során az anómia feltételezett tényezői mellett kutatási bizonyítékok is érveként fognak szolgálni.

Láthattuk, hogy ahogyan a lokális közösségek kitermelték saját szabályrendszerüket, egyben gondoskodtak annak betartását ellenőrző kollektív erő létrehozásáról is. A szokásjogon alapuló régi szervezet jogkörét azonban a 19. században megerősödő román világi hatalom intézményei részben átvették, illetve felülírták: „1910-ben a törvényhozó, látva, hogy a védtelenné váló falusi közösségek többé nem képesek szembeszállni az új időekkel, polgári hivatali szervezetet erőszakolt rájuk”.<sup>152</sup> A 19. század derekán megalakuló és intézményeit gyorsan kiépítő központosított román államhatalommal szemben lassan

---

<sup>148</sup> Egyed P. 1981: 13. A szerző az erkölcsi élet válságait természetük alapján társadalmi eredetű eseményekhez (háború), természeti csapásokhoz (földrengés, árvíz), biológiai katasztrófához (járvány), gazdasági-ökológiai katasztrófához (aszályt követő éhínség) kapcsolódó válságok kategóriákba rendszerezte, amelyekbe általában társadalmi okok is belejátszanak (az egészségügy állapota, a tartalékok hiánya stb.).

<sup>149</sup> A fogalom alatt a társadalmi normák hanyatlásának azt a folyamatát értette, mely során az elvetett szabályok helyébe nem fogalmazódnak meg újak. Durkheim 1978; Uő 1997.

<sup>150</sup> Heller 1996: 39.

<sup>151</sup> Merton 2002: 247–248.

<sup>152</sup> Stahl 1992: 47.

meggyengült, a 20. századra gyakorlatilag megszűnt a moldvai faluközösségek autonómiája, amely korábban sem volt a katonarendű székely falvakéhoz mérhető.<sup>153</sup> Az archaikus közösségek felbomlását az utóbbi két évszázadban időről időre új tényezők – kiépülő hatalmi intézmények, világháborúk, kollektivizálás, erőltetett városi iparosítás – siettették. A munka- és földcentrikus társadalom erkölcsi normáihoz és azok érvényéhez legtovább a falu gazdarétege ragaszkodik, a földnélküliek, napszámosok vagy a városon dolgozók vetik el leghamarabb azokat.<sup>154</sup>

A modernizációs hullámok – az 1950-es években kibontakozó iparosodás, a szerveződő kollektív gazdaság, majd az 1990-es évek nyugati társadalmak kultúráját közel hozó változásai – okozta mély tudati- és identitásválság, a csángó mikrotársadalmakat teljes vertikumban átfogó szkizofrénia állapotában a szociális kontroll premodern–modern elemeinek, gyakorlatainak, intézményeinek egymást felülíró komplexitása ellenére nem tudja hiánytalanul betölteni funkcióját. Moldvában, az utóbbi években a világnézeti, társadalmi és a látványos gazdasági változások mellett, a közösségi erkölcs és a társadalmi mechanizmusok terén, sőt még a hivatalos egyházi erkölcsi kódex tartalmában is, jelentős elmozdulások tapasztalhatók. A változó kollektív szabályok és erkölcsök mellett hangsúlyos a kontrollintézmények átstrukturálódása is.<sup>155</sup> Kutatások szerint az ellenőrző intézmények centralizációja során a faluközösség fokozatosan megszűnik önálló, egységes szervként fellépni, helyét autokrata módon – a vallási életben betöltött szerepét túldimenzionálva – a katolikus pap veszi át.<sup>156</sup>

Az államhatalom által létrehozott kontrollintézmények alatt a faluközösségek saját felügyelete gyengülő hangsúllyal ugyan, de továbbra is fennmaradt. A hivatalos szervek így ezt a közösségi ellenőrzést egészítik ki, illetve formalizálttá és hatékonyabbá teszik a mikrotársadalmak normáinak felülvizsgálatát. A szűkebb értelemben vett faluközösség felbomlásával az informális közösségi kontroll meggyengül és a közvélemény egysége is megoszlik, ennek következményeként a szabályrendszer betartásában és a normaszegők büntetésében a hivatalos ellenőrző szervek egyre hangsúlyosabb szerephez jutnak. A világról kialakult hagyományos tudás kiszélesedésével, az új életminták megismerésével maguknak a kollektivitáson alapuló hagyományos mikrostrukturáknak a léte kérdőjeleződik meg, ennek okán beindul az általuk fenntartott informális intézmények sorvadása. A kis közösségek felbomlása újabb (társadalmi és jogi értelemben vett szélesebb) elvárás- és normarendszereknek való egyéni megfelelés lehetőségének kedvez, a hagyományosabb

---

<sup>153</sup> Tánczos 2000e: 203.

<sup>154</sup> Vö. Veres 1984: 40.

<sup>155</sup> Kotics 1997: 49.

<sup>156</sup> Kotics 1997: 50–52; Kinda 2006: 147–155.

csoportok által legitimnek tartott normák rendszerét a kilépők magukra nézve nem fogadják el mint legitim kontrollt.

A 20. századi csángó társadalmakat többnyire a szokás és a törvény együttes jelenléte jellemezte,<sup>157</sup> s a tradicionális gyakorlat fokozatos háttérbe kerülése mellett ugyancsak ez a szinkronitás tekinthető a 21. század eleji csángó társadalom működési alapjának. Az új életmodellek szerint élők kikerülnek a korábbi hagyományos ellenőrzés alól, a szűk értelemben vett közösségből, és annak tagjaival ellentétben kizárólag az állampolgári szabályokat, a legális kontrollt és az állampolgárra szabott szankciókat fogadják el.

---

<sup>157</sup> Tánczos 2000f: 208.

### 3. A MOLDAI CSÁNGÓ FALVAKBAN GYAKOROLT KONTROLL EGYHÁZI/VILÁGI POLARIZÁCIÓJA A 17–21. SZÁZADOK SORÁN. JELENTŐSEBB FORDULÓPONTOK, POLITIKAI PERIÓDUSOK. VÁZLATOS INTÉZMÉNYTÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉS

Dolgozatomnak ebben a fejezetében azokat a folyamatokat és eseményeket kívánom röviden összefoglalni, amelyek a korábbi századok csángó falvaiban alapvetően meghatározták a közösségek fölött gyakorolt ellenőrzés minőségét. Kérdéseim tehát ebben a fejezetben: kik, milyen intézmények, csoportosulások, milyen hatalom gyakorolt kontrollt a 17–20. századi csángó falvak életében? Alakították-e, és ha igen, milyen módon és mértékben a nagyobb történelmi fordulópontok a társadalmi kontroll csángó földi intézményrendszerét?

Ha a kultúrát elemző tanulmányok mentén vizsgáljuk a csángó társadalmat, látni fogjuk, hogy a Kárpát-medencei magyar nyelvterülethez viszonyított peremhelyzete miatt a moldvai csángó társadalom működésének számos olyan feltétele és aspektusa konzerválódott a legutóbbi időkig, amelyek évszázadokkal korábban voltak gyakorlatban nemcsak a középkori történelmi Magyarország, a 16–17. századi Erdélyi Fejedelemség, illetve a 18–19. századi Habsburg-birodalom magyarlakta területein, de magukban a moldvai csángó közösségekben is. Ez a meglehetősen hosszúra nyúlt, a referenciaként felsorolt szomszédos politikai területekhez képest zárványszerű lemaradást tükröző állapot kiváló elemzési lehetőségeket rejt magában, és amennyiben megközelítéseim helyesnek bizonyulnak, közelebb kerülünk a válaszadáshoz és azon keresztül a társadalmi kontroll történetiségének megismeréséhez. A kérdésselvetés körüljárását tehát ebben a fejezetben történeti források, forrásközlések, elemző munkák alkalmazásával, illetve az adatközlők utóbbi időkre vonatkozó narratív tapasztalatainak kiaknázásával próbálom meg elvégezni.

Munkámat nehezíti, hogy falusi írott perrendtartás és világi vonatkozású levéltári dokumentumok hiányában szinte homályban tapogatózom: messze nem lehet annyit tudni a középkori-újkorai csángó földi társadalmi ellenőrzésről, mint ugyanennek a történelmi periódusnak például a székelyföldi állapotáról. Az egyházi levelezésből és történeti munkákból összerakható mozaikok sem mutatják kerek egészként ennek a korszaknak az ellenőrző struktúráit, ezért hasznosabbnak vélem ezt a fejezetet inkább alapos munkahipotézisnek, mint rögzített tényállású, lezárt mikrotörténelemnek tekinteni.

A történeti kutatások<sup>158</sup> alapján a tudományban egyetértés van abban a tekintetben, hogy a középkor végén a moldvai magyarság még tagolt társadalmat alkotott: a magyar nemesi-földbirtokosi réteg mellett földjükből éltek meg a *részes/rážeşek*nek nevezett

<sup>158</sup> Binder 1982; Mikecs 1989; Benda 2003; Vincze 2004.

szabadparasztok, a bányá- és a mezővárosok lakosságát pedig alapvetően magyar és részben szász bányászok, iparosok és kereskedők alkották. Ez a funkcionális tagolódású társadalom később, a 15–18. században, főleg politikai okok hatására, fokozatosan elveszítette strukturáltságát, és a 19. század közepére homogén paraszt- és jobbágytársadalommá alakult. Miközben a háborúk és a járványok következtében a városi népesség legnagyobb része kipusztult és a magyar nemesség rohamosan asszimilálódott, a csángó települések részeseinek szabadparaszti társadalmát a fejedelmi önkény számolta fel a 17–19. század közt azáltal, hogy a közösen művelt földjeiket a török Porta által ideig-óráig Moldvába delegált, egymást váltó fanarióta fejedelmek eltulajdonították és a környékbeli ortodox kolostoroknak adományozták.<sup>159</sup>

A csángó településeken fennálló társadalmi kontroll intenzitását és legitimitását az utóbbi néhány században több tényező együttese határozta meg, és struktúrája, hatékonysága koronként változott. Annak függvényében, hogy melyik társadalmi-politikai entitás szervezte és biztosította az ellenőrzést, a moldvai csángó falvak kohézióját hármasszoros kontroll – *közösségi, világi és egyházi szabályok* – együttes meglétére vezetem vissza.

a.) Elsősorban az egyazon fizikai környezetben, körülhatárolt faluban élő közösség *kollektív szabályaival* kell számolnunk, amelyek mindenekelőtt a falu határainak átjárhatóságát, idegenek befogadásának körülményeit szabályozták és a mikrotársadalom transzparenciáját szavatolták, úgy, hogy a közösség biztonságát és integritását tartották szem előtt. Függetlenül attól, hogy mennyire mély vagy felületes volt az adott időszakban az egyházi és világi hatalom beavatkozása, a közösségi kontroll állandó védelmet biztosított a települések számára, ez az intézmény tehát állandósult a mikrotársadalmakban. Hatékonyságát mindig a közösségi kohézió mértéke határozta meg.

b.) Az eldugott falvaknak ez a belső, közös egyezsége alapuló normarendszere volt a közösségi élet legfontosabb szervező és szabályozó ereje, hisz a gyenge organizáltságú és jóval nagyobb léptékben megkonstruált *állami kontrollra* jóformán nem is számíthattak, a világi hatalom falvakra legyűrűző hatásaival a csángó települések csupán a háborús dúlás, garázdálkodás során szenvedő alanyként találkozhattak. A 17. században ugyanis a török Portának alárendelt Moldvai Fejedelemség a trónviszályaiba beleavatkozott havasalföldi, erdélyi és kozák hadak, majd az Erdély megbüntetésére induló tatár seregek szörnyű pusztításai következtében lényegében dezintegrálódott. Az ország társadalmi viszonyait a

---

<sup>159</sup> Vincze 2004: 17.

lakosság nagyarányú kihalása (például Bákó városában csupán néhány család maradt), a járványok pusztítása és az öntörvényűség, a gyenge közbiztonság jellemezte.<sup>160</sup>

c.) Ezzel egyidőben az egyházi életet is szervezetlenség uralta, a hívő közösségek nagyrészt magukra voltak utalva. A 17. században a katolikus egyház is túl magasról volt szervezett ahhoz, hogy elvei, dogmái, erkölcsi tételei a falvak magyarul beszélő csángó nép szintjére eljuthassanak. Ráadásul még az ellenreformációs offenzíva után is annyira erőteljes volt Moldvában a protestáns jelenlét, hogy a 17. század közepén a katolikus misszionáriusok még mindig a reformáció visszaszorításán munkálkodtak.<sup>161</sup>

A Vatikán által az állandósult lelkészhiány feloldására 1622-ben létrehozott Hitterjesztés Szent Kongregációja sem tudta magyarul beszélő papokkal ellátni a moldvai missziós területet, így a lengyel, olasz, bosnyák, német „hitküldérek” nem foglalkoztak a rájuk bízott közösségek lelki nevelésével, falvaikat alig vagy egyáltalán nem látogatták, ráadásul sok esetben még rossz példával is jártak előttük.

Például 1644-ben a moldvai misszió prefektusa levélben számolt be a Jászvásáron székelő moldvai katolikus püspök gyengeségeiről, rossz döntéseiről. A panaszokból képet kaphatunk a falvak papokkal való ellátottságáról, a plébániák közvetítette erkölcsökről is. A vádakkal illetett püspök „pappá szentelt egy Székely János nevű magyart, aki sánta. Egy lutheránus hitről áttért ifjú 5 éve szolgál kántorként, de a nép nem szereti, mert lutheri módra énekel, a püspök most pappá akarja szentelni. Egy másik magyart, akit diakónussá tett a püspök, a Magyarországról jött obszerváns ferencesek felismerték, hogy tőlük szökött el; most visszamenekült Magyarországra. János, egy öreg pap, Magyarországról menekült ide, mert – úgy mondják – megölte a szolgálóját; két hétig Forrófalván szolgált, ahová a püspök helyezte; a templomban csókolgatta a nőket, majd sok botrány után elmenekült és egy ortodox kolostorban görögkeleti rítus szerint újrakeresztelkedett, azután innen is tovább szökött. Az általa, Pilutio által, Moldvabányán hagyott misszionáriust, Giovanni Battista del Montét elűzte, s helyébe egy lengyel világi papot rakott, akinek rutén a rokonsága, az ortodoxok kolostorában tölti az idejét, már amikor nem a szajhánál van. Csöbörcsök (Ciuberciuk) városában, ahol 40 éve nincs plébános, egy lutheránus kántor esket és keresztel. Felesége van, az oltárnál pálinkát oszt kehelyből. A püspök pedig mindezt szótlanul tűri.”<sup>162</sup>

---

<sup>160</sup> Pozsony 2005: 36.

<sup>161</sup> Pozsony 2005: 68.

<sup>162</sup> Vito Pilutio da Vignanella konventuális ferences szerzetesnek, a moldvai misszió prefektusának levele 1664-ből Mario Alberizzihez, a Hitterjesztés Szent Kongregációja titkárához. Benda (szerk.) 2003: 586.

### **3.1. 17–18. század. Moldvai Fejedelemség. Tömeges székely betelepedés, 1764. Középkori magyar és újkori székely kontroll egymásmellettsége. Speciális társadalomszervezet, korporatív faluközösség, a belső ellenőrzést szavatoló intézménystruktúra. Egyházpolitikai diaszpóra, vallási-etnikai tömb**

Az alfejezet keretét a Moldvai Fejedelemség 17–18. századi története nyújtja. A 17. századi törökellenes háborúkat lezáró karlócai béke (1699) után viszonylag nyugodtabb időszak következett Moldva politikai életében. A 16–17. századok idején a török-tatár dúlások következtében elnéptelenedett falvak a megindult népességvándorlás során népesedtek újra. A fejedelem és a helyi földbirtokos bojárok szívesen invitáltak be erdélyi telepeseket, akiket egy–három évig tartó adómentességgel és egyéb kedvezményekkel kecsegtettek.

Az Erdély–Moldva irányú szálláskereső migráció nem volt új keletű: míg korábban, a 15. században Moldvába telepedők viszonylag szabadon birtokolhatták a megszállt területeket, a később érkezők kisebb területeken osztozkodhattak, a foglalt nagyobb szántóföldek és szőlők használatáért pedig a birtokosoknak munkával tartoztak.<sup>163</sup>

Lükő Gábor véleménye szerint Moldva magyar lakossága eredetileg mind nemes volt, akiket birtokaikban a vajda örökleivel által erősített meg. A nemesi levelek ki nem váltása, illetve elvesztése eredményezte azt, hogy a moldvai csángók az évszázadok során jobbágysorba jutottak.<sup>164</sup>

Ugyancsak a 15. századból, a moldvai fejedelemség virágkorából maradtak fenn azok a törpebirtokokkal rendelkező szabadparaszti falvak is, amelyek státusukat egykor fejedelmi kiváltsággként nyerték el, mint például Klézse, Somoska, Forrófalva Ștefan cel Mare idejében.<sup>165</sup>

A 17. századra a földek legnagyobb része a fejedelem, az ortodox kolostorok és a bojárok birtokába került. Ráadásul az ingatag politikai viszonyok közepette folyamatosan változtak a tulajdonviszonyok, amelyek számos helyi konfliktusra, lázadásra adtak okot. A fejedelemnek ugyanis jogában állott egy falut korábbi tulajdonosától elvenni és azt másnak adományozni.

A parasztok és a bojárok közötti viszony nemcsak gazdasági, de etnikai és felekezeti konfrontációt is magában hordozott, ugyanis ez a függőség azt jelentette, hogy az ortodox román földesúr katolikus magyar alattvalók fölött rendelkezett. Az ortodox egyház a felekezeti különállás megszüntetését, a katolikusok átkeresztelését promoválta azáltal, hogy hívei közt az intolerancia csíráját szórta el. Ennek a latens módon feszülő divergenciának az írásos dokumentumai szerint a bojárok „egy vallást sem gyűlölnék jobban, mint a rómaid, bár

<sup>163</sup> Pozsony 2005: 160.

<sup>164</sup> Lükő 2002: 18.

<sup>165</sup> Mihordea 1968: 79; Pozsony 2005: 159.

ehhez tartozik csaknem valamennyi magyar alattvalójuk, akiknek Bákóban van püspökségük. Azt mondják, hogy a többi tévhit magától felismerhető, és eltérése az igaz egyháztól könnyen észrevehető, a pápisták viszont báránybőrbe rejtik farkasvoltukat”.<sup>166</sup>

Az 1764-es madéfalvi veszedelem következtében elmenekült székely néptömegek legtöbb esetben Moldvában is együtt maradtak, és lakatlan vagy alacsony népsűrűségű területeken ütötték fel szálláshelyüket. Mások a középkori alapítású magyarlakta településekre húzódtak, például Diószén, Forrófalva, Klézse, Lujzikalagor esetében, és ugyanazon településen belül próbáltak egzisztenciát teremteni családjuk számára. A székelyföldi lakosság tömeges migrációja még a 18. század végén, kisebb mértékben a 19. század elején is tartott.

A 17–18. századokban a moldvai magyar társadalom rétegződése már nem volt egységes, településenként eltérő képet mutatott, és a komplexebb, rétegzettebb modell irányából a szélsőségesen kétpólusú társadalom felé épült le. Míg korábban a fejedelem (vajda) – bojárok – jobbágyok hierarchiáját a viszonylag nagyszámú kereskedők és a különleges státusú részes falvak szabad közösségei színesítették, a politikai játszmák eredményeként a 18. században a magyar kereskedők visszaszorulását a rezesek/részesek közösen művelt földjeinek elvesztése, tulajdonjogainak átjátszása követte, melynek folyományaként a korábbi tagolt társadalmak tagjai a helyi ortodox bojárok vagy a környékbeli ortodox kolostorok jobbágyaivá váltak. Ugyanakkor a 17–18. századi társadalomképből teljességgel hiányzott a csángó értelmiségi réteg, s ez az állapot egészen a 20. század végéig továbbra is fennmaradt.

a.) A 18. századot a gazdag konstantinápolyi görög családokból származó uralkodók jelenléte jellemezte, akik nem a nép, hanem elsősorban a török Porta és saját érdekeiket tartották szem előtt.<sup>167</sup> Dimitrie Cantemir, Moldva 1710–1711 közötti tudós fejedelme *Moldva leírása* (*Descriptio Moldaviae*) című munkájában átfogó képet nyújtott a 18. század eleji fejedelemség politikai, társadalmi és egyházi viszonyairól.<sup>168</sup> Munkáját tanulmányozva arra a megállapításra jutunk, hogy az ország belpolitikai viszonyai meglehetősen nagy egyezést mutatnak a korszak erdélyi és magyarországi állapotával.

A fejedelem élet és halál ura, aki nemcsak jogokat adományozott, de kötelezettségeket is kirótt alattvalóira, és jogában állt akár főpapokat és bojárokat (bárókat) is kivégezni. A büntetések kiszabásakor a bűnösséget egyházi és világi személyekből álló testület állapította meg. A metropolita előbb a világi és egyházi törvény szavait olvasta fel, majd a

---

<sup>166</sup> Cantemir 1973: 198.

<sup>167</sup> Pozsony 2005: 37.

<sup>168</sup> Cantemir 1973.

formalitásoknak megfelelően a fejedelem kegyelmét kérte, amelynek semmi sem szabhatott gátat. A büntetések különböző fajtájúak voltak: a tolvajokat felakasztották, a szentségtörőket megégették, az embert ölő nemeseknek a fejét vették, a parasztokat mellkasukon át karóba húzva lassú és kínos halállal végezték ki.<sup>169</sup>

Egy másik történeti forrás azt a körülményt elemzi, amely során a 18. század derekán a fejedelem rendeletben erősítette meg az aknavásári csángók kocsmatartási és vásártartási jogait, külön kitérve arra, hogy csak a helyiek árulhatnak italt, kenyeret és húst a távoli vidékekről összeseregülő vásárosok számára. A román történetíró megjegyzi, hogy akkor, 1748-ban a falu élén a magyar szóból származó kifejezéssel megnevezett *birău* (bíró) állt, aki történetesen román ember volt, Ion Harapul.<sup>170</sup>

A példák csupán a rögzítésre került kevés közül valók, általuk a legfelsőbb hatalom kontrollszerpét kívántam felvillantani. Nyilvánvaló, hogy a falvakban a legtöbb esetben a konfliktusok helyben rendeződtek, hiszen mindenütt valamilyen szinten intézményesült keretek biztosították a közösségi életfeltételeket.

b.) Ennek az időszaknak a hitéletére jellemző, hogy „a katolikusok, a görögkeleti szakadár románokhoz hasonlóan több tévelygésüket megőrizték. Így például húsvétkor a halottak sírja fölött mulatoznak, remélve, hogy a purgatóriumban senyvedő lelkek ezáltal felvidulnak. Másrészt a nőrablásról és a válásról sem sikerült leszoktatni őket, aki megunta házastársát, egyszerűen eltaszítja; ehhez a szokáshoz nagyon ragaszkodnak. [...] Az ördögűzésben is kitűnt a katolikus hit ereje: egy görög iskolamestert szeretője megbabonázott; a kalugyerek bottal próbálták az ördögöt kiverni belőle, a jezsuiták isteni szóval űzték el. [...] A legtöbb katolikus vadállat módjára az erdőben él.”<sup>171</sup>

Ebben a moldvai magyarok számára kedvezőtlen történeti kontextusban azt a tényt, hogy a katolikus vallás nem tűnt el teljesen, hogy hívei nem olvadtak az ortodox egyházba, Radu Rosetti történész a bákói központtal működő minorita misszionáriusoknak tulajdonította.<sup>172</sup> A 17–18. században a csángó települések katolikus lakosságának hitélete nagyon távol állt a tiszta dogmától, hiszen egyrészt számos pogány elem szötte át, másrészt állandóan ki volt téve az ortodox hatásnak – emellett korábban még a protestantizmus intenzív hatásának is –, amelynek hittérítő tevékenységét a misszionáriusok is állandóan felemlegetik levelezéseikben.

<sup>169</sup> Cantemir 1973: 151–152.

<sup>170</sup> Iorga 1915: 252–257.

<sup>171</sup> Az ausztriai jezsuita rendtartomány latin nyelven írott 1645 évi jelentésének magyar nyelvű összefoglalója. Benda (szerk.) 2003: 314–315.

<sup>172</sup> Rosetti 1905: 321.

Az ortodoxok beolvasztó hatását, amely során a – főleg városi – magyar lakosság rövid idő leforgása alatt románná válhatott, két tényező különösképp elősegítette:

1.) a moldvai katolikus tömbben három ortodox püspökség tevékenykedett, Szucsáván, Románban és Husz városában;

2.) számos csángó falu ortodox püspökségek és kolostorok birtokát képezte,<sup>173</sup> és a fennmaradó települések is ortodox bojárok vagy közvetlenül a fejedelem tulajdonába tartoztak.

Ebben a zilált egyházpolitikai légkörben a vallás nem tölthette be azt a szerepét, amelyet neki szántak, és az egyházi élet feletti kontrollja is elenyésző erejű volt a közösségek világi önrendelkezéséhez viszonyítva. A katolikus egyházi diaszpóra minden hátrányával együtt érezte hatását: a misszionáriusok tanításait a csángók nem értették, életmintájukból pedig sok esetben legfeljebb rosszat tanulhattak.

Beke Pál jezsuita misszionárius 1644-es és 1646-os moldvai utazásai során a moldvai papok között nemcsak megtért protestánst, de még iszlám hitre tért katolikus szerzeteseket is talált, ugyanakkor azt tapasztalta, hogy a katolikus papok farkasokként viszik bűnbe a népet, akik között a paráznság és részegség nem számított bűnnek, hivatali kötelességüket pedig – a gyóntatást és az áldoztatást – pénzért végezték.<sup>174</sup>

1670-ben a galaci katolikus hívek arról panaszkodnak a moldvai misszió prefektusának, hogy Cortona nevű kinevezett papjuk erkölcstelen életvitelével megbotránkozást kelt körükben. „A katolikus hívek viszont elmondták üzelmeit, és vallomásukat esküvel is megerősítették. Eszerint kezdetben, amikor Galacba érkezett, jól viselkedett, egy idő után azonban elkezdett üzletelni: halat vett, azt Jászvásárra vitte eladni, kölcsönöket adott uzsorakamatra, gabonát, bort, szénát vásárolt, azután drágábban eladta. [...] Cortona Jászvásáron, egy rosszhírű asszony házában egy hordó bort mért ki, majd összeveszett az asszonnyal, aki úgy elverte, hogy néhány napra ágyának esett.”<sup>175</sup>

A török–tatár háború, majd a két évszázados idegen misszionáriusok hatásaként fokozódott a csángók magyar papok iránti igénye: a hívek számára az volt a legfontosabb, hogy értse és beszélje a magyar nyelvet, és véletlenül se az ortodox, hanem a latin egyházhoz tartozzon és törődjön velük.<sup>176</sup> Emiatt a gyakran tettek során is kifejezett igény miatt az északi csángó falvaknak az olasz papokkal a 17–19. századok során olyan gyakoriak voltak a

<sup>173</sup> Năstase 2003: 116–117.

<sup>174</sup> Tóth I. 2006: 14–15.

<sup>175</sup> Vito Pilutio da Vignanella konventuális ferences szerzetesnek, a moldvai misszió prefektusának levele 1670-ből a Hitterjesztés Szent Kongregációjához. Benda (szerk.) 2003: 624–625.

<sup>176</sup> Tóth I. 2006: 17.

konfliktusai, hogy a „forradalmár” szabófalviak és tamásfalviak miatt a vidéket a misszionáriusok purgatóriumának nevezték.<sup>177</sup>

A felülről telepített, közösségeikhez hűtlen, azokba soha be nem illeszkedő idegen papok közösségvezérlő szerepét a 17–18. században a helyi, többé-kevésbé iskolázott emberek, az iskolamesterek vagy a *deákok*nak nevezett kántorok kezdték átvenni.<sup>178</sup> Az adatok tanúsága szerint a 17. század közepén a jezsuita missziót felügyelő szerzetesek megdöbbenve értesültek a csángó falvakban uralkodó állapotokról: a többéves paphiány miatt az egyházi képzettség nélküli deákok kereszteltek, miséztek, temettek, és ők végezték el a gyermekágyas asszonyok közösségbe történő beavatását.<sup>179</sup> Az írni-olvasni tudó kántorok azonban nemcsak a hitélet helyi szintű gyakorlásában játszottak fontos szerepet, hanem a hatalmi intézményekkel fenntartott világi kapcsolatokat is kézbe vették és irányították.<sup>180</sup>

c.) Erdélyben a falu belső életét tekintve a feudalizmus korai századaiban a falu széleskörű önkormányzattal rendelkezett. Ezt az önkormányzatot a földesúri önkény fokozatosan csorbította, a határőr vidékeken pedig a határőri rendszer, majd mindenkor az állam. A falu mégis alapvető közigazgatási egység maradt abban az értelemben, hogy lakóinak elemi szinten igazgatási fóruma volt – hangsúlyozza a rendi korszak társadalmi berendezkedését kutató Egyed Ákos.<sup>181</sup>

Moldvai viszonylatban valami hasonló társadalmi konstrukció meglétét feltételezik a kutatók, akik az írott források hiánya ellenére azt gyanítják, hogy a moldvai szabadparaszti falvak élete a közösen birtokolt földtulajdonra épülő közösségi rendtartás alapján az erdélyihez hasonlatos módon működött. A részes/rezes falvakban ugyanis a szántóföldeket, a legelőket és a kaszálókat közösen birtokolták, és évente részekre szabdalva újraosztották a családok között.<sup>182</sup> A két ország öngazgatása közötti eltérés abból adódik, hogy a moldvai csángó falvak belső törvénykezését soha nem foglalták írásba, azt csupán a hagyomány, a közösségi emlékezet és az élő jogszokások útján örökítették tovább.<sup>183</sup>

A részes társadalmi rendszert vérségi kötelékek, családi csoportok, nemzetségek szövevényes kapcsolatai fűzték egybe, így egy település életében szinte családi erkölcsök érvényesülhettek. Annak függvényében, hogy milyen mértékben nőtt a lakosság létszáma, úgy

---

<sup>177</sup> Perka 2006: 25.

<sup>178</sup> Benda 2003: 39.

<sup>179</sup> A gyermekágyas asszony avatásának gyakorlata azon a néphiten alapszik, mely szerint a várandós anya tisztátalan, következképp a közösségi interakciókból kizárásra kerül mindaddig, míg gyermekét megszülvé és a meghatározott tisztulási folyamatot kivárva újra beavatásra kerül.

<sup>180</sup> Pozsony 2005: 73.

<sup>181</sup> Egyed Á. 1981: 259.

<sup>182</sup> Mihordea 1968: 79.

<sup>183</sup> Kós, dr. – Szentimrei – Nagy 1981: 21–22; Pozsony 2005: 173.

bomlottak fel ezek a patriarchális életformákra emlékeztető struktúrák, irányításuk, felügyeletük egyre lehetetlenebbé vált, és az erős családi kapcsolatokban rejlő összetartó erő a régi erkölcsökkel együtt múlt feledésbe.<sup>184</sup>

A moldvai csángó társadalom legjelentősebb lokális intézménye a *falu tanácsa* volt, amelyet rendszerint tavasszal, a mezőgazdasági ciklus elején hívtak össze. A falu gazdálkodó családfői mellett ezekre a gyűlésekre meghívták a gazdaságukat egyedül irányító özvegyeket is, hiszen a tanács döntései mindenkit érintettek. Ekkor választották meg a tehénpásztorokat és a település kapuit őrző határpásztorokat, *zsitárokat* is.<sup>185</sup>

A falu tanácsának gyűlései közötti időszakban felmerülő problémák megoldásában jelentős szerepe volt a falu nagy tudású, tapasztalt öregjeinek is, akiket általános köztisztelet övezett. Nemcsak vitás kérdésekben folyamodtak hozzájuk, de ők adtak tanácsot a település közakarattal megválasztott *bírójának*, később az adminisztratív hatalom által kinevezett *csendőrpáncsnoknak* is. Ezt a tanácsadói funkciót még a 20. században is betöltötték a *falu vénei*, akik még a katolikus püspök által kinevezett helyi plébánosnak is eligazítást nyújtottak a közösség kérdéses ügyeiben.<sup>186</sup>

Az ország törvényei szerint a csángó faluban a bíró volt a legfőbb tekintély, a hatalom belső szavazással megválasztott legális képviselője. A törvény szavának betartását csendőrök biztosították, akik a bíró döntéseinek és tekintélyének is érvényt szereztek. Általában a több faluból álló körzetet két-három csendőr szolgálta, tevékenységüket egy páncsnok irányította. A világi törvények betartását felügyelő hatalmi struktúra mellett a római katolikus pap, az egyházi hatalom helyi képviselője szintén aktív szerepet vállalt a falvak belső életének megszervezésében.

Míg a társadalomszervezet formális és informális tényezők együttes meglétét, legális és legitim hatalmi intézmények együttes tevékenységét tükrözi, a 17–19. századi csángó társadalom kapcsán azt feltételezhetjük, hogy a legnagyobb szava azoknak a helyi földbirtokosoknak lehetett, akik a lokális gazdasági élet jelentős szeletét felügyelték. Mindaddig, amíg a települések lakosságának jelentős hányada a bojár földjeit művelte, a saját jogszokásokat örökítő intézmények – a falu tanácsa, a bíró – érdekérvényesítő ereje alulmaradt a gazdasági függőséget teremtő nagygazdák pozíciójával szemben.

A szabófalviak kulturális emlékezete szerint a 19. század első felében a helyi bojár volt a település legbefolyásosabb és leghatalmasabb embere. „Még hamarab, a Cuza előtt, a boiér volt nagyob a faluban. Ö vüte a paraszt embereket dolgozni, az ö moséin hiába; s ha nem

---

<sup>184</sup> Lásd Stahl 1992: 50.

<sup>185</sup> Imreh – Szeszka 1978: 199.

<sup>186</sup> Vö. Pozsony 2005: 173.

akartak menyit dologra, akkor olyan nagy erője volt hogy verte az embereket, amelyeket akart...”<sup>187</sup>

### **3.2. 1859 – a román nemzetállam megalakulása, a világi ellenőrzés kiépülése**

1859-ben Alexandru Ioan Cuza személye által – mivel mindkét román országban fejedelemmé választották – perszónálunió révén egyesült a két román tartomány, Moldva és Havasalföld, és a bomlásnak induló török birodalom árnyékában létrejött a modern Románia.<sup>188</sup> A nyugati gondolkodású fejedelem 1859–1866 közötti rövid uralkodása alatt számos olyan korszakalkotó reformot vezetett be, amelyek hozzájárultak a feudális állam és az elmaradott társadalom modernizálásához. Ezek közé tartozott a parasztek hűbéri kööttségek alóli felszabadítása, amely során egyben a korábbi jobbágyok némi földhöz is jutottak; a rabszolgasorban sánylódo cigányok felszabadítása; az egyház állami irányítás alá helyezése; az adómentességet élvező ortodox kolostorok földjeinek államosítása – amelyek ekkor már Moldva területének mintegy 25%-át tették ki; az oktatási törvény révén kötelezővé tett általános iskolai oktatás bevezetése.<sup>189</sup>

Cuza abba a Nyugaton tanult nagybirtokos bojárok osztályába tartozott, amely a korszerűtlen feudális fejedelemségből modern nemzetállamot szándékozott létrehozni a tanult minták alapján. Henri H. Stahl neves román szociológus a Moldván belül is zárványrégióként számontartott Vránca hegyvidéki falvainak belső törvénykezését elemelve úgy vélekedett, hogy amellet, hogy a reformok során az ország középkorias hagyományait elvetette és a helyi társadalmi realitásokat nem vette figyelembe, Cuza olyan államot hozott létre, amely a kor egyik lehető legjobb törvényhozásával rendelkezett. Lefordították és hasznosították például a belga alkotmányt, Napóleon polgári törvénykönyvét, valamint a svájci perrendtartást.<sup>190</sup>

Az állam központi alapokon történő szerveződése során tehát arra kényszerült, hogy mindazon falusi szervezeteket lerombolja, amelyek az övétől egészen más törvényeknek és másféle parancsoknak engedelmeskednek, ekképpen fokozatosan kiszorította a régi falusi szokásjogot, amelynek helyébe az állami törvényeket léptette.<sup>191</sup> Csakhogy ezáltal épp a századokon át kialakult közösségi normákat lehetetlenítette el, följük helyezve azt az új, nehezen érvényesíthető idegen szabályrendszert, amelynek ellenőrzését a lokális közösségek szintjén az egyelőre hiányos intézményi struktúrával ráadásul el sem tudta végezni.

---

<sup>187</sup> Imreh – Szeszka 1978: 199.

<sup>188</sup> Bărbulescu et alii 1998.

<sup>189</sup> Vö. Pozsony 2005: 42.

<sup>190</sup> Stahl 1992: 63.

<sup>191</sup> Stahl 1992: 46.

A francia típusú modern román nemzetállam legszembeötlőbb velejárója az volt, hogy centralizálódott és megerősödött a világi hatalom, és az újonnan szervezett hatalmi intézmények a lokális életvilágok által működtetett hatalmi intézmények és kontrollfaktorok háttérbe szorítását, felváltását készítették elő. Ennek az átszervezésnek a lefolyása hasonló lehetett a 18. századi székelyföldi társadalom osztrák militarizálásakor végbement folyamathoz, amikor a katonai hatalom úgy tekintett a faluközösségek belső törvényeire, mint amelyek a hozzájuk fűzött bizalom és ragaszkodás miatt is szemben álltak az állam célkitűzéseivel, akadályozták struktúráinak kiépülését.<sup>192</sup> Ebben az esetben az állam kezdeményezőként lépett fel, törekvésével pedig nem valamely hatalom vagy a kontrollstruktúrák hiányában gyökerező vákuumot kívánta megszüntetni, hiszen nem erről volt szó; a megszilárduló új hatalom a mikrotársadalmi léptékű egyes struktúrákkal szemben saját, a makrostruktúrára kidolgozott érdekeit kívánta érvényesíteni. „Itt a közösségi autonómiák és a felsőbb hatalom konfliktusairól van szó a centralizált állam kiépülése során, amikor az ősektől örökölt jogszokásokat – amelyek esetleg nem alkalmasak az állam érdekeinek maradéktalan érvényesítésére – az állam saját törvényeivel helyettesíti.”<sup>193</sup>

A zavaros külpolitikai viszonyok lehetővé tették, hogy 1877-ben, a balkáni orosz–török háború után – melyben Románia csapatai is részt vettek az oroszok oldalán – az ország kikiáltta függetlenségét, amellyel megszűnt az Oszmán Birodalommal szembeni három évszázados alávetettsége. Négy évvel később, 1881-ben Hohenzollern Károly királlyá koronázásával létrejött a Román Királyság.

A királyi Romániában néhány évtized leforgása alatt a Cuza korában adott földet a gazdagabb bojárok kaparintották meg, azokat pedig az újból nincstelenné vált parasztok művelték meg.<sup>194</sup> A földterületek elvesztésével, az elszegényedéssel a kisközösségek a helyi hatalmasok kénye-kedvének lettek kiszolgáltatva. „Akkor ullian vót az élet itt, a boérnak a mosiáján kellett dolgozni. Boér meg adott vala azoknak, melliknek nem vót földjük, szegényeknek, mentek, sz a bojér adta a földet, dolgozták meg, egy részt adott a zembernek, három részt vett el ő. [...] Szántották a mosiáját. Tíz pár ökre vót. Oda mind kellett, húsz ember kellett.”<sup>195</sup> (Bukila)

A 19–20. század fordulóján a leszegényedett csángó közösségek gazdasági életének szervezését és felügyeletét a helyi bojárok és a világi hatalmat képviselő falusi bírók végezték. Az organikusabb önszerveződéstől megfosztott közösségek a rajtuk élősködő helyi hatalmasságokkal szemben nem voltak képesek egységesen fellépni, így a bírók kényük-

---

<sup>192</sup> Imreh 1973: 5–90; Uő 1974: 191–205.

<sup>193</sup> Szabó Á. 2009: 33.

<sup>194</sup> Pozsony 2005: 42.

<sup>195</sup> Gazda 1993: 35.

kedvük szerint gyakorolhatták fölöttük uralmukat. „1900 előtt – mondják az öregek – egy ember tavasszal nem akart a határkert javítására kimenni. Az akkori bíró addig járt lóháton, míg kivitte az engedelmességet megtagadót a határkert javításához, és amikor a lakos a neki jutó részen dolgozott, a bíró – azért, mert nem akart a mag jószántából a közmunkára menni – lóháton rárontott és legázolta a lóval a szegény embert, aki ott halt meg helyben a ló patái alatt.”<sup>196</sup>

Székely példán ugyancsak Imreh István mutatott a kollektív és a hatalmi kontroll közötti összefonódásra, melynek tétje – az ellenőrzési jog fölötti szimbolikus rendelkezés tényén túl – a közösségek belső nyugalmanak megőrzése és biztosítása volt. Példája szerint a hatalmi kontroll kialakulása után oly módon dolgozott össze a közösség és a hatalom a közös ellenség, a normaszegő ellen, hogy a garázdákról, deviánsokról maga a *communitas* szolgáltatott információkat a helyi szintre kiszálló hatalmi szerveknek.<sup>197</sup>

Annak ellenére, hogy hivatalosan konkrét kollektív hatalom már nem volt a kezükben, egy klézsei adat amellet szól, hogy informális szinten például az idegen betelepédőt, aki ráadásul a magasabb gazdasági státus megtestesítője volt, a falu lakói sokatmondó hallgatás vagy pletyka útján többszörös – territoriális és társadalmi – kizárással továbbra is képesek voltak sújtani. Az adatközlő narratívájában tetten érhető, hogy annak ellenére, hogy a közösség nem gátolhatta meg a görög bojár faluba történő betelepédését/betelepítését, gyakorolta a csendes ellenállás azon formáját, amely segítségével teljesen marginalizálta a nem kívánatos személyt. „Vót itt egy bojár, görög vót, Hanucnak hívták, s akkor ő hozott onnan Görögországbul szolgálakat, [...] s letelepítette a patakon túl, táti úgy mondta örökké, nekik úgy mondták, görgik. [...] És hogy nem vótak katolikusok, ők megkeresztelkedtek a katolikus hitre, ide. És akkor mondták nekik, hogy botezát (megkeresztelt!). Onnat jó nekik a Botezát nevik. De a falusiak mindig azt mondták nekik, hogy ők sziziliesek [szifiliszesek – K. I.], külön vannak téve a patakon túl, hogy ne rontsák el a falu vérit. A falu nem vette be az ő neviket.”<sup>198</sup> (Klészse)

### **3.3. 1884 – a jászvásári püspökség megalakulása, egyházi ellenőrzés kiépülése, nemzetpolitikai részvétel. Magyar deákok, közösségvezérlő papok szerepe (Petrás Incze János, Neumann páter)**

A Vatikán 1883-ban Bukarestben, 1884-ben pedig Jászvásáron létrehozott egy-egy római katolikus püspökséget. Ezzel a lépéssel kezdetét vette a moldvai katolikus egyház szilárd

---

<sup>196</sup> Imreh – Szeszka 1978: 202.

<sup>197</sup> Imreh 1974: 191–205.

<sup>198</sup> Gazda 1993: 9–10.

struktúrájának kiépítése ott, ahol a római katolikus egyház eddig csak missziói feladatokat látott el. A Moldva fővárosában megalapított katolikus püspökség a bukaresti politikai hatalom nyomására nemzetpolitikai célok megvalósítását tűzte maga elé. A hatalom ugyanis világosan látta, hogy a Moldvában élő, hitéhez görcsösen ragaszkodó mintegy kétszáz ezer katolikus elrománosítását leghatékonyabban csak az egyház intézményén keresztül lehet véghezvinni. Ennek a célnak az érdekében két év múlva Jászvásáron papnevelőt állítottak fel, majd 1897-ben Halasfalván román nyelvű minorita rendházat indítottak, amelyben római katolikus szeminárium és kántorképző is működött. A papnevelő intézetbe 7-8 éves korban felvett csángó gyermekeket szüleiktől és kultúrájuktól teljesen elzárva voltaképpen saját népük ellen képezték ki, onnan felszentelt román identitású papokként kerültek ki, maximálisan kiszolgálva az állampolitikai síkon megvalósított nemzethomogenizáló érdekeket.<sup>199</sup>

A világi hatalom 19. század derekán történő központosulása mellett, amely a klasszikus faluközösségek belső szerveződését, korábbi lokális hagyományait helyettesítette a felülről diktált szabályokkal, az egyházi hatalom 1884-től kezdődő kiépülése újabb mélyreható intézkedések bevezetését jelentette. Amellett, hogy az intézetekbe felvett csángó fiatalok totális elrománosítására törekedett, a magyar nyelven gyakorolt hitélet és csángó kultúra ellenében fogantatosított intézkedései újabb kényszerhelyzeteket, konfliktusokat teremtettek, és végső soron egy újabb, ezúttal egyházi kontroll-hálózat létrejöttéhez járultak hozzá.

Mivel a moldvai csángó falvak hitéletét egy sajátos gyakorlatnak köszönhetően a 19. században alapvetően meghatározta a közösség élére közvetlenül Erdélyből behívott vagy ott tanult, a település saját egyházi adójából fizetett, magyar nyelven szolgáló kántor (*deák*), aki gyakran az idegen nyelvű pap helyett is elvégezte a legfontosabb egyházi teendőket, a katolikus gyülekezeteket érzékenyen érintették a püspökség anyanyelvi imádkozást tiltó rendelkezései, a magyar nyelvű liturgia és egyházi énekek használatának beszűkítése. Camilli püspök ugyanis 1889-ben kelt főpásztori levelében elrendelte, hogy a pápai enciklikákban előírt imádságokat csak latinul és románul szabad mondani.<sup>200</sup> A magyar kántorok vezetésével zajló magyar nyelvű áhítatok ennek a rendeletnek tulajdoníthatóan fokozatosan visszaszorultak egy-egy engedékenyebb katolikus pap plébániájának keretei közé, ahol a templomban a misét megelőző percekben, illetve az annak körzetéhez tartozó privát szférákban, virrasztók, temetések alkalmával énekeltek magyarul a hívek. A deákok az egyházi feladatok mellett ugyanakkor bizonyos szintű iskolai nevelést is elvégeztek,

---

<sup>199</sup> Vincze 2004: 20; Pozsony 2005: 81–82.

<sup>200</sup> Pozsony 2005: 79–82; 176.

közösségen belüli szerepük tehát rendkívül fontosnak bizonyult a mindennapok során a fíliáikat szerre látogató, ezért azokban ritkán jelen lévő katolikus papokéval szemben.<sup>201</sup>

A nagyon gyenge színvonalú, főképp ortodox tanítókkal működtetett elemi iskolahálózat is a románosítás érdekeit képviselte. A csak magyarul beszélő kisgyermek példáuul nem tudtak értekezni a nevelésüket végző román tanítókkal, akik sok esetben veréssel ösztönözték a gondjaikra bízott tanulókat a román nyelv használatára.<sup>202</sup> Megjegyzendő, hogy ez a „nevelési” módszer még a 20. század 60–70-es éveiben is számos csángó faluban gyakorlatban volt.

Ez a hagyományok és etnikus kultúra ellen irányuló intenzív romanizálási propaganda azt eredményezte, hogy felértékelődött a csángó közösségekben annak a néhány katolikus papnak a szerepe, akik a híveikkel való kapcsolattartás elősegítése érdekében – a felülről propagált román nyelvvel szemben – hajlandóak voltak használni vagy megtanulni közösségeik nyelvét. A közösségek lélekvezérlő alakjával történő kölcsönös megértés, az anyanyelven való gyónás lehetősége rendkívül szoros kötődéseket generált a pap és közössége viszonyrendszerében. Az erőszakos egyházi hatalommal szembeszegülő, hívei érdekeit érvényesítő, magyarul gyóntató papok a csángók értékrendjében Istenhez közeli, szakralitással áthatott státust töltöttek be. Ennek köszönhetően nevük és egyéniségük már életükben összeforrott a helyes társadalmi élet eszméjével, jelenlétük pedig nemcsak egy-egy közösségen belül, de egy kisebb vidék lakossága számára is egyben morális mérceként és az erkölcsi kontroll eszközeként is szolgált.

a.) *Petrás Incze János*. Az 1813-ban Forrófalván született Petrás Incze János alig két évvel élte túl a jászvásári püspökség megalapítását. Hírét, emlékét azonban a következő időszakban számtalanszor felemlgették a környékbeli csángó települések közösségei. Petrás a Kézdivásárhely melletti Kantán végezte tanulmányait, majd azután 1839-től rövid ideig pusztinai plébánosként, azt követően 1842-től Klézse papjaként szolgált a saját népét. Közösségéért tett erőfeszítései között számon tartották, hogy több ízben is adományokat szerzett híveinek, valamint azt, hogy templomot építtetett Kápotán.

A csángó közösségből kiemelkedett jámbor életű katolikus pap legnagyobb erényeként azonban azt tartották számon, hogy soha nem távolodott el anyanyelvétől és közösségétől, s emellett a papi szolgálat során is következetesen kitartott. Híveit anyanyelvükön gyóntatta és áldoztatta. Rendkívüliségét erőszakos halála során is példázta: 73 éves korában betörték hozzá és halálosan megsebesítették. Petrás felismerte támadóit, de jó keresztényhez méltóan

---

<sup>201</sup> Vincze 2004: 18–19.

<sup>202</sup> Vincze 2004: 22.

megbocsátotta tettüket, és azok kilétét élete utolsó perceiben sem árulta el, még barátjának sem. A román csendőrség soha nem tudta kinyomozni, kik gyilkolták meg és miért. Klézse szent emlékü csángó papját a helyi temető kápolnájában a gyászoló közössége részvételével helyezték örök nyugalomra.

b.) *Petrus Matthias Neumann*. A német származású Petrus Matthias Neumann szent életű szerzetes rendkívül hosszú ideig, negyvenegy évig papként szolgált Bogdánfalva csángó közösségét. Ezalatt kiválóan elsajátította nyelvüket, és nemcsak saját híveit gyóntatta és imádkoztatta anyanyelvükön, hanem a hozzá forduló környébeli falvak katolikusait is, akik nem értettek szót a falujukba helyezett idegen papokkal. A közeli Forrófalván a nagybetegek például azért könyörögtek papjuknak és családtagjaiknak, hogy az utolsó gyónást anyanyelvükön az öreg Neumann páternél végezhessék el.<sup>203</sup> Tevékenysége alatt a Bogdánfalvához tartozó Máriafalva filiának kicsi fatemplomot épített.

A nacionalista eszméktől fűtött intoleráns jászvásári püspökség ezért kitette állásából a tisztességgel szolgáló öreg papot. Neumann páter azonban nem csüggedt el, kántorával a falu mellett kápolnát, magának és a kántornak egy-egy kis házat épített, kutat és pincét ásott, és csodálni való, egyszerű, szent életet élt tovább.<sup>204</sup> Hívei sem hagyták el az öreg papot, sereggestül jártak hozzá továbbra is gyónni, hisz a helyébe kinevezett új pap nem beszélte a nyelvüket. A hívek rajongását látva az egyházi hatalom végül a gyóntatástól is eltiltotta, amelyről 1929-ben az őt meglátogató Domokos Pál Péternek így emlékezett: „Halálos betegek utolsó kívánsága volt, hogy nálam gyónhassanak, és nem engedték meg”.<sup>205</sup> Neumann páter emberi és erkölcsi nagyságát az is jelzi, hogy ő volt a Klézsen tevékenykedő Petrás Incze Jánosnak a legjobb barátja...

\*

A 19. század második felében tehát az addig lazább hitélet fokozatos intézményesülése után megnőtt az egyház és státusában felülről is megerősített helyi képviselőjének súlya a csángó közösségek életében. A katolikus hit gyakorlásának menetét a 20. század elejére már a Moldvában nevelt, románná vált papok kontrollálták, akik egyre mélyebbre merültek a gondjaikra bízott közösségek mindennapi életének felügyeletében is. A hétköznapi eseményeibe való beavatkozásukat, a véleményformálás legitimitását a tudatos közösségvezérlő szerep felvállalása és az egyház- és nemzetpolitikai támogatás biztosította.

Az egyházi felügyelet falvakon való jelenléte mellett a világi hatalom intézményei is egyre jobban beépültek a lokális közösségek tradicionális intézményi struktúrájába. A 19.

---

<sup>203</sup> Domokos 2005: 92.

<sup>204</sup> Domokos 2005: 61–62.

<sup>205</sup> Domokos 2005: 65–66.

század végén is megtartották a hagyományos falugyűléseket, amelyeken a település fontosabb döntéseit hozták meg. Szabófalván például a helyiek közötti vitás ügyekben a faluszéke ítélkezett, amely a falu véneiből állott.<sup>206</sup>

A világi hatalom állandósuló felügyeletét a csendőrök jelenléte mutatta. „Vótak zsandárok, melyikek lóháton jártak, vót három-négy komunájuk (községjük).”<sup>207</sup> (Lujzikalagor) Ennek a polgári kontrollszervezetnek a tevékenysége már megszüntetésre ítélte a közösségek korábbi kollektív fellépését, a népitéletet, hiszen a névtelenségbe burkolózó helyiek csoportjának tagjait kilétét kihallgatások, helyszíni ankétok során felfedték, és az állami törvényeknek megfelelően meg is büntették. A csendőrök rendbontókkal, tolvajokkal szembeni kemény fellépése és a bűnösök példás megbüntetése eseteiben megszűnt a kollektív akciót működtető pszichikai tényező, a társadalmi felháborodás létalapja, és az csak a büntetlenül maradt vagy enyhének ítélt büntetésben részesített vétkesek szankcionálásának alkalmakor aktivizálódott.

Nagypataki adat szerint a faluba kéreznedő és ott tolvajságot elkövető cigányokat a közösség nagy megnyugvására a csendőrök kerítették kézre és kergették ki a faluból. „Hamisszak vótak. Azok mentek még lopni esz, ellopták a zembernek még a tyukecskáját. Egytől ellopták a tyukecskáját, de megmondták a csendőrnek, sz jaj vót annak. [...] Nem köszönöd meg, hogy béeresztettünk a faluba, hogy járj, vidd az üstököt, kazánokot, áruld, s nem köszönöd meg, hogy elhagyunk egy hétig, kettőig es elhagyunk, s még lopsz?”<sup>208</sup> (Nagypatak)

### **3.4. 1914–1944. Világháborúk kora, a lokális közösségek elbizonytalanodása**

Az első világháborúban Románia előbb semleges volt, majd az antant hatalmak oldalán belépett a háborúba, csapatai 1916 nyarán betörték Erdélybe. A román hadsereg kötelékeiben számos csángó származású katona is szolgált, akiket betöréskor az első sorokban vetettek be, hogy kíméljék az ortodoxokat.<sup>209</sup> „Hullt a katona, mintha kaszálták lenne.”<sup>210</sup> (Nagypatak)

Az ellentámadásba lendülő magyar, német és osztrák seregek visszaszorították a román csapatokat, s Bukarestig nyomultak előre. A következő év tavaszára a front a csángók által lakott vidék peremén állapotodott meg, miközben falvaikban hol magyar és német, hol orosz

<sup>206</sup> Imreh – Szeszka 1978: 200.

<sup>207</sup> Gazda 1993: 42.

<sup>208</sup> Gazda 1993: 40.

<sup>209</sup> Csoma 2004: 30; idézi Pozsony 2005: 43.

<sup>210</sup> Gazda 1993: 107.

katonák harácsolták az élelmet és a megélhetést jelentő állatállományt. „El kellett fussunk, hogy a verekedés ne öljön meg münköt. Hogy a bombák ne öljenek meg!”<sup>211</sup> (Gorzafalva)

A csángó közösségek társadalmilag, gazdaságilag és pszichikailag is nehezen éltek meg ezt az időszakot. Amellett, hogy számos család árván maradt, a háború végére falvaik kifosztottan álltak, javaik felégetve, közösségeiken pedig az erőszak megannyi formáját elkövették – és mindezt sok esetben éppen a szövetségesek katonái. Az ártatlanságukra mindenek felett vigyázó leányok orosz katonák általi megerőszakolásával, a háztartások erőszakos kifosztásával tehetetlenül szembesülő csángók a fegyverek szavával szemben nem használhatták ki a társadalmi kooperációnak azokat a lehetőségeit, amelyeket akkor hajtottak volna végre, ha egy vagy legfeljebb néhány civil vétkest szankcionáltak volna. Ebben a közösségek megingatását, lassú dezintegrációját elősegítő politikai kontextusban a régi értékek, a kollektív hagyományok és státusok fokozatosan újraértékelődtek, a korábbi keresztényi és emberi gesztusok devalválódtak.

A háború emléke a csángó közösségekben egy keresztényi eszményektől távoli, feje tetejére állított világként élt és reprezentálódott a későbbi narratív emlékezések során. Egy csángó frontharcos a háború végén, a hosszas távollétéből való hazatértére, a feleségével való érzelmes találkozásra szokatlan módon, megrendítően emlékezett: „Mikor ideértünk a kapuba, kijött a népem, megcsókolta a kezemet... »Féltem, többet szohaszem látjuk meg egymászt!« – mondta.”<sup>212</sup> (Bukila)

A két világháború közötti bő két évtizedben a csángó közösségek a román nacionalizmus kiteljesedését szenvedték meg az élet több területén is, hisz a bukaresti politikai hatalom nagy erővel egy etnikai kisebbségektől mentes, román nyelvet beszélő nemzetállam létrehozásán munkálkodott. Az ortodox adminisztrációval működő lokális állami szervek a csángó lakosságot többszörösen hátrányos megkülönböztetéssel sújtották, az élethelyzetekben kigúnyolták, fenyegették, az ortodox román és a román érzelmű katolikus papok támogató asszisztálása mellett jellegzetesen magyar nyelvüket, kultúrájukat minden téren ellehetetlenítették. Ekkor már a magyar közösségek vallási hitéletét leginkább kiszolgáló deákokat nem a faluközösség fizette, hanem az egyház alkalmazta, s a kötelezően románul szolgáló, kiöregedett kántoroknak nyugdíjat is folyósítottak.<sup>213</sup>

A kisebbségellenes hangulat odáig fokozódott, hogy a magyar családneveket románra fordítva kezdték a hivatalos iratokban feltüntetni, az iskolákban betiltották a katolikus papoknak a vallásórák tartását, az Erdélyből származó, magyar nyelvű egyházi kiadványokat erőszakos házkutatások keretében elkobozták és megsemmisítették, a vegyes felekezetű

---

<sup>211</sup> Gazda 1993: 44.

<sup>212</sup> Gazda 1993: 130.

<sup>213</sup> Tánczos 2000e: 203.

házastársak gyermekeit kötelező módon ortodox hitre anyakönyvezték. Ugyanakkor a katolikus templomokban mondvacsinált okora hivatkozva betiltották a harangozást (a rendeletet azzal indokolták, hogy a harangozással félrevezetik a népet, amely azt gondolja, hogy veszély közeleg).<sup>214</sup>

A közösségi összeforrottságot, az évszázados tradíciókban gyökerező kollektív jogok és értékek fennmaradását még ebben az intoleranciával áthatott és gyűlölettel fűtött korban is dokumentálni lehet. Amint korábban is gyakorlatban volt, a családi tragédiák, szerencsétlenségek következtében nincstelenné vált tagját a faluközösség nem hagyta magára, hanem közös erőfeszítéssel, kaláka jellegű segítségnyújtással próbált enyhíteni a gondjain. „Mikor elégett a falu, az egész világ odament akkor. Zegész világ. [...] Szegétettek örökké, megvót ez a szokász. Akkor szegétették meg. Indult el a falu, sz ki mennyit akart. Egy kauszkával (kéregedény), kettővel, egy markecskával, úgy esszegyűjtötte, hogy esztendeig vót mit egyék. E való.”<sup>215</sup> (Nagypatak)

Ugyanígy a falu közösen lépett fel a javait törvénytelenül elorozó román hivatalnokkal szemben is, és különös módon ekkor, a 20. század első harmadában a népharag megtorlás nélkül maradt, az állami szervek szemet hunytak fölötte. „Történt ullian esz, hogy megüsszenek valakit. Vótak pödurárok (erdópásztorok), őrzötték a zerdőt. Valerébe haraguttak arra, mellik őrzötte az erdőt. Sz azt elévették, mikor ment ki a lovecskával. Ő ment, egy lóal járt. Eljött, hogy gyüsszön lisztecskét, na, na, ha nem vót parája, adott lisztet nekije. Ha még nem akart adni, mondta a pödurár: hát fizet a zerdő! Megfizeti a zerdő, ha ő levágja a zerdejit. Osztán kiálltak oda a bokroszba, mikor ment ki a zerdő között, kiálltak, sz tudja, megütték gyetot. Gyetot megütték, sz otthagyták. Szemmit szem csántak a zsandárok. Pedig hogy ki vót, ki lehetett tudni.”<sup>216</sup> (Nagypatak)

Az 1930-as években az állam a csángókhöz legközelebb álló intézményein, az egyházon és az iskolán keresztül is nyíltan folytatta erőszakos magyarellenes politikáját. Hasonlóan ahhoz, ahogyan a politikai jobboldali szélsőségesek Vasgárda nevű szervezete az évtized második felében a csángó falvakban élő zsidó kereskedők családjait folytonosan zaklatta, ugyanúgy használta ki az egyház és az iskola a moldvai magyarok kisebbségi helyzetét arra, hogy minden lehetséges eszközzel emberi méltóságuktól és állampolgári jogaiktól megfosssa.<sup>217</sup>

---

<sup>214</sup> Pozsony 2005: 45–47.

<sup>215</sup> Gazda 1993: 95.

<sup>216</sup> Gazda 1993: 65.

<sup>217</sup> Pozsony 2005: 47.

### **3.5. 1945–1989. A szocializmus időszaka. Ideológiai uniformizálás és totális pártpolitikai kontroll**

A második világháborút követő évek csángókkal kapcsolatos magaspolitikáját három nagyobb tendencia határozta meg.

1.) Egyrészt 1946–47-ben az 1940–1941-es sikeres akciókat követően újból felcsillant annak a lehetősége, hogy a kisebbségi elnyomásban élő csángók nagyobb számban áttelepedhessenek Magyarországra. Ezzel kapcsolatban a minisztériumi szinten zajló huzavona azt eredményezte, hogy számos család pénzzé tette vagy egyszerűen otthagya javait, amelyeket nem vihetett magával, és nagy csoportokban útra keltek Magyarország felé egy jobb élet reményében. Keveseknek adatott meg, hogy az akkor már betiltott és illegálissá vált átlépés során szerencsésen át is érjenek, jóval nagyobb azoknak a száma, akik hosszas nélkülözések után szégyenszemre semmi nélkül, meghasonlottan hazatérésre kényszerültek.<sup>218</sup>

2.) Ezzel a rosszul sikerült nemzetegyesítő politikai szándékkal párhuzamosan haladt a román kommunista hatalom sztálinista struktúra szerinti berendezkedése. Bukarest kezdetben azért tűrte meg a szintén baloldali, erdélyi magyarok vezette Magyar Népi Szövetség<sup>219</sup> (MNSZ) 1947-es moldvai kultúrkampányának beindítását, mivel az a csángók saját nyelvén készítette elő a Román Kommunista Párt soron következő „burzsoá” és egyházellenes propagandáját. A magyar iskolahálózat és magyar nyelvű misézés beindítását célzó törekvéseit rövid idő leforgása alatt, lényegében már 1947–1948-ban rossz szemmel kezdte nézni román politikai elit, majd politikai befolyásának visszaszorításával a szervezet lassan a kommunista párt szócsövénév degradálódott. 1953-ban, a nemzetiségi kérdés megoldottnak nyilvánításával a szervezetet felső utasításra „önfeloszlatták”.<sup>220</sup>

3.) A kommunista propaganda magyar kultúra melletti kezdeti kiállása hosszabb távon pozitív hatásokat produkált. Az ideig-óráig működő közel száz magyar iskola megerősítette a moldvai magyarok önértékelését és társadalmi presztízsét, a magyar nyelvű művelődési élet szerepét és fontosságát, ugyanakkor öntudatra eszmélt egy olyan nemzedék, amely a kommunizmus évtizedei alatt tudatosan a felvillantott jogai érvényesítéséért küzdött.<sup>221</sup>

<sup>218</sup> Vincze 2004: 39–42; Pozsony 2005: 50–51.

<sup>219</sup> Az 1944-ben, Brassóban alapított kommunista szervezet kezdetben határozottan fellépett a romániai magyar kisebbség kollektív jogainak érvényesítése érdekében, s ugyan eleinte a román kommunista párt elnéző támogatását élvezte, ám néhány év leforgása alatt terhessé vált a nacionalista diskurzust felélénkítő román hatalom számára. 1949-ben koncepciók perек során vezetőit letartóztatták és elítélték. Bővebben lásd Töttössy 2005.

<sup>220</sup> Vincze 2004: 49.

<sup>221</sup> Vö. Pozsony 2005: 54–55.

Amint az a koncentrált hatalom sajátja, a kommunista totalitárius diktatúra is az ellenőrzés és társadalmi-gazdasági felügyelet teljes kisajátítására törekedett, és ennek a célnak mindent alárendelt. Az ebben az időszakban létesített valamennyi intézmény és központosított hivatal alapot képezett a megfigyelés, számontartás, a folyamatos ellenőrzés működtetésére. A lokális társadalmak újrendezésének legnagyobb 20. századi eseménye minden kétséget kizáróan a kommunista pártapparátus kiterjesztése és a szovjet típusú kollektivizálási projekt elindítása volt. A társadalom minél nagyobb szeletét átfogó hatalmi struktúra révén lényegében a szociális kapcsolatok lehető legnagyobb kontrollját kívánták elérni.

Az új világrend hajnalán az egyszerű parasztok és munkások jólétének elérését célul tűző kommunista hatalom harcot hirdetett a népet kizsákmányoló egyház és papjaik ellen, az államosítással elkobozta a bojárók és nagyobb gazdák földjeit és elüldözte azokat, majd figyelmét a nacionalista és fasiszta reakció gócpontjainak felszámolására irányította. A 40-es évek végétől a kollektivizálás 1962-es befejezéséig lényegében minden csángó család valamelyik felszámolásra ítélt közösség része volt, ennek következtében a politikai propaganda sikerre jutása alapjaiban érintette, belső diverziók keltésével lényegében szétzilálta és újrastrukturálta a lokális közösségek belső viszonyait.

*a.) Nómenklatúra.* A falvakban az MNSZ első aktivistái éppen a magyarul olvasó-író kántorokból, deákok köréből verbuválódtak, hiszen csak ők jöhettek szóba a csángó közösségek kvázi értelmiségijeiként. A probléma azonban abból adódott, hogy ennek az egyházközei vallásos csoportnak a tagjai ugyanúgy tudták, mint a hívő katolikus közösségek tagjai, hogy a pártvezetésben magukat ateistának valló és akként cselekvő kommunisták tevékenykednek, akik épp az egyházzal – közvetve pedig Isten akaratával – szemben fejtik ki munkásságukat. Tekintettel arra, hogy rádöbentek, hogy az Istennek és az ördögnek egyszerre nem szolgálhatnak, igyekeztek mihamarabb kimenekülni ebből a nem kívánt, kényelmetlenné vált politikai kötelékből.<sup>222</sup>

A források egy része azt is bizonyítja, hogy a lokális közösségekben kötelező módon kiépített pártapparátus helyi embereit – akiknek későbbi feladatai közé a lokális kapcsolatok teljes felügyelete is beletartozott – lényegében a meglebegtetett hatalmi és anyagi lehetőségek, tehát személyes érdekek vonzották a román kommunista párt berkeibe: „Én 47-be iratkoztam bé a Pártba. Még mint vasutas. Gondoltam, akkor jó lesz. Jól es vót, én vótam az elnök vagy tíz esztendeig.”<sup>223</sup> (Klészse) A jóhiszemű hétköznapi csángó embert a betanított aktivisták azzal fogták meg az izmosodó párt számára, amivel lehetett: az 1946–1947-es nagy

---

<sup>222</sup> Tánczos 2000e: 204.

<sup>223</sup> Gazda 1993: 143.

moldvai szárazságok idején éppenséggel a megélhetés, a puszta fizikai lét volt a legfőbb gondja számos csángó település lakosságának. „Aszonták akkor – 46-ba, akkor nagy hiány vót –, aki béíródik a pártba, kap még valamit, s aki nem, nem kap. Met jöttek csomagok Ámerikától, s akkor vajegy csomagot vagy valamit adtak. Na, én béíródtam, de mit kaptam! Egy kilu zabot!”<sup>224</sup> (Pusztina)

A hatalom kiterjesztésével, az önkéntes aktivistákkal szemben azokat, akik ellenálltak, osztályellenségnek, a nagyobb gazdák – korabeli retorikával a *zsírosok*<sup>225</sup> – bérenceinek titulálták, és erőszakkal kényszerítették a pártérdekek szolgálatára. „Páll Anti meghótt. Abból hótt meg! Úgy vót a szokás, ha nem akartál béíródni, jöttek a kocsival, tettek fel, hogy ijesszenek meg, kivittek egy mezőre, s ott osztán jól elverték.”<sup>226</sup> (Klészse)

Bár kezdetben kizárólag gazdasági és politikai alapú homogenizálást kívántak elérni a gazdasági állapotok viszonylagos egyneműsítésével, például a szegényeknek történő kisebb mértékű földosztással, a román érzelmű famíliák és a magyar papot követelő szegényebb réteg, a *román csángók* és a *magyar csángók* szembenállásával hamarosan súlyos lokális ellentétek keletkeztek. Ennek következtében a MNSZ-program keretében a településekre érkező magyar tanítókkal szemben a helyi tehetősebb családok mély ellenszenvet tápláltak, hisz szemükben a magyar tanítók azt őket üldöző hatalom képviselői voltak.<sup>227</sup>

b.) *Gazdaság.* Az erős közösségi gyökerekkel rendelkező csángó társadalom számára nem volt újdonság a falu birtokainak közös művelése, hiszen sok faluban a kulturális és genealógiai emlékezet még elevenen tartotta az egykori részes életmód iránti nosztalgiát. A csángó települések lakói a felülről propagált gazdasági egységesítést gazdasági helyzetük alapján ítélték szerencsésnek vagy nem kívánatos eseménynek. Általában véve a gyenge anyagi helyzetben élő csángó lakosságot azzal áltatták, hogy a sztálini berendezkedés végre hosszú távú gazdasági prosperitást fog biztosítani, ám hamarosan világossá vált, hogy a korábbi magángazdaságok felszámolásával lényegében a minimális megélhetést biztosító földeket húzták ki a lábuk alól, s a csángó falvak lakossága hamarosan a kollektív és állami gazdaságok bérmunkásaivá degradálódott.<sup>228</sup>

Akiknek a föld mellett egyéb javaik is voltak, azokat csakhamar felsőbb utasításra begyűjtötték a tulajdonosoktól. Akinek pálinkafőzdéje, rádiója vagy traktora volt, azt egyenesen kuláknak, *tyáburnak* kiáltották ki, és meghurcoltatásra, szenvedésre számíthatott. A kocsmákat és üzleteket működtető zsidók közvetlenül az új hatalom berendezkedése után

<sup>224</sup> Gazda 1993: 141.

<sup>225</sup> Balázs P. 1948.

<sup>226</sup> Gazda 1993: 163.

<sup>227</sup> Vincze 2004: 47.

<sup>228</sup> Pozsony 2005: 55. Lásd még Catanus – Roske 2000.

tömegesen elhagyták a csángó falvakat. A lakosság akkor szembesült a kommunisták embertelen eljárásának igazságtalanságával, amikor látták, hogy becsületes munkából megélő, gyarapodó szomszédokat, köztiszteletben álló falubelieket, becsületes nagygazdákat kulákoznak be és hurcolnak meg. „Azok a tyháburok mind jó, dolgosz emberek vótak. Vótak ullianok, adták el a hellieiket, itták meg! Ezek jó, bégyüttő emberek vótak. Tudták, hogy kell dolgozni helleket esz meg. Vót a bojér, úgy hívták, Fodor Márton. Szok hellie vót annak, sok hellie vót. Ott a falun egyrésztinek nem vót, elmentek, szirülődtek attól a boértől. [...] Annyi pujokot kaptak tőle, mint kinek vót hektárja.”<sup>229</sup> (Nagypatak)

Az 1950-es években az urbánus környezetben épített ipari egységek generálta népességelszívó hatás a hagyományban gyökerező lokális struktúrák – kitejedt rokonságok, szomszédságok, szegek, utcák – közösségeit felszámolásra, átszervezésre ítélte. A faluról városra irányuló, napi ingázásra kényszerülő munkások később megkönnyebbüléssel költöztek be a családjuk számára felajánlott komfortos városi tömbházakba, amelyeknek etnikai struktúráját politikai megfontolásokból tudatosan vegyítették össze. A katolikus betelepülők mellett ortodox munkatársakkal feltöltött lakónegyedekben a csángó közösségek egykori tagjai visszafordíthatatlanul elindultak a románná válás útján.

c.) *Egyház.* Az 1945–1962 közötti időszakot az egyházi hatalom térvesztése és a vallási ragaszkodás narratívái jellemzik. Számos élettörténeti epizód bizonyítja, hogy a kommunista hatalom által gerjesztett intoleráns, egyházellenes ideológiai hangulatban, a tiltások dacára felerősödtek a hívő katolikusok vallási érzései. A világháborúkat követő békét hirdető világban, amelyben az egymást váltó rendeletek értelmében egyik napról a másikra emberek tömegei váltak földönfutókká, másokat megkínoztak, meghurcoltak, többek egyenesen az antikrisztus eljöveteleként élték meg és hirdették a korszakot.

Az ártatlanul börtönt szenvedettek utolsó támasza az Istenbe vetett hitük maradt, amelytől még ott, a zárt falak között is meg akarták fosztani őket. „A Szűzmáriát nem bírtam elhagyni. Az édesanyánk. Ő vót az anyánk, az egész világ anyja, ő Jézuskának a szülőanyja. Mikor megszidtak, meg, sóhajtottunk az Atyához, mit tudtunk csinálni. Ő vót velünk a nehezségben, ő bírt szabadítani, így szabadultunk. Kértünk varrni cérnát, csántunk olvasót, azt es csántunk cérnából. Nem lehetett meglássa, hogy vót.”<sup>230</sup> (Ojtoz)

Mély, szubsztanciális vallási kötődéseket, ugyanakkor az új rendszerrel szemben érzett ellenszenvet is érzékelteti az a kollektivizáláskor szárnyra kapott és számos faluban elterjedt eksztatikus látomástörténet, amely szerint a kollektivizálás iramát maga az ördög diktálja, és a

---

<sup>229</sup> Gazda 1993: 160.

<sup>230</sup> Gazda 1993: 158.

kollektívhez történő csatlakozással egyben az egyén kisemmizését jelző aláírást követő áldomás a gonosszal kötött szövetséget, a majdani pokolba kerülést pecsételi meg. „Sokan ültek elfutva, ültek elbújdosva, úgyes elkapták őket, met addig semmi írást nem adtak nekik, s muszáj vót hazamenjenek. Három család, vagy pedig négy vót, hogy ő lemondott a földjéről, s a kollektívba nem iratkozott bé. Azt mondta egy, hogy ő nem akar az Antikrisztusnak a kancsójából innanyi. Met meg van indulva az Antikrisztus a földön! Az viszi a korsóját, s aki abból iszik, annak vége, a mind a pokolba menen.”<sup>231</sup> (Klészse)

Ebben az ideológiailag megterhelt időszakban az amúgy is egyházellenes kommunista hatóságoknak csupán egy nyilvánosságba dobott megbélyegző címkére volt szükségük ahhoz, hogy egy magyarul beszélő vagy híveit titokban anyanyelvükön gyóntató katolikus papot meghurcolhasson. Így történt ez Külsőrekecsin vagy Lujzikalagor „reakciós” papjai esetében is, akiket a védelmükre felsorakozó hívek önfeláldozása ellenére brutális eljárás során, katonai erők bevetésével megkínóztak és erőszakkal elhurcoltak a falvakból. „A páternek vót szakállája, illien, mint a papoknak, kitepték a szakálláját, a fogait kiverték a szájából.”<sup>232</sup> (Lujzikalagor)

Úgyszintén tanulságos az utolsó, az 1960-as évek elején is még magyarul prédikáló lészpedi pap, Gyergyina páter kálváriája. Ioan Gherghina, azaz Györgybíró János Nagypatakon született 1915-ben, csángó családból. Minorita szerzetesként 1942–1946 között előbb szabófalvi káplán, majd 1947-től lészpedi plébános lett. Papi tevékenysége során románul és magyarul is tartotta a miséket mindaddig, amíg a kommunista Magyar Népi Szövetség politikai nyomásának látszólagosan engedve a román egyházpolitikai légkör megtűrte. Emellett rendszeresen felkereste a csángó falvakat, magyarul beszélt a falusi emberekkel, hisz ő is közülük való volt.

A kommunista hatóságok 1959-ben koholt vádak alapján elhurcolták, letartóztatták és bebörtönözték, majd a Duna-csatorna ágai közé, kényszerlakhelyre száműzték. A páter a rá rótt tizenhét évből nyolcat letöltött. Elhivatottsága a börtön embertelen körülményei között is megmutakozott: börtöntársait gyóntatta, és titokban szentmiséket is celebrált. Szabadulása után, 1969–1982 között Somoska egyházi életébe vitt egyedi szint a rendkívül jámbor Gyergyina páter, aki a kommunizmus tiltó intézkedései ellenére továbbra is – ha kellett – magyarul szólt híveihez, s esetenként gyóntatott is magyarul.

Lészpedi szolgálatára egykori hívei évtizedekkel később is áhítattal és megbecsüléssel emlékeztek. „Vagy tíz évet vót itt Györgyina páter – úgy hívták –. Vagy tíz évet vót itt, s osztán még el es vót zárva. Azét, hogy azt mondták, hogy neki kellett magyar mise. Elzárták

---

<sup>231</sup> Gazda 1993: 168.

<sup>232</sup> Gazda 1993: 151.

hat évre! [...] Jó pap vót erőst. Szegény papok kértek tőle parát (pénzt), nem mondta soha, hogy nincs. Azok árulták el, akiknek adott. Hogy ne máj adják vissza a parát! Vótak emberek, akik kértek tőle, s marhákot vettek a parából, s nem adták vissza.”<sup>233</sup> (Lészped)

Az Úr szolgálatában megöregedett katolikus papot azonban még élete utolsó éveiben is állandóan fenyegették. Amikor például az 1990-es években meglátogatta Jáki Sándor Teodóz győri bencés szerzetes, a román hatóságok azzal próbálták megfélemlíteni, hogy elveszik a nyugdíját.<sup>234</sup> A csángók körében nagy népszerűségnek örvendő szent életű szerzetes végül 83 éves korában, 1998 decemberében halt meg.

Említettem, hogy a moldvai csángó egyháztörténetet – azon belül a népi vallásosság szerveződését – markánsan meghatározta az a 19. század végéig tartó népi tradíció, mely szerint maguk a közösségek választottak élükre Erdély magyar egyházi iskoláiban végzett diákokat. Ez a gyakorlat a nemzetállam létrejöttével zártabbá vált határok miatt nagy vonalakban megszűnt, és a valamikori szakirányú tudással rendelkező diákok helyébe az azok liturgikus hagyományait a magyar nyelvű egyházi nyomtatványaik és énekeskönyveik alapján továbbörökített tanulatlanabb parasztkántorok léptek. Azokon a településeken, ahol a román érzelmű papok szigorúan betartották az államnyelv használatát az egyházi szolgálat során, a magyar nyelvű egyházi énekgyakorlat a templomon kívülre, olyan közösségi rituális alkalmakra korlátozódott, amelyeken a tiltást képviselő páter nem volt jelen.

A román kommunista párt titkosszolgálat, a Szekuritáté<sup>235</sup> 1970-es évektől végzett rendszeres házkutatásai során rengeteg imádságos- és énekeskönyvet semmisítettek meg, például a Kájoni János-féle *Cantionale Catholicum*<sup>236</sup> számos példánya a rejtegetés, elásás miatt pusztult el, míg mások félelmükben, önként váltak meg a régi magyar egyházi könyveiktől. Az írásos magyar énekrepertórium nagy részének megsemmisülése után a kommunista diktatúra utolsó, legkeményebb éveiben már a lokális közösségek magyar anyanyelvű liturgikus igényeit csupán a helyi származású, kiöregedett előénekesek kísérelték meg kiszolgálni, akik a jócskán elrománosított fiatal generációknak már nem adhatták tovább tudásukat.<sup>237</sup>

---

<sup>233</sup> Gazda 1993: 186.

<sup>234</sup> *Háromszék*, 1999. március 23.; Pozsony 2005: 91–92.

<sup>235</sup> A román kommunista hatalom közel 4000 fős nemzetbiztonsági hivatalát 1948-ban hozták létre. A kiterjedt kémiszolgálatot teljesítő intézményt előbb Gheorghe Gheorghiu-Dej, majd annak halála után, 1965-től Nicolae Ceaușescu diktatúrája alatt többször átszervezték. Felépítését és működését éppen az Amerikába disszidált egykori vezetője, Ion Mihai Pacepa tábornok leplezte le a 80-as évek végén megjelent könyvében. A titkosrendőrség kezdeti korszakáról bővebben lásd Deletant 2001; a Ceaușescu-rezsimben betöltött szerepéről lásd Pacepa 1987.

<sup>236</sup> Katolikus énekgyűjtemény, amely három kiadásban jelent meg 1676, 1719 és 1805-ben. A moldvai magyar deákok birtokában az utóbbi kiadás példányai voltak.

<sup>237</sup> Pozsony 2005: 176.

A szocialista pártvezetés 1946–1989 között végül elérte azt, hogy a közösségek belső életét korábban egységbe szervező és azt ellenőrző egyházi hatalom néhány évtized leforgása alatt elveszítette alapvető szerepét, a pártpolitikai érdekek kiszolgálójává alakult, a templomból a privát szférába száműzött népi vallásosság pedig mint kollektív gyakorlat nagyrészt elsorvadt, az üldözések, feljelentések és megfélemlítések miatt perszonalizálódott és interiorizálódott. A kommunista propaganda nyomán elterjedt realista, Istentől és kollektív tradícióktól elforduló világszemlélet legfőbb hatalomként már nem az egyházat és annak helytartóját, hanem a csángó falvak világi rendjét és az állam törvényeit szavatoló és szigorúan felügyelő politikai struktúrákat ismerte el.

d.) *Tanügy.* A sztálini szellemű világi nevelést a magyar falvakban a legkisebb gyermekek oktatását célzó magyar nyelvű iskolákban már 1948-tól kezdődően elindították. A szocialista népi demokrácia diadalra jutásának első számú feltételeként szabták a csángók kivonását a katolikus papság és fogalomhasználatukban a vallásos hitet jelölő *miszticizmus* alól, illetve a párt politikai értékeinek elsajátíttatását a „nemzeti kérdés sztálini szellemében történő megoldását illetően.”<sup>238</sup> Az MNSZ politikai pozíciójának és kommunista felhangú propagandájának köszönhető tanügyi elképzelés azonban számos okra visszavezethetően nem hozta meg a tervezett eredményt.

Egyrészt az újonnan szervezett magyar tannyelvű iskolák nem rendelkeztek megfelelő infrastruktúrával, tantermekkel, téli tüzelővel, tankönyvekkel és megfelelő tanszerekkel, ezért az iskolák gyengén szervezettségét és szegénységét a faluban működő román tanítógárda és a román politika szócsövévé vált helyi egyház ellenpropaganda kifejtésére használta.

Az infrastrukturális hátrányok mellett a humán erőforrás sem volt kellőképpen megoldott, amelyre a szűkös körülmények közt élő csángó közösségek még érzékenyebbek voltak. Nem tudták például elfogadni azt, hogy az Erdélyből kiküldött magyar tanítók a gondjaikra bízott gyermekekkel szemben ugyanolyan szenttelen és felelőtlen magatartást tanúsítottak, mint egykor a csángók hitéletének felügyeletére Moldvába rendelt misszionáriusok. A nem megfelelő munkamorál mellett ugyanakkor a sokszor csak magyarul beszélő székely vagy erdélyi magyar pedagógusok egyszerűen nem tudták megértetni magukat hivatali kérdésekben, vagy, tekintettel arra, hogy legtöbben az oktatási hatóságok politikai döntései – nem megfelelő származás vagy politikailag nem adekvát előélet – miatt kényszerültek a moldvai falvakba, az ott tapasztalt nyomor és elmaradottság annyira

---

<sup>238</sup> Huszár I., a marosvásárhelyi néptanács tanügyi osztálya vezetőjének jelentése a Bákó tartományban folyó magyar nyelvű oktatásról. Marosvásárhely, 1951. november 20. Közli Vincze (szerk.) 2004: 352.

megrémisztette őket, hogy a lehető első alkalommal igyekeztek onnan hazakerülni Erdélybe.<sup>239</sup>

A fennebb idézett levélből ugyanakkor kiderül, hogy a csángó lakosság nemcsak a mezőgazdasági munkákban kihasznált munkaerejük vagy étel- és ruhahiány miatt nem küldi iskolába a gyermekeket, hanem elsősorban akkor tagadja meg a beiskolázásukat, ha nem ismeri eléggé a tanítót, aki erkölcsileg és emberileg is meg kell feleljen a közösség által állított mércének.<sup>240</sup> A pályakezdő vagy képesítés nélküli tanítók alapfelkészültségének szintjét is jól mutatja az alábbi szövegrészlet, amelyben a lészpedi tanító épp arról tett jelentést, hogy a csángó szülők a magyar iskola igazgatójának erkölcstelen viselkedése miatt megvonták bizalmukat a magyar iskolától, és gyermekeik nevelését a továbbiakban a kérdéses minőségű oktatást nyújtó magyar iskola helyett inkább a román tannyelvű intézményre bízzák. „Az 1950–51. tanévben 180 gyerek volt a magyar iskolában. Az idén a tanév megkezdése utn k. b. *90 átiratkozot a román iskolába*. A köség lakosága nincs jó véleményel a magyar tanítókról, mert p-u. *Farkas Gábor* igaz. Kovács Olga tanítónánél [sic!] alszik. A szülők felteszik a kérdést, hogy milyen nevelést ad a tanító ha ő neki a fenti erkölcstelen magatartása van.”<sup>241</sup>

e.) *Kontroll-struktúrák*. A totalitárius uralomra berendezkedett kommunista hatalom legfőbb eszközét mintegy négy évtizeden keresztül az információszolgáltatás és az azt végző intézmény, a Szekuritáté és besúgóinak valamennyi társadalmi intézményt behálózó szervezete képezte. Ez a politikai érdekek kiszolgálására létrehozott struktúra állt a pártszervek információszerzésének mechanizmusaként a megfélemlítések, házkutatások, meghurcolások és fenyegetések hátterében. A besúgás, feljelentés gyakorlata a kommunizmus idején Moldvában a külső hatalom fölöttes erkölcsi rendjének összetevőjeként volt jelen, amely nem specifikus információkra volt kíváncsi, hanem úgy *általában* ellenőrzése alatt tartotta azt a társadalmi közeget, amelyre kiterjesztették érvényességét.<sup>242</sup>

A feltárt levéltári és történeti források azt bizonyítják, hogy sem az egyház, sem a hívő közösségek nem szabadultak meg a behálózástól. Dorin Dobrinu román történész például olyan levéltári dokumentumot tett közzé néhány évvel ezelőtt, amely azt bizonyítja, hogy a hatalom a társadalmi élet minden területét, jelesül az egyházi közösségek tevékenységét is

---

<sup>239</sup> Vincze 2004: 46–47.

<sup>240</sup> Ahol például a magyar tannyelvű iskolát takarító személyzet híján maga az igazgató sepepte, ott a tekintélyvesztés mellett a szülők bizalmatlanságával is számolni kellett, hisz szívesebben fratták gyermekeiket a község lakosága körében népszerű román iskolaigazgató által vezetett oktatási intézménybe. Lásd Vincze (szerk.) 2004: 349.

<sup>241</sup> Ráduly Mihály lészpedi tanító feljegyzése a Bákó tartományban működő magyar iskolákkal kapcsolatos kérdésekről. Lészped, 1951. december 11. Közli Vincze (szerk.) 2004: 355; kiemelések is tőle.

<sup>242</sup> Vö. Egyed P. 1981: 15.

szigorú figyelem alatt tartotta. A közzétett forrás Közép-Moldva Iași, Bákó, Román, Neamț és Fălciu akkori megyéinek településein megszervezendő besúgóhálózat falvakra lebontott tagjainak létszámát konkretizálja, akiknek a feladata az egyházi élet eseményeinek jelentése a szervezet irányába.<sup>243</sup> Ez alapján kiderül, hogy 1950-ben, a jelentés készítésének idején a nevesített néhány Bákó környéki településen – Klézsén, Alsórekecsinben, Forrófalván, Diószénben – még nem volt beépített besúgó, csupán a megyeszékhelyen tevékenykedett egy személy, azt viszont az 1950-es munkaterv már tartalmazza, hogy május 1. és augusztus 23. között az említett falvakban „szükségszerű” és „megvalósítandó” egy-egy személy informátorként kifejtett tevékenysége.<sup>244</sup>

A Szekuritáté irattárának dokumentumai szerint a 60-as évektől kezdve olyannyira magas volt a besúgók jelenléte a klérusban is, hogy minden negyedik pap, ún. „kultuszszolgálat” forrásként vagy minősített informátorként bedolgozott a szervezetbe. Elsősorban a bebörtönzött papokat szervezték be, akik később a politikai nyomás vagy különböző ígéretek – személyes vagy a parókiának kedvező anyagi előnyökkel, külföldi utakkal való kecsegtetés stb. – hatására tették nyilatkozataikat. A hatóságok által igényelt információk megszerzése érdekében a szovjet titkosszolgálat, a KGB mintájára megszervezett Szekuritáté a klérust és a híveket is megfigyelés alatt tartotta, de emellett figyelte és elemezte a vallási ceremóniákat és a Vatikánnal fenntartott kapcsolatokat is.<sup>245</sup>

Saját levéltári kutatásaim nyomán felszínre kerülő források azt bizonyítják, hogy az 1950-es évektől kezdődően a Bákó környéki csángó falvakban a helyi besúgók száma és szerepe egyre fokozódott, s ebben a folyamatban a titkosszolgálatnak nagy segítségére volt a párhuzamosan kiépülő és a lokális szinteken is mindinkább megerősödő pártapparátus is. Az emberi gyarlóságból vagy önös érdekekből táplált indulatokkal felvértezett önkéntes informátorok mellett a titkosszolgálat hálózatának csapdája is számos besúgó beépítését tette lehetővé. Széles körben alkalmazott taktika szerint a bármiféle kihágáson kapott falusiakat hosszas fogvatartás, pszichológiai nyomás vagy kínzás után akkor engedték el, ha ígéretet tettek, hogy a közvetlen környezetükben tapasztalt történésekről az elkövetkezőkben jelenteni fognak a Szekuritáté minősített embereinek.

Már 1947-ben, a frissen berendezkedett politikai hatalom lokális szintekre mélyen lenyúló „gondoskodását” jelzik azok a kézzel készített térképvázlatok, amelyek Klézse „fasiszta-legionárius reakció” által lakott zónáit helyezték a pártfigyelem középpontjába. A helyi csendőrállomáson készített és gondosan színezett faluléptékű térképhez jelmagyarázat is tartozik, amely szerint az osztályellenség vezető egyéniségei Klézsén, tagjai a falu

---

<sup>243</sup> Dobrinu 2004: 223–232.

<sup>244</sup> Dobrinu 2004: 227.

<sup>245</sup> Varga 2006b: 159.

Alexandrinának nevezett felső részén, illetve a szomszédos Somoskán és a közeli Forrófalván laknak.<sup>246</sup> Egy másik térkép készítői a „sovén és rasszista” megnyilvánulások gócpontjaként szintén Klézset jelölték meg.<sup>247</sup>

Alább kivonatolva és lefordítva közlöm azokat az érdekesebb felszólításokat és utasításokat tartalmazó levéltári szemelvényeket, amelyeken keresztül megérthető, hogyan és milyen mélységig működött egy csángó faluban a kiépülő politikai kontroll 1950-ben, elsősorban a lokális pártapparátus és a helyi intézmények – csendőrség, néptanács, kultúrotthon – hathatós segítsége és beleegyező asszisztálása mellett. A Klézse 1950. évi néptanácsi dossziéiból válogatott dokumentumok azt a bizalmatlanságtól áthatott szociális légkört érzékeltetik, amelyben egy átlagos csángó falu belső életének történéseit a hierarchizált pártpolitikai vezetés befolyásolni törekedett, ahogyan mélyen beleavatkozott és előírta a pártünnepségek erőltetett, szertartásos megülését, a fiatalok kötetlen szórakozási alkalmainak szabályozását, irányítás és kontroll alá vonását, a parasztság számára a kultúrotthonokban szervezett felvilágosító és kultúrmunka menetét. A megyei pártközpontból szinte heti rendszerességgel leküldött határozatok ugyanakkor nem csak az elvégzendő feladatokat konkretizálták, hanem – a hatalmi berendezkedés konszolidálódásával párhuzamosan – egyre gyakrabban valamilyen szankció kilátásba helyezésével, fenyegetőzéssel zárultak. A sztálini totalitárius hatalom korában a párt érdekeivel szemben kifejtett szabotázs vádját legtöbbször börtönbüntetés kilátásba helyezésével nyomatékossították.

*1950. február 22.* (utólagos iktatás) Holnap, 1950. február 19-én az összes kultúrban meg fogják ünnepelni a Vörös Hadsereg napját... Február 20-án telefonon jelenteni fogják az eseményt. Azok a kultúrotthonok, amelyek rádiót akarnak rendelni, a pénzt a területi kulturális szekcióra tegyék le.<sup>248</sup>

*1950. április 4.* Az összes mulatság, óra a kultúrotthonban legyen ezután megszervezve azzal a céllal, hogy alapokat gyűjtsenek a bérletek kifizetésére és a szezonális óvodák fenntartására.<sup>249</sup>

*1950. április 9.* A *Scânteia*-ból felolvasott Reti Francisc, vakációzó diák. A cikk elemzését félbeszakították a tapsok és a bekiáltások, hogy „Éljen a világ jótevője, Sztálin elvtárs”. Nagy figyelemmel követték a szavait a jelenlévők, amíg ecsetelte a magyar testvérek

---

<sup>246</sup> Bákó MÁL, *Postul de Jandarmi Cleja 6/1947 Mapa Problema „Fascistă-reactionară” Legionară*, 7. oldal.

<sup>247</sup> Uo. oldalszám nélkül. A dokumentumok fényképfelvételeit a dolgozat végi mellékletben közlöm.

<sup>248</sup> Bákó MÁL, *Primăria comunei Cleja 1/1950.* oldalszám nélkül. Nyersfordítás – K. I.

<sup>249</sup> Uo. 45. oldal. Nyersfordítás – K. I.

harcát a nagy ügyért, az ezrek ügyéért, a béke ügyéért. [...] A következő felszólaló a békéről beszélt, mert még a templomba sem mehetünk, ha nincs béke a világban.<sup>250</sup>

1950. május 19. A hórák, bálok alkalmával szedett taxák megnehezítették a szervezést és elégedetlenséget váltottak ki a lakosság köréből. Most ezeket eltörlük.<sup>251</sup>

1950. június 24. Mindenféle óra tiltott a kultúrotthon rendezésén kívül.<sup>252</sup>

1950. május 23. Alulírott Petrea Ianos Benchea Klézse község Somoska falusi lakos jelen kérvényben kérem, hagyják jóvá egy töviskerítés építését. Szomszédaim: balról Mihai Benchea, jobbról Martin Salca. Kérem hagyják jóvá a fennebbi kérést. Éljen a Román Népköztársaság. Petre Janos Benchea x (Jóváhagyva).<sup>253</sup>

1950. augusztus: Intézkednek, hogy minden reggel 7-kor jelentést tegyenek az elvégzett munkálatokról a közmunkákat illetően, a jelentés a férfiak és nők kategóriái szerint történjen. Ne várják további jelentkezésünket vagy telefonhívásunkat, mert akkor lépéseket kell tennünk az önök szankcionálására.<sup>254</sup>

1950. augusztus 29. Ianos Pojun nem jelent meg a kötelező munkálatok elvégzésére alakított 6 fős munkacsoportban. A Bizottság a rendőrséghez fordult.<sup>255</sup>

1950. szeptember 19. Névlajstrom azokkal a személyekkel, akik Újfalu községben kell jelentkezzenek a bogdánfalvi állomás mellett a szükséges szerszámokkal és 3 napi élelemmel. 10 személy. Akik nem jelennek meg, rendőrségre és a törvényszékre lesznek adva szabotázs vádjával.<sup>256</sup>

Ugyanez az iratcsomó tartalmazza azt a néprajzi tudománytörténeti értékű levelet, amely az 1949-ben alapított kolozsvári Folklór Intézettől érkezett a községbe, és amelyben az Intézet a terep előkészítését kéri a kutatók tudományos munkájának kifejtéséhez.

1950. december 12. Tudomásukra hozzuk, hogy Intézetünk együttműködő kutatói, 2-3 fő, 1950. 12. 22. – 1951. 01. 05. között községükbe érkeznek folklórgyűjtés céljával. Kérjük teljes támogatásukat kutatóink tudományos munkájához. Ugyanakkor kérjük értesítsék a község tanítóit a terep előkészítésére népdalok és néptáncok gyűjtéséhez. A békéért harcolunk!<sup>257</sup>

A Szekuritáté besúgóhálózata által kifejtett társadalomkontrolláló tevékenység az 1980-as években érte el maximális határfokát, amikor a mintegy három évtizedes terjeszkedő

<sup>250</sup> Uo. 27. oldal. Nyersfordítás – K. I.

<sup>251</sup> Uo. 51. oldal. Nyersfordítás – K. I.

<sup>252</sup> Uo. 149. oldal. Nyersfordítás – K. I.

<sup>253</sup> Bákó MÁL, *Primăria comunei Cleja 3/1950*. 160. oldal. Nyersfordítás – K. I.

<sup>254</sup> Uo. 224. oldal. Nyersfordítás – K. I.

<sup>255</sup> Uo. 228. oldal. Nyersfordítás – K. I.

<sup>256</sup> Uo. 260. oldal. Nyersfordítás – K. I.

<sup>257</sup> Uo. 210. oldal. Nyersfordítás – K. I. Az 1950-es években elsősorban dr. Kós Károly, Szentimrei Judit és Nagy Jenő irányításával végeztek néprajzi terepmunkát Moldvában.

tevékenység után még mindig építettek be új tagokat. Kimutatások szerint 1951 elején a hálózat 42 ezer informátort tartott nyilván országszerte, ez a létszám a rettegett csoport széles körben kifejtett zsaroló, fenyegető és büntető tevékenységének tulajdoníthatóan 1989-re elérte a 400 ezret.<sup>258</sup> Tehát Románia akkori lakosságának 1,75%-a, azaz minden száz emberből kettő besúgó volt.

Csángóföldön a helyi lakosság számára már nyilvánvaló volt, hogy milyen tettekért, gesztusokért áll fenn a milíciára citálás veszélye, és ezeket a szituációkat főleg akkor kerülték, ha a közismert besúgó személy is a környezetükben tartózkodott. Ám az 1970–80-as években a Moldvát járó erdélyi és magyarországi néprajzkutatókat például sokszor nem is a milícia hálózati emberei, hanem azoknak a (kutatott) mikroközösségeknek a tagjai jelentették fel, amelyekkel szorosabb kapcsolatba, barátságba próbáltak kerülni és amelyeket a maguk módján sokszor segíteni is próbáltak.

Pávai István népzene gyűjtő 1992-ben Seres András sepsiszentgyörgyi néprajzi gyűjtővel készített interjút, amelyben a megkérdezett szemléletesen mesélte el, hogyan lehetett kutatóként boldogulni a besúgókkal átszőtt csángó falvakban: úgy, hogy az ügy számára megnyert helyi besúgóval közösen szervezték meg a gyűjtést. „Elmondom, hogy maradjon meg az utókornak, hogy Moldvába járni akkoriban (a Ceaușescu-rezsim idején) annyira partizánkodás volt, hogy az hihetetlen. Magyarországi nem mehetett, mert rögtön felismerték és lefűlelték. A falvak át voltak szöve besúgókkal. Klézsén viszont egyszer egy ilyennel volt szerencsém. Kotyor Andrásnak hívták, a fia itt az IMASA-nál volt KISZ-titkár. [...] Velünk volt Varga György, a személyzeti osztály főnöke, s azt mondta, hogy nem iszik, mert ő vezeti a gépkocsit. Azt feleli erre Kotyor: »Uram, nyugodtan ihat, itt a faluban milicista nem köt magába. Mert tetszik tudni, itt úgy van, hogy feljön a milicista hozzám, hogy eljött valaki a magyar földről, meg kell keresni, s én megkeresem. A múltkor is volt itt valaki, s megkerestem, s odaküldtem a milicistát, s aztán mit csinált, az az ő baja.« S akkor mertem mondani Kotyornak, hogy »hallgasson ide, nekem kellenének ilyen mondások, mesék. Azt mondja, van itt egy Benke András nevezetű, az tud.« Mondom, hogy én fel szeretném venni. Azt feleli: »de nem úgy, hogy maga odamegy, hanem én őt idehívom. Itt nálam aztán biztosan nem zavarja senki.« Így azután még visszajártam úgy ötször-hatszor, s a falu besúgójánál gyűjtöttem a mesét. Ott aztán tényleg nem zavart senki, ő hozta oda a mesemondókat.»<sup>259</sup>

A kommunizmus alatt tehát a bukaresti és a moldvai katolikus egyház legfőbb vezetése a Szekuritátét kiszolgálva tovább folytatta a 19. században kidolgozott asszimilációs

---

<sup>258</sup> Dobrinicu 2004: 223.

<sup>259</sup> *Háromszék*, 2005. július 9.

politikáját. Varga Andrea történész kutatási adatai bizonyítják, hogy a rendszerváltás után sem szűnő kedvezőtlen ideológiai légkörben a hatalmukat átmentett klerikális személyiségek jelentős része ma is aktívan résztvesz a rendszerváltás után újraszervezett román titkosszolgálatok csángók ellen viselt titkos aknamunkájában.<sup>260</sup>

### **3.6. 1990 után. A 20. század végi – 21. századi jelen**

A társadalmi élet természetes változásai mellett az előző alfejezetekben áttekintett történelmi korok egyházi és világi téren is mélyreható változásokat generáltak a csángó közösségek életében. Annak ellenére, hogy általános politikai tendenciaként a Moldvában élő magyarokat az élet minden területén defavorizálták, ez az etnikai csoport is – a környező románság fejlődésével együtt – lépéseket tett a szembejövő modernizáció befogadásának irányába. A változások több síkon következtek be. Míg egyes hagyományos elemek végérvényesen eltűntek a társadalom ellenőrző struktúrájából – például a vének tanácsa, amelynek a szerepét egyéb, újabb keletű intézmények vették át,<sup>261</sup> a közösségi élet egyes szegmenseinek akár napjainkban is, a századokkal ezelőtti gyakorlathoz hasonlóan, rutinszerű a felbukkanása – ilyen a közösségi ítélet, a kiközösítés különböző formái stb.

A kommunizmus évtizedeinek erős ateista ideológiája és a felekezeti nevelést megtorló szankciók rendszeres alkalmazása azt eredményezte, hogy megtört valamelyest a környezetükből gyakrabban kilépő vagy éppen városi lakosokká vált moldvai csángók egyházzal szembeni hagyományszerű lojalitása, mivel a tradicionális katolikus világnépek által meghatározott túlvilági boldogságra való készülődés helyett a szocialista realizmus az evilági boldogulásra irányította a figyelmet, amelyet az 1989-es politikai hatalomváltás következtében elszabaduló kapitalista és globalizációs tendenciák még inkább fölerősítettek és eltávolítottak a régi, meghaladottnak tűnő, szakrális alapokon nyugvó világszemlélettől. „Megcsinálta Ceaușescu, hogy ökör, tehen, s disznó lett az emberből! Nem hiszen mán az Istenben sem! Ott van a fiam es. Nem hisz! Nem hisz! S nem tudom helyrehozni. Met ők, ha úgy tanították, hogy majmucából lett az ember!? Az belé van verve a fejibe!”<sup>262</sup> (Gorzafalva)

A határok megnyílásával a csángó falvak lakossága fiatalok nélkül maradt, az itthon maradottak kiöregedve, megfáradva láttak hozzá a közös keretek között, de immár egyre jobban magukra maradva, egyedül megélt élet stabilizálásához.

Az egyház megújulását hirdető katolikus papok a közösség hitéletének felpezsdítését a hívek megszólításával, a fiatal generációk egyházközei nevelésével kívánták elérni. A hit

---

<sup>260</sup> Lásd Varga 2006b: 161.

<sup>261</sup> Vö. Hegyeli 2005: 231.

<sup>262</sup> Gazda 1993: 195.

szabad gyakorlását gátló több évtizedes ideológiai elnyomás és tiltás ellenére a 20. század végén a csángó közösségek középkorú és idősebb tagjai még tanúbizonyságát adhatták elmélyült vallási buzgalmuknak, amelyet ebben az új kontextusban már kötöttségektől mentesen, de még mindig csak román nyelven gyakorolhattak. A Moldvába érkező kutatók a 90-es években döbbenetesen ismerték fel, hogy a moldvai csángó közösségekben a világszemlélet még mindig „szilárd, statikus szervezi az isteni bizonyosságot, s a földi dolgoknak csak ebben a földön túli vonatkozásban van valódi értékük. Az élet itt még nem veszítette el keresztény metafizikai távlatát”.<sup>263</sup>

Annak ellenére, hogy az utóbbi évszázadok történései a hagyományos közösségek szétesését készítették elő, amelyek a társadalmi kontroll létalapját megingatták, a korábbi tényezők részleges (népítélet), illetve teljes kiiktatásával (misszionáriusok ténykedése), új intézmények (csendőrség) megjelenésével együtt a csángó falutársadalmakban még a 20. század modernizációs tendenciái közepette is számos téren felbukkantak a jól bejáratott, hagyományok által szentesített kollektív ellenőrző gyakorlatok.

### **3.7. Összegzés, következtetések**

Ebben a fejezetben a moldvai csángók újkori és modern kori történelmének fontosabb állomásait vettem számba, azokat a folyamatokat elemezve, amelyek során a tradíció és a közösségek belső kohéziója biztosította kollektív normarendszert a különböző korokban domináns politikai és/vagy egyházi hatalom által hozott rendszabályokkal szemben alárendelt helyzetbe került. Az elemzéssel lényegében a társadalmi kontroll népszokások, erkölcsök és intézményes ellenőrzés közötti polarizációjának egyes stációinak felvillantását kívántam megvalósítani. A téma kronologikus végigvezetése során látható volt, amint az egyes településekre korlátozódó közösségi kontrollt egyre markánsabban felülírta a törvényekben kodifikált és fokozatosan erősödő, az élet minden területét átszövő hatalmi mechanizmus, és szerezte olyan felügyelő és büntető funkciókat vett át a népi gyakorlat eszközei közül, amelyek híján a kollektív ellenőrzés egyre kevésbé tölthette be az elrettentésen alapuló preventív funkcióját, és a normaszegést követően nem álltak rendelkezésére legális módon korábbi eszközei.

A moldvai csángó falvakban működő társadalmi kontroll intézményeinek összetétele tehát nem merev struktúrát jelentett, hanem állandó változóként működött a történelem során, s ebben a sémában a változás iránya az egységes, demokratikus népi intézménytől a specializált, totalitárius hatalmi struktúra megjelenése felé mutatott, amelyben a világi és az

---

<sup>263</sup> Tánzos 1996: 290.

egyházi hatalom egymást felülmúlva próbálta kisajátítani az asszimiláció útjára szorított tradicionális csángó közösségek ellenőrzését.

Ennek a részben középkori és újkori, másik részben meglepően 21. századi társadalmi és kulturális állapotoknak az egyazon kultúrán belüli konfliktusait a társadalmi élet egyik sarkalatos szegmensén, a társadalmi kontroll premodern és modern intézményein keresztül a dolgozat további fejezeteiben mutatom be. Előbb azonban számbaveszem a társadalmi viselkedésnek azokat a hibáit, anomáliáit, amelyeknek ismétlődését, általánossá válását a közösségek különféle szankciók érvényesítésével próbálták megakadályozni és kiszűrni a gyakorlatból.

#### 4. MIÉRT VAN SZÜKSÉG KONTROLLRA? NORMASÉRTŐ CSELEKVÉSEK, DEVIÁNS VISELKEDÉSEK. EGYÜTTÉLÉSI SZABÁLYOK, VILÁGI TÖRVÉNYEK ÉS EGYHÁZI KÁNON ELLENI GYAKORIBB VÉTSÉGEK ÉS BŰNÖK A CSÁNGÓ FALVAKBAN

A társadalmak kiegyensúlyozottságát veszélyeztető anomáliás viselkedések azok a megnyilvánulások, amelyek a fennálló társadalmi rend, a társadalmi normák ellenében mutatkoznak meg. A szociológiai deviancia-elméletek értelmében a köznapi gondolkodással ellentétben a deviáns viselkedés a társadalom működése szemszögéből nem tekinthető diszfunkcionálisnak. Durkheim állásfoglalása szerint a deviancia társadalmi „haszna” abban rejlik, hogy a bűnöző elítélésén keresztül a társadalom a viselkedési normáit szimbolikusan szilárdítja és a közösségi összetartozás érzését erősíti.<sup>264</sup>

Merton az alkalmazkodás módjainak meghatározása során öt kategóriát állít elemzése középpontjába, melyek nem személyiséget, lelki beállítottságot jellemeznek, hanem sajátos helyzetekre értendők. Eszerint az egyének szituatív attitűdje megoszlik 1. a konformista, 2. az újító, 3. a rituális, 4. a visszahúzó és 5. a lázadó viselkedésmódok között.<sup>265</sup> A konformista kivételével valamennyi attitűd a szokványos gyakorlatok megkérdőjelezésével jár.

Ideális esetben olyan társadalmi berendezkedés lenne célszerű, amelyben a közösségi tolerancia megengedné bizonyos mennyiségű devianciával való együttélést, ugyanakkor a társadalom elejét tudná venni annak, hogy a normasértés annyira elhatalmasodjék, hogy a lokális közösség dezintegrációját, felbomlását idézze elő.<sup>266</sup> A társadalmi elvárások természetesen tartalmaznak a közösség erkölcsi szabályaiba ütköző, de szükségletként tételeződő igényeket is, amelyek deviáns cselekvések kiindulópontját hordozzák. A mágikus praktikák például, amelyek ténylegesen egy-egy falu mindennapjainak részei voltak – önöntés, szemmelverés, átok, jóslás stb. –, egyben a falu életvitelében, hagyományaiban deviáns gyakorlatként határozhatók meg.<sup>267</sup> Ezzel egybeesik a levéltári források tanulsága: a negatív példák már csak demonstratív szempontból is szükségesek voltak a falvak közösségeiben. Az egyház például ezeken tudta szemléltetni, hogy milyen az az embertípus, amelyiket kerülni kell, meg kell vetni és ki kell közösíteni.<sup>268</sup> Az archaikus közösségek vezetőiben ugyanis reális félelem élt, hogy az egyén bűnéért a közösség bűnhődik, az egyes

<sup>264</sup> Durkheim, idézi Andorka 2001: 516–517.

<sup>265</sup> Merton 2002: 222–240.

<sup>266</sup> Durkheim, idézi Andorka 2001: 516–517.

<sup>267</sup> A terhesség-megszakítás mint deviáns cselekvés társadalmi megítélése kapcsán bizonyítja a szerző. Németh 2002: 56.

<sup>268</sup> Szöcsné Gazda 2001a: 167.

ember által elkövetett istentelenséget a közösség fizeti meg.<sup>269</sup> A szakirodalom tehát azt bizonyítja, hogy a tradicionális közösségekben az etika és a büntetőjog egymáshoz való viszonyában az erkölcs primátusa kétségbevonhatatlan.<sup>270</sup> Ez a valláserkölcsi tendencia még hangsúlyosabban artikulálódik a mély katolikus hitű moldvai csángó közösségek esetében.

A jogtörténet kutatásai nyomán tudjuk, hogy a közösségi ítélet alapvetően különbséget tett a férfi bűnössége és a nő vétsége között.<sup>271</sup> A kulturális elvárások a nőt szigorúbb szabályok elé állították, míg a férfi nagyobb szabadságot élvezett. A paráználkodás például, bár nem volt megengedett férfiak számára sem, nem volt olyan szigorúan büntetve, mint a női szajhászkodás esetében. Lopás esetén ez a különbség még hangsúlyosabban mutatkozott: a tízparancsolat törvényeinek megszegése nyilvánvaló bűnnek számított, azonban az asszony lopása Isten és ember előtt a férfiakénál hangsúlyosabb kihágást jelentett. Ezen felül a szégyen volt az a másik tényező, amely a transzcendens büntetésen túl kizárhatta a lopáson ért asszonyt a férfiakénál összeforrottabb csoportok, a szomszédsági viszonyok nagy fontosságú, reciprocitáson alapuló asszonyközösségéből. Annak függvényében, hogy a megszegett norma mennyire fontos helyet foglalt el az adott társadalom értékhierarchiájában, a megszegés szankciójától kezdve a közösség ítélete az elszigetelésig vagy a kirekesztésig is terjedhetett.<sup>272</sup>

Ahhoz, hogy egy cselekmény helyesnek vagy deviánsnak minősülhessen, szükséges az egységes társadalmi állásfoglalás, vagy legalábbis egy nagyobb, domináns társadalmi csoport egységes véleménye, a közös (köz)vélemény. A közvélemény, az egyének tetteit mérő *külső tekintély*<sup>273</sup> csak abban az esetben szabályozhatja az emberi viselkedést, ha

a.) a társadalom viselkedési normái homogének, azaz ugyanazok az elvárások érvényesek mindenkire;

b.) kicsi, átlátható a közösség szerkezete;

c.) az együtt élő nemzedékek nem észlelnek társadalmi változást.<sup>274</sup>

A moldvai csángó falvak viszonylatában a normák 21. századi keveredése, heterogenitása éppen a mikrotársadalmak felbomlásának, a globalizálódó középkori állapotoknak az eredője. A közösségi szabályok a hagyomány törvényének entitásából fakadóan a közösség minden tagjára vonatkoznak, a sokrétű társadalmi, gazdasági és mentalitásbeli változások nyomán azonban a normák, az elvárások fellazulnak és az ellenőrzés is jócskán veszít tekintélyéből, szigorából, az újszerű életminták beszüremelésével az erkölcsszabályozó struktúra legitimitása, életképessége megkérdőjeleződik. Ennek

---

<sup>269</sup> Bárth 1990: 338.

<sup>270</sup> Vö. Imreh – Pataki 1992: 317.

<sup>271</sup> Imreh – Pataki 1992: 309.

<sup>272</sup> Heller 1996: 12–13.

<sup>273</sup> Heller 1996: 17.

<sup>274</sup> Heller 1996: 17.

legszembeütőbb jele, hogy egy-egy normaszegés megítélésekor nem teljesen egységes a közvélemény, hanem megengedő és elutasító pártokra szakad.

Heller Ágnes mellett érvel, hogy a társadalomban gyakran érzékelhető „erkölcsi hanyatlás” korszaka tulajdonképpen illúzió: a társadalmi szerkezet ugyanis reakcióként folyamatosan kitermel újabb, az aktuális helyzetekre szabott morális struktúrákat, tehát automatikusan ellensúlyozza az egyensúly megbillenését.<sup>275</sup> A csángó falvak azonban a belső ellenőrző szerveik felbomlása, feledésbe merülése után már nem voltak képesek önszervező módon hatékonyabb intézményt megszilárdítani, és a különféle hagyományokra visszautaló próbálkozások után az állam által kiépített külső ellenőrző struktúrákra hagyatkoztak.

Az alábbiakban vázlatosan számba veszem azokat az erkölcsi botlásokat, amelyek a leggyakrabban fordulnak elő a csángó közösségekben, azokat a gyakoribb bűnöket, amelyek elharapódzását a társadalmi kontroll hivatott megelőzni és kordában tartani.

Kutatásaim során azt tapasztaltam, hogy az erkölcsi kérdéseket a csángó települések lakói két morális mércén is lemérik, hogy helyénvalóságukról a legnagyobb mértékben megbizonyosodjanak. Így egyrészt összevetik a formális, felülről szervezett, éppen ezért idegenként ható világi törvényekkel és előírásokkal, amelyek beigazolódása esetén büntetőjogi felelősséget kell vállalni, másrészt a részben formális, szintén felülről szervezett, de teljes mértékben magukévá tett egyházi kánonnal, amely megsértése esetén a lelket gyötrő transzcendens ítélet sokkal borzasztóbb bármiféle bírságnál vagy világi büntetésnél. Mivel az egyének jogait, tulajdonát, szabadságát szavatoló szabályok mind a világi, mind az egyházi előírásokban kodifikáltak, az elkövetett bűnök egyidőben mindkét struktúra alapján sajátos szankciókat vonnak maguk után.

#### **4.1. Hazugság, csalás, lopás**

A moldvai csángók a hazugság, a becsapás, megcsalás erkölcsi megítélésekor elsősorban a valamilyen céllal elkövetett szándékos megtévesztés vallási vonatkozásait és büntetését emlegették fel. Általában úgy tartották, hogy a hazugság a nagyobb bűnökhöz vezető úton megtett első lépés, amelynek végrehajtására maga az ördög csábítja az embert. Mint az összes norma megszegésének, ennek a vétségnek is a transzcendens szankciótól, Isten büntetésétől való félelem működött a kontroll leghatásosabb eszközeként. Számos esetben bebizonyosodott, hogy a világi kontroll eszközeit nem tekintette a közösség elégségesnek a hazugság, a titok felfedésére, mint ahogyan a hivatalos ellenőrző szervek sem jártak el minden

---

<sup>275</sup> Heller 1996: 39.

esetben a kívánt módon és szigorral az anyagi vagy erkölcsi kárt okozó hazugság, csalás vétségének büntetése során, s ilyenkor inkább az igazságos isteni büntetésben bíztak.

Csalók a moldvai csángók között minden korban és a legkülönbözőbb szituációkban ténykedtek, stratégiájuk sikerét a kiszemelt áldozatok tájékozatlansága és a szándékos megtévesztés biztosította. A közösségek leginkább azzal védekezhetek a körükből származó hazudozó és csaló ellen, hogy az egyszeri büntetés után kizárták a közösségből, megszakították vele a kapcsolatot. Az ilyen embereket már minden falubeli ismerte és tudta, hogy meddig lehet elmenni a közös interakciók terén. Nagyobb veszélyt jelentettek a magukba zárt csángó falvak lakói számára a meghatározott szándékkal kívülről érkező *jöttmentek*, akik általában könnyen kelepcebe csalták az alapvetően jóhiszemű, tudatlan embereket.

Petrás Incze János, a tudós klézsei pap 1883-ban kelt levele szerint a településen megjelent egy csaló, aki a bukovinai székelyek kiköltözéséhez hasonló kivándorlás megszervezése ürügyén „minden embertől 4 frankot vett ki, 4 fálcsa földet íratott ez öszön elveendő, pár ezer frankot elvitt az együgyű néptől s ma a törvény kezében fogoly.”<sup>276</sup>

Míg ez az ember a közösség szemében nyilvánvaló módon csalt, tehát egyértelműen elítélendő tevékenységet folytatott, olyanok is akadtak szép számmal, akik úgy tévesztették meg és használták ki a csángó közösségeket, hogy azok fel sem fogták az eseményt. A magyar szó nagy ellenségeként ismert bákói pap, Talmácel páter egy ilyen akciójának 1931-ben szemtanúja volt Domokos Pál Péter, aki a nyilvánvaló csalás láttán rögtön levonta a konzekvenciát. A bákói templomban „Talmácel beszédét hallgattam végig, aki december 8-án, a Szűz szeplőtelen fogantatásáról beszélt. Beszéde végén az elfelejtett és kimondhatatlan kínok és nyomorúságok között élő kínai gyermekekről emlékezett meg. A jó csángóságnak tudomására hozta, hogy egy-egy ilyen kínlódó gyermeket meg lehet menteni 250 lejjel, aki pedig a megmentett gyermek képét is látni akarja, az fizessen 500 lejt. Biztosan tudom, hogy a szegény csángók, akik a kínaiaknál sokkal elhagyatottabbak, sok 250 és 500 lejket fizettek nyomorgó embertársukért.”<sup>277</sup>

Annak ellenére, hogy a hazugságot, a csalást mélységesen elítélik a csángó falvakban, vallják, hogy alkalmanként mindenki az igazmondás törvényének megszegésére kényszerül. Súlyosabb bűnnek számít, ha köztisztületben álló személyre, egyházi méltóságra bizonyulnak ezek a vétségek. Egy Klézsen rögzített történet szerint a 20. század derekán a falu katolikus papja egy hosszas szárazság krízisének megszüntetési rítusaként keresztútjárást szervezett a klézsei hitközösség bevonásával. A hívek a Somoskába vezető út mentén lévő stációknál

---

<sup>276</sup> Petrás 1987: 493.

<sup>277</sup> Domokos 2005: 114.

fohászokdtek a szárazságot enyhítő esőért. Maguk a résztvevők is meglepődtek azon, hogy közös könyörgésük mennyire hamar meghallgatásra talált: mindössze néhány óra elteltével hatalmas felhők gyülekeztek és bőséges zápor zúdult a kiszáradt vidékre. A csodával határos esemény mögött azonban csalással felérő eltitkolt információk rejlettek. Később a bizalmas körökből kiszivárgott, hogy a pap az akkoriban terjedő technikai csoda, a csángó falvakban még ritkán előforduló rádiókészülék sugározta meteorológiai előrejelzésből szerezte időjárásra vonatkozó információit, s így előre tudta, hogy melyik napon lehet esőre számítani. A pap eredeti szándéka, mely szerint bebizonyította volna a közösségnek az Istenhez intézett fohász szükségességét, visszájára fordult: tette következtében nemcsak személyében csalódtak hívei, de az ima tényleges hatása is megkérdőjeleződött. „*Hozta vót németből, avea un aparat [volt egy készüléke]. [...] S akkor a végén ki vót három kereszt mind csak úgy, s pap osztán misézett, hogy fogjon esseni, s azt ő kacagta ezket, hogy úgy tudja azkot pácăilni [becsapni].*” (D. P., Klézse)

A hazugsághoz és csaláshoz hasonlóan a moldvai csángók kivételes intenzitású vallásossága és a szigorú közösségi normák összefonódása nem jelentett teljes körű védelmet a magántulajdon lopás általi megsértése ellen sem. A transzcendens ítélettől és a társadalom bírálattól való ösztönös félelem csupán az ideálist megközelítő erkölcsi életet élők esetében fojthatta el a normasértési szándékot, ezek a személyek viszont abszolút kisebbségként nem szolgálhattak erkölcsi mércéül az egész falutársadalomra nézve. Ennek a ténynek a figyelembevételével csupán kivételes erkölcsű személyekről beszélhetünk, nem ideális morálú mikrotársadalmakról. Egyrészt ez a magyarázata annak is, hogy a moldvai falvakban a múlt századok folyamán és jelenleg is nagyon gyakori normasértő esemény a lopás, másrészt a csángó falvakban tapasztalható – széles társadalmi csoportokat érintő – szegénységgel függ össze. Nem túlzás, ha azt mondom, hogy napjaink csángó falvaiban a magántulajdon a nap minden órájában veszélyeztetett: az alkalom szülte vagy az előre megfontolt szándékú tolvajok a beszámolóik szerint egyre gyakrabban csapnak le.

Kutatásom során azt tapasztaltam, hogy a falvakon belül a hitelüket veszített egyéneket, a hazudozókat, csalókat, tolvajokat a falu élénk figyelemmel kíséri, s ha például a mezőre vagy a szőlőbe vezető úton látják, de még akkor is, ha csak olyan utcarészen, ahol egyértelműen nincs mit keresnie, számon tartják, figyelik, hogy mikor, mennyi idő elteltével jön vissza, és főleg, hogy mit hoz tarisznyájában, zsákjában.

Klészén például egy falubeli asszonyt a mezőre vezető olyan ösvényen látták, amely köztudottan nem a saját földjéhez vezetett. Az utolsó házak egyikében lakó gazda viccesen felvetett érdeklődő kérdésére adott zavart válaszából nyilvánvaló volt, hogy *nem mondott igazat*, ezért gyanússá vált. A család tagjai felváltva „*vigyázkodtak*” az udvaron eladdig, míg

észre nem vették a szürkületben visszatérő asszonyt, amint megrakott zsákokat cipel magával. A határozott kérdésre adott válasza nem bizonyult meggyőzőnek, amely szerint „*dudujt*” (burjánt) hozott a távoli határból, így válaszáat felszólítás, majd heves szóváltás követte. Mivel ebben az esetben a család számára teljesen tiszta volt, de nem tudta az asszonyra bizonyítani a lopás vétségét, a közösségben igyekeztek elterjeszteni falubelijük hazug tolvaj hírért, akinek társaságát ezek után kerülték az emberek, és falun belüli pozíciója a hitelét veszített megbízhatatlan személyek peremhelyzetévé fokozódott le.

A lopást, mint eseményt, több kritérium teljesülése teszi lehetővé: a tolvaj nem birtokolja, vagy szűkölködik a kiszemelt javakban, míg a potenciális megkárosított rendelkezik a szükséges termékkel, a fizikai feltételek adottak az eltulajdonításhoz (azaz súlya, rögzítése stb. nem gátló tényező, hogy el lehessen emelni, szállítani), továbbá lehetőség nyílik olyan időpontban végrehajtani a tervet, amelyben nem biztosított a kellő felügyelet vagy elterelődik, lankad a tárgyra irányuló óvó figyelem.

A szerzési ösztön által megcélzott javak nagy része közvetlenül a természetből kerül eltulajdonításra. Ezek legnagyobb hányada elsősorban fogyasztási célokat szolgál: a határból összeszedett termények vagy a falu utcájáról beteretelt baromfik közvetlenül a lopás végrehajtása után – elhárítva az ügy esetleges felfedezésének lehetőségét – feldolgozásra és fogyasztásra kerülnek. A határfosztás egy másik terménycsoportját az állatok takarmányozására szánt növénykultúrák képezik: a széna, kukoricakóró, zöldtakarmány az állattartó gazdák számára jelentenek fontos erőforrást.

A falu szűkebb határain belüli tolvajlás szinte minden elmozdítható dologra kiterjed: tűzifa, zöldség, állatok, pénz, ruhanemű, lakásból a kisebb berendezési tárgyak stb. Klézsen például szörnyülködve meséltek arról a 2006-os betörésről, amely során a „*fődig szegény*” családból származó falubeli tolvajok minden mozdíthatót elvittek a szobából és a konyhából, „*ételt, undelemnót [olajat], egy utolsó sóig, mindent!*” (L. K., Klézse)

Klézse felső felét a helyiek szerint szegényebbek lakják, ennek ellenére ott nincs annyi lopás, mint az alsó részen, ahonnan sokan járnak külföldre dolgozni. A falusaik azzal magyarázzák a sorozatos betöréseket, hogy azokat a szegény családok tagjai követik el a falu másik végén, míg a vendégmunkás családok nem tartózkodnak itthon: „*a másik rész lop, azokból él, van olyan család is, aki csak abból él...*” (L. K., Klézse) Tehetős idősebb adatközlőim egyben arra is utaltak, hogy többszöri megkárosításuk, sőt a tolvaj tettenérése után drasztikus lépéseket kellett tenniük. Ahhoz, hogy például nyáron biztonságosan szellőztetni lehessen a szomszédban élő, köztudottan lopásból élő szegény családtól, vasráccsal kellett megerősíteniük az ablakokat, és fokozott figyelmet kell fordítaniuk a kapu zárva tartására. Mindez a rendszeres bűnözés városi világa irányába történő elmozdulásként

érezhető abban a szociokulturális környezetben, amelyben még sokfelé napjainkban is változatos szimbolikus eszközökkel fejezik ki az emberek például a távollétet, s csupán ezekkel – nem zárral – akadályozzák meg a személyes térre, udvarra, házba való behatolást.<sup>278</sup>

Az itt tárgyalt vétségek közül az utóbbinak, a lopásnak a legszigorúbb a megítélése. A csángók a tízparacsolatból tudják, hogy ez a tett az isteni akarattal ellentétes, de a faluközösség régi szabályai és az ország törvényei is büntetik a lopást. Éppen azért, hogy egyházi és világi normákat egyaránt sértő cselekedet, általában komplex szankció sújtja a vétkest.

A 19. században – egészen a 20. század derekáig – a lopás vétségének a világi hatalom által kimért büntetése (pénzbírság, botütés, elzárás) mellett a vétkezőt elsősorban egyházi részről kimért szankció sújtotta: a papnak ugyanis jogában állt eltiltani a bűnösnek talált egyént a szentáldozástól.<sup>279</sup> Ezen felül a falusi közvélemény is elmarasztalta, de gyakoribb esetben – az egészségesen működő társadalmi mechanizmusnak megfelelően – az informális kapcsolatháló szálain közvetítve keményen megszólta, verbálisan megfenyítette a törvényszegőt.

Az egész magyar nyelvterületen ismert a meghurcolás, meghordozás jelensége. Megbecstelenítő büntetésként ez az erkölcsi halállal volt egyenértékű, főleg a tolvajokat és a feslett életűeket sújtották vele. Az is megesett, hogy a meghurcolt mögött az éjjeliőr fújta a kürtöt, vagy a hajdú verte a dobot, sőt néha muzsikaszóval kísérték.<sup>280</sup> Súlyosabb károkozás vagy gyilkosság esetében a faluközösséget reprezentáló csoport önhatalmúlag vetett véget a folyamatos szembeszegülésnek – több esetben meglincselve, halálra ütlegetve a vétkezőt.<sup>281</sup>

Saját adataim szerint Klézsén egy embert, aki köztudottan sokszor lopott a mezőről, egy alkalommal a mezei úton holtan találták. Hirtelen bekövetkezett rejtélyes halála egyrészt felháborodást, másfelől megnyugvást jelentett; a helyiek szerint ugyanis az a legvalószínűbb – és különös módon egyet is értettek a büntetéssel –, hogy valaki „megütte”<sup>282</sup> a többszörös károkozás miatt.

Látható tehát, hogy a csángók érzékelik: míg a hatósági intézkedések, a törvény általában elnézőbbnek bizonyul a vétessel szemben, a közvéleménynek hatalmában áll, hogy

---

<sup>278</sup> Általános szimbólumként használatos például a csángó falvakban mezőre induláskor a kapukilincsekre csavart zöld növény, amely analógiás módon jelzi azt, hogy a gazda kiment a *zöldbe*, azaz a földjén van, mezei munkát végez. Újabban dróttal kötik le a kapu kilincsét, és lassan a kapu fölötti „*rikójtást*” is felváltja a kapura szerelt villanycsengő.

<sup>279</sup> Ez az adat a 18–19. századi Magyarországra is érvényes. Vö. Csáky 1997: 435. A moldvai csángó mikrotársadalmakra még fokozottabban vonatkoztatható, lásd Pozsony 2002a: 141.

<sup>280</sup> Szendrey 1936: 68–70.

<sup>281</sup> Imreh – Szeszka Erdős 1978: 202. A szabófalvi jogszokások után kutakodó Szeszka Erdős Péter jegyzi fel, hogy az ilyen végzetes beavatkozások nyomán terjedt el a „*Mentsen Isten a nép büntetésétől!*” fohászformula. Adatai a kollektív ítélet leírása terén is igen értékesek, késői, 19–20. századi konkrét esetek példáit hozza.

<sup>282</sup> Helyi szóhasználatban ennek a jelentése: 'agyonütötte'.

rangsoroló kegyetlenséggel vagy egészséges önvédelmi ösztönnel a társadalmi és megbecsültségi hierarchia alsóbb rétegeibe száműzze a normaszegőket.<sup>283</sup> Az is fontos szempont a szankció során, hogy míg a törvény egyszer s végérvényesen hajtja végre az ítéletet, a közösség folyamatosan nyomást gyakorol rá, sokszor egész életére megbélyegezve, kiközösítve az egyént.

Napjainkban általában annak függvényében határozzák meg a lopás büntetésének fokát, hogy mekkora az okozott kár, és azt milyen mértékben téríti meg a tolvaj. Amennyiben kisebb lopást követett el, elég, ha bevallja, visszaadja és bocsánatot kér, ha nem teszi, rendőrségi eset lesz belőle. Abban az esetben pedig, ha jelentős kárt okozott a gyanúsított személy, számíthat arra, hogy a megkárosított fél isteni büntetést kér a fejére<sup>284</sup> a rendőrség által megszabott anyagi kárpótlás és büntetés mellett, azért, mert általában nem bíznak a pénzbírság példastatuáló erejében.

Míg korábbi évtizedekben ritkaságszámba ment, a 20–21. század fordulóján valamennyi csángó faluban több olyan egyént tartanak számon, akik lopásért, betörésért börtönbüntetést is letöltöttek. Ezek a személyek – bár kétségtelen, hogy személytelenedik a csángó falu is – nem tudtak visszaintegrálódni a falu közösségébe, és kitaszított emberként a falusiak szerint kétes városi társaságokban próbálnak valamiféle közösség részeivé válni.

#### **4.2. Verbális és fizikai erőszak**

Az erőszaknak, durvaságnak a fokozatait ebben az alfejezetben két kategóriában villantom fel. A csángó közösségekre alapvetően az isteni tanításból fakadó békés természet a jellemző, de eléggé gyakran előfordul, hogy a nézeteltérések verbális és fizikai erőszakhoz vezetnek, fenyegetőzésig vagy akár tettelegességig fajulnak. Leggyakrabban a normaszegés konstatálásakor csap át erőszakba a felháborodás az elkövetett vétség mélységétől függően.

Klézse 1883-as római katolikus plébániai jegyzőkönyvéből<sup>285</sup> származik az alábbi *Inpacare – Kibékülés* címet viselő magyar és román nyelvű civil szerződés, amely egy családon belüli többbűnű erőszak megszüntetését célzó, pap előtt megkötött nyilatkozatot tartalmaz.

---

<sup>283</sup> Vö. Csáky 1997: 313.

<sup>284</sup> Lásd például a lopás fekete mágiával történő „kezelésének” módjait. Peti 2003b.

<sup>285</sup> Bákó MÁL, Klézse RKatLt 1/1883, 57. fond, 1883/1, 15. oldal.

## Inpacare.

### Kibékülés.

Én Vajduk Márton, Mihály fia esküszöm az élő Istenre és a szent keresztre és a szent evangéliomra, hogy hites társamat Borit soha ütlegelni, megkujagolni, verni vagy a házból kikergetni nem fogom és igyekszem józan életet élni.

Eu Martin Vajduk fiu a lui Mihály me jur pe D-zeu și pe sfînta cruce și pe sfanta evangeliã că pe soția mea Varvara, cu cari am spus credința, nici cand n'am se o insult, se o bat și se o scut din casa nostra și me naduesc se duc o viața tredă și blandă.

Én pedig Magyarai Bori, Márton hites társa szinte [szintén] esküszöm és ígérem, hogy emberemnek se meghalt szüleit szidalmazni bántalmazni soha nem fogom s ha emberem bánt a Paternek fogom bepanaszolni.

Én pedig Magyarai Márton apjuk őket csak jó tanácscsal szeretettel fogom gyámolítani de házi életükbe nem avatkozom.

Cleja 29 April 1900

P. Gratian Carpatin

Paroch.

P. H.

x Martin Vajduk

és

x Bori hitestársa

és

x Martin ? (Magyari)

A forrás értelmezéseként, s egyben a verbális és fizikai erőszak 19. század végi és 20. század eleji elterjedtségének ábrázolásaként megállapítható, hogy Vajduk Márton esküje a házastársi kapcsolatokban véghezvitt erőszak klasszikusnak számító leggyakoribb példáit – verekedést, háztól való elkergetést, részegeskedést – eleveníti fel, amelyek legtöbbször rejtve maradnak a nyilvánosság előtt.<sup>286</sup>

Azt, hogy az eskü még mélyebb fogadalomnak számítson, írásos rögzítése, a pap által szentesített jegyzőkönyv és a néptől idegen hivatali nyelv használata, a Márton esküjének román nyelvű változata is biztosítja. A feleség fogadalmából az derül ki, hogy a gyengébb nem képviselői inkább a verbális erőszak formáit alkalmazták, ám az elhunyt családtagok szidása, becsmérése nemcsak az érintett személy, de az egyház haragját is magára vonta, mivel kielégítette a halottgyalázás egyházból formájának kritériumát. Bori apjának pap előtt tett

<sup>286</sup> Nyelvtörténeti érdekességként teszem szóvá, hogy a szövegben előforduló „megkujagolni” szó a kujuk, kujakolás ’ököl’, ’ököllel ütni’ jelentésű kifejezésekből ered, amelynek használata a Székelyföldön a legelterjedtebb. Moldvából más adatom nincs a kifejezés használatára.

fogadalma azt jelzi, hogy a nagycsalád felbomlása minden valószínűség szerint megkezdődött: a külön költözött fiatal család életébe való rokoni beavatkozást a közösség lelki irányítója, a pap is tiltja, és ezt írásos szerződésben is igyekszik rögzíteni.

A három írástudatlan személy neve melletti *x*-szel ellenjegyzett dokumentum nemcsak a világi törvénykezés általi imitálásával (hivatali nyelv használata, aláírások, pecsét) kívánja a fogadalmak betartását szavatolni, hanem az isteni és egyházi hatalom bevonásával („esküszöm az élő Istenre és a szent keresztre és a szent evangéliomra”) egyben spirituális kényszerhelyzetbe hozza a szerződő feleket.

A *Kibékülés* fő üzenetét a pap személyének kontrollszerepében ismerhetjük fel, amely kötelezővé tette a felek közötti kontraktuális alapú békét is. Az előtte „aláírt”, az Isten és a törvény előtt is hivatalosnak számító nyilatkozaton az egyház pecsétje és a tisztelendő aláírása már az egyházi szféra által kiszabható – a másvilágon is bűnhődést eredményező – súlyos szankciók kilátásait is magában hordozza.

Egy önérzetes csángó ember a házastársak közötti erőszak megoldását a következőképpen tekinti: „Mintsáb a zember ullian legyen, menjen a zerdő aljába, keressen egy ullian fát, mellik nem csánja körtét, sz vegyen el – ne kötelet, hogy elszakadjon – egy jócska kemény láncot, e nyakát kössze meg, húzza fel magát oda zerdőnek aljába. De még ullian helyré, hogy ne lássza meg szenki, mintszáb rossz legyen népivel [feleségével – K. I.]”<sup>287</sup> (Nagypatak)

A 20. század folyamán a fiatalok közti vitás esetek, melyek a tettlegességig is elfajulhattak, a különféle szórakozási formák, bálók, fonók alkalmával fordultak inkább elő, a leggyakoribb indítékok pedig a párválasztás kérdésköréhez kapcsolódtak. A 20. század végén a generációk mély világszemléleti különbözősége arra a következtetésre vezette a középkorú és idősebb nemzedéket, hogy az 1989-es rendszerváltozással kezdődő új világ minden korábbinál alkalmasabb melegágya a mindennemű erőszaknak, amelyre leginkább a fiatalok fogékonyak. Ebben a tekintetben különösen a legtöbb faluban heti rendszerességgel működő éjszakai szórakozóhelyekhez, a diszkókhoz kapcsolódnak olyan képzetek, melyek szerint azok az erőszak, durvaság, tiltott cselekvések intézményesített, legalizált helyei lennének. Úgy tartják, hogy a diszkóban nemcsak az embertársi tisztelet szűnik meg, de a legegységesebb erkölcsi szabályok is érvényüket veszítik. „*Diszkotyéka? Van, van, á, ott romlik el a világ, ott romlik. Ott vagyon bár, ott vagyon menden, toate cele, ott vannak, de mik mikor akkarák voltunk, hogy lejánkák voltunk, ulljanok, akkar nap vetült el, akkor mi kellett jöjjünk bé, de most mikor szürküül bé, akkor mennek, cu buric gol, pircsi burikjikval [meztelen köldökkel, hassal], s mennek, s nem jó dolog ez.*” (Af., Bogdánfalva)

---

<sup>287</sup> Gazda 1993: 205.

Ezen felül a társadalom rendjének változása, a belső normákat felülíró törvények is okolhatók az erőszak terjedéséért, melyek egyik szembeötlő típusa a családon belüli, szülő–gyermek közötti erőszak. Míg régen a szülői szabályozás és szigor határozta meg az ifjak erkölcsi nevelését, jelenleg ezt felülírják a felülről promovált modern nevelési módszerek, melyek hatékonyságát a legtöbb ifjú szülege nem ismeri, és helyességét kétségbe vonja. A falvak egyszerű embere számára elegendő volt nevelési és fenyítési eszközként, hogy ha kiérdemelte, vesszővel igazította a helyesnek ítélt irányba a gyermek gondolatait és elfogadhatatlan viselkedését. Éppen ezért érthetetlen valamennyi idős szülő számára, hogy a mai törvények értelmében már nincs joga megregulázni a csintalankodót. „*Nem kell a verész a gyermeknek? De ha odacsapsz, akkor menen a policiéhez. Menen a policiéhez, s fizeti ámendát [büntetést], az apja fizet ámendát a gyermek miatt. Hogy métt ávertizéază [figyelmezteti], hogy ne menjen úgy. S nu-i frumos [nem szép]. S miik, ágyika bătrânețea asta de rând cu noi, parcă ți-e rușine să uiți [azaz velünk egykorú öregek, valahogy szégyelled, hogy nézzed] la zéfiatalokat ezeket, hogy lássad, hogy hogy menen ő. A pircsi buccával, pircsi burikjával kimaradva, te scandalizează [botrányos, szégyent hoz rád]. S uite că nu poți să faci nimica [látod, hogy nem tehetsz semmit]. Ez a világ!*” (An., Bogdánfalva)

Ezt a generációs és világszemléleti konfliktusokkal terhelt léggörcs teszik még zavarosabbá az erőszakról tudósító esetek, melyek mindig társadalmi felháborodást váltanak ki. Leggyakrabban a családon belüli és a szomszédságok közötti kellesnél hangosabb szóváltások fordulnak elő, melyek nagy ritkán fizikai konfrontációba, verekedésbe fulladnak. Az egyedül élő öregek állandó félelme abból fakad, hogy a falu dologkerülő, iszákos (vén)legényei megspórolt nyugdíjukra sóvárogva éjszakai betöréssel próbálják megszerezni a féltve őrzött *parájukat*. Rettetésük nem alaptalan, ugyanis kellemetlen emlékü előzményekben gyökerezik, hisz majd minden faluban a 20. század folyamán is történtek hasonló esetek, melyek között gyakran értelmetlen gyilkosságba torkolló rablásokat is számon tartanak.

Végző soron a csángó falvak lakossága arra a belátásra jut, hogy ezekért a megszapordott rablásokért, fosztogatásokért is modern korunk kaotikus, erkölcstelen társadalma a felelős, az, amely a testiség és a szexualitás, a pénz és a gazdagság kultuszát emelte minden emberi norma fölé. „*Mosz kéne a szok para sz ne menjünk dologra, de hogy parát nyerjen kell munkáljon, met a parát nem adják csak úgy. S akkor mit gondol az éfiú, ez, hogy menen s lop? Megöl egy öreget, elveszi vóna egy kicsi pénsziéját [nyugdíját], érted magad. Elveszi kicsi pénsziét azt, megéli [megöli] sz elveszi kicsi pénsziét sz para, veszi el. Ezelőtt nem voltak ezek a dolgok. Megfordult a világ.*” (Af., Bogdánfalva)

### 4.3. Öngyilkosság, gyilkosság

A fizikai erőszak kategóriájának súlyos válfajait jelenti az alcímben megadott két fogalom: minden egyházi intés és erkölcsi megfelelés dacára a moldvai csángóknál is közismert drámai epizódok jelzik az öngyilkosság és a gyilkosság elkövetésében az ördög munkálkodását, illetve az egyházi és világi szabályok érzékenységét.

„Én akkor, szok ideje, úgy akartam, hogy felakasszam magamat. [...] Osztán egyszer csak álmodom, hogy ingemet egy nagy futász martba visz, ullianba, melyiken csúsz el a föld, ott vannak valami nagy asszonyok, veresszek, szarvaik veresszek, sz villákkal. Sz kimentem, sz ott égett egy nagy tűz, ingemet addig hordoztak azon a marton, úgy léptem, nehogy béesszem a földbe. Odavittek a kemencéhez, sz mondták, hogy itt ez a te hellied! De tudja, hogy égett a tűz abba a kemencébe?! Olyan frikába (félelembe) mentem el, mikor egyszer megébredtem, csak víz vótam. Abba nekem megmutitták a poklot! De én azóta még egyszer készültem-e? Ha valaki vágja nyakamat, vagy akármit csánjanak, de én arra nem készülök, hogy én számot tegyek magamról. Szűzmária velem vót, gyermeknek szerencséjére!”<sup>288</sup>  
(Nagy-patak)

Annak ellenére, hogy gyakran elhangzik, a templomban a pap is prédikációjába szövi, hogy Istennek nem tetsző dolog az élet önkéntes eldobása, a falusi temetők térben is példázzák e norma megszegésének eseteit. Az öngyilkosokat ugyanis még a 21. század első évtizedében is valamennyi csángó településen térbeli megkülönböztetéssel, a jó keresztényektől történő szegregáció szándékával a temető szélébe, árkába, vagy a temetőkerületen kívüli területen hantolták el, leggyakrabban papi imádság nélkül.<sup>289</sup>

Az erős vallásos lelkület mind a moldvai, mind a gyimesi csángóknál „csak nehezen fogadja el, hogy éppen egy ilyen nagy esemény, az ember utolsó földi útja a lélek túlvilági sorsa szempontjából olyan fontos, megszokott egyházi szertartások nélkül történjen meg.”<sup>290</sup> Az egyházi szertartás nélküli temetést leggyakrabban az elhullott állatok elföldeléséhez hasonlítják. A pap Pokolpatakon például csak keresztet és feszületet ad a temetéshez, de nem szolgál: „*én erre nem tudok mondani misét, nem lehet, met felakasztotta magát intencionat, nem akasztotta fel más, ő maga magát, s akkor elvesztette a lelkét.*” (M. P., Pokolpatak) A pénzkérdés azonban ezen a téren is morális és szokásbéli változásokat generált, a belső

<sup>288</sup> Gazda 1993: 152.

<sup>289</sup> Sokfelé csupán a kántor kísérte ki a halottat a temetőbe, aki néhány egyházi éneken keresztül emlékeztette csupán a gyászolókat arra, hogy elhunyt szerettük is katolikus volt. A kántor segédletével történő temetés rendkívüliségét kiemelik a kifejezetten halottas szokásokkal foglalkozó tanulmányok is. Lásd VIRT 2001; Nyisztor 1997a; 1997b.

<sup>290</sup> Az öngyilkosságot elítélő egyházi szemlélet reformja az 1962–1965 között megtartott II. vatikáni zsinat keretében történt, amikor az öngyilkosokra kiszabott korábbi szankciókat megszüntették. Ettől kezdve valamennyi pap maga döntötte el, hogy részt vesz-e vagy megtagadja szolgálatát az öngyilkos temetésén. Vö. Bódán 2008: 109–114.

„törvény” megváltoztatását eredményezte: Klézse ifjú papja például 2002-ben *„azt mondta, pénzért mindent megcsinál, csak adjad parát, ő megcsánnya”*, ennek következtében lehetőség adódott arra, hogy egyházi pompával temessék el az öngyilkost is. *„A fiatalabb már nem tartsa a régi légét [törvényt], ő újat csánt, béteszi az öndilkost a temetőbe, halottak napján imát is mond...”* (L. V., Klézse)

Bár a papi részvétel megtagadása, az elhunyt közösségből történő kizárása máig borzongással tölti el a csángókat, ez a félelem sosem volt annyira intenzív, hogy felszámolhatta volna az öngyilkosságokat. Talán azért, mert az életfeltételek sokszor még a kilátásba helyezett túlvilági kínoknál is könyörtelenebbek voltak... A rokonság, a közösség tagjai az egyéni tragédiák bekövetkeztekor értetlenül veszik tudomásul az elhunyt utolsó döntését. Máig, a keresztényi tanoknak megfelelően, az ördög aktív szerepét vallják az öngyilkosságokkal kapcsolatban,<sup>291</sup> hisz felfoghatatlan az az elhatározás, amely során egy katolikus ember az önkéntes halált választja. Ezeknek a lelke nem mehet a mennybe, hanem *„ahova szolgáltak. Erre szolgáltak, a kötélre, az ördögnek, az ördög tartsa. Az ördögnek az emberei, azoknak nem menyen a lelkik mennybe, azok zac pe intineric [örök sötétre kárhoztattak].”* (M. P., Pokolpatak) Még megbotránkoztatóbb az öngyilkosság, ha figyelembe vesszük, hogy leginkább életerős emberek követik el elkeseredésükben, az idősök jóval ritkábban. Napjaink kiigazodhatatlan világát jelzik az olyan esetek, melyek során egészen ifjak követnek el öngyilkosságot a szerelmi bánat, a kedvezőtlen anyagi helyzet vagy a szülői szigor folyományaként. *„Történt, hogy még megölte magát es, hogy az anyja mért obligálja [kötelezi], hogy menjen templomba. Megölte magát!”* (An., Bogdánfalva)

A gyilkosság, annak ellenére, hogy az egyházi és a világi szabályozások legdurvább megsértése, mind a korábbi századokban, mind pedig 20. századi modern korban előfordult. Elkövetőiket elsősorban a világi törvénykezés büntette, az egyházi büntetés a hívei sorából történő kizárásra szorítkozott.

Lészpeden ballada is született Bilibók János tragédiájáról, amely a falu bírójával történt halálos konfliktus drámai kimeneteleként mélyen megrázta a faluközösséget. Bilibók János ugyanis Costache Dan bíró szavát nem hallgatta meg, amint azt kellett volna, sőt ellent is mert mondani neki, amiből végzetes konfliktus keletkezett. A mezőn késő estig dolgozó Bilibók János úgy döntött, nem jön haza a mezőről, hogy másnap korán folytathassa a munkáját, s kimerülten egy fa alatt mély álomba zuhant. Eközben a falusi bíró, aki még két segítséget is toborzott magának, rátalált az alvó Bilibókra és keresztüllötte. Bilibók nem halt meg azonnal, hanem vérvesztéségei ellenére utolsó erejével hazavonszolta magát, hogy *„kicsi árva*

---

<sup>291</sup> Bódán 2008: 119.

Ilonkáját, Istánkáját s édesanyját lássa még utoljára.”<sup>292</sup> Saját udvarán, szerettei körében halt meg.

Mivel a tragikus történet nem tartalmazza a gyilkos esetleges büntetésének körülményeit, valószínű, hogy a törvény képviselőjének gyilkos tette – akárcsak azé a szabófalvi bíróné, aki büntetesként, mert egy falubeli nem akart dolgozni a falut körülölelő kerítés munkálatain, lovával halálra gázolta<sup>293</sup> – büntetlenül maradt, legalábbis az általuk képviselt felsőbb hatalom és világi törvénykezés részéről. A szerencsétlenül járt árva családja csupán az isteni büntetés igazságában reménykedhetett...

Érdekes tény, hogy míg az öngyilkosokat a temetőn kívül, papi segédlet nélkül temetik el, a gyilkosságot elkövetőket nem sújtja ilyen szankció. Klézsén például a börtönbüntetését letöltött gyilkost a falu sem fogadta többé vissza közösségébe, annak ellenére, hogy az szabadulása után továbbra is a faluban élt. Az önbíráskodás jegyében elkövetett kollektív gyilkosság sem von maga után ilyen szankciót, hisz éppen az önbíráskodás közösségi jellege biztosít anonimitást és immunitást az egyén számára.<sup>294</sup>

#### **4.4. Blaszfémia. Isten, papok káromlása**

A moldvai csángók köznyelvében viszonylag ritkán fordulnak elő a hirtelen felindulásból fakadó, az Isten és a szentek nevét emlegető durva szitkozódások. Ezt egyrészt a vallási nevelés, a hitbéli buzgalomtól áthatott erős önkontroll és a környezet kivételesen szigorú tekintete magyarázza, másrészt a transzcendens ítélettől való rettegés, amely a csángó ember számára korántsem bizonyul alaptalannak.

Az intoleráns kommunista hatalom utasítását vakon végrehajtó, papokat bántalmazó aktivistákra a szent emberen elkövetett durvaságok miatt a csángók erkölcsi érzéke szerint szörnyű túlvilági büntetés várt, amely rettenete főképp akkor válik érthetővé, ha tudjuk: a katolikus csángók egész életükben azért szenvednek, hogy szép haláluk legyen, és a halál után az örök boldogság birodalmába kerülhessenek. „Elvitték, megkötözték, verték, rongálták a páterokot. Mikor az a lélek holt meg, akkor a nekurát [tisztátalan – K. I.], az a gonosz verték földhöz. Ne, oda, földhöz, fel a padlóra, sz le a padlóra, úgy verték oda földhöz. Úgy halt meg. Hát vétek a páterokba kötödni! A szegény páterok miféle bűnösszek vótak. Ej, csúful tettek gyetot. Osztán mász betegeszkedett, mász elnyomorodott, mász meghalt hirtelen, de ullian szép halála legyen, illien keresztényesz halála nem vót egynek esz, mellik békötött a

---

<sup>292</sup> Domokos 2005: 119.

<sup>293</sup> Imreh – Szeszka 1978: 202.

<sup>294</sup> Vö. Szőcsné Gazda 2001b: 8.

páterokba. Páterokba nem jó kötődni! A zember hallgasszon. Met hezzik kell menjünk nehezségbe!”<sup>295</sup> (Nagypatak)

Mivel terep kutatásaim jelentős része a *hanging around* típusú antropológiai adatgyűjtés módszerének alkalmazásával folyt, amit leginkább a szállásadóim mindennapi életében való aktív részvétel, a munkába történő cselekvő bekapcsolódás jelentett, jó eséllyel figyelhettem meg a csángó emberek legkülönbözőbb reakcióit a pillanatnyi sikertelenség, düh, felindulás alkamaikor. Ezekre a tapasztalatokra hagyatkozva úgy vélem, a moldvai csángó falvak katolikus lakói nagyon ritkán káromkodnak.

Csíkfalván például az idős, rendkívül iszákos, de igen jóindulatú szállásadóm legdurvább verbális megnyilvánulásaként „*az istenit!*” szitokformula hangzott el, amelyet a silány dohánnyal sorvasztott gyenge tüdeje miatt kínlódva úgy préselt ki torokhangon, hogy mindig könnybelábadt a szeme... Ám a kifejezés akkor sem volt káromkodásként értelmezhető, hisz összességében a szituáció egy szenvedésekben megkeseredett öregember önmagát hibáztató, sikertelen lépésének torokszorító megnyilvánulásaként tétéleződött.

Azokban a helyzetekben, amelyekben a pap gazdasági üzelmei és manipulatív tevékenysége a leginkább nyilvánvalóvá vált, a narratívák általában a rossz útra tért emberrel szembeni megértést és annak igazságos következményét, a másvilágon történő bűnhődést fogalmazták meg. Bár a századokkal korábbi források némely moldvai csángó falu lakóit olyanokként írják le, mint akik a szomszédos településeken élő ortodox románoktól minden tiltott, rossz szokást (vadházasság, iszákosság, káromkodás) átvettek,<sup>296</sup> a 20. század folyamán a papok által szigorúan felügyelt és büntetett viselkedésminták és a hit elmélyült egyéni gyakorlata eredményeként a katolikus csángó ember nem szidalmazza istenét és annak földi helytartóját, hanem – a ritka kivételtől eltekintve, amelyek akár deviánsnak is minősülhetnek a közösségben – fejet hajt, aláveti magát lelki békéjét biztosító felettesei akaratának.

#### **4.5. Vallási konverzió**

A római katolikus egyház kizárólagos uralomra törekvő valláspolitikája és a csángó közösségek ezzel párhuzamosan fokozódó intenzitású népi vallásossága a 19–20. századokban az identitás alapkategóriájává, a közösségek első számú öndefiníciós faktorává emelte a katolikus valláshoz való tartozást. A moldvai katolikus egyház 19. század végi újjászerveződésétől, intézményesülésétől kezdve a csángó közösségek katolikus hiten tartása abban az esetben is a románosítás politikájának gyakorlati megvalósulását jelentette, ha éppen az ortodox (állam)vallásra átkeresztelkedni szándékozókat akadályozták meg

<sup>295</sup> Gazda 1993: 149.

<sup>296</sup> Benda (szerk.) 2003: 314–315.

törekvésükben.<sup>297</sup> A történelem során a csángók többször épp azáltal tiltakoztak a katolikus egyház túlkapásai ellen, hogy az ortodox hitre való átkeresztelkedéssel fenyegetőztek.<sup>298</sup>

A katolikus egyház és az elveit képviselő papok magas fokú vallási intoleranciája és intenzív térítő/tudatosító politikája eredményeként a csángó közösségek világszemléletében a Krisztus tanítására alapozó katolikus hit elhagyása még napjainkban is a szimbolikus halállal egyenértékűnek számít.

Míg korábban főleg a katolikus–ortodox átjárhatóság volt gyakori, a 20. század derekán a Moldvában is felbukkanó neoprotestáns kiségyházak és szekták (pünkösdisták, adventisták, baptisták, evangéliumi keresztények, majd később a jehovista csoportok) alternatívát kínálva toborozták tagjaikat, miközben lelki megnyugvást, személyre szabott vigasztalást ajánlottak a személytelenebb, tekintélyelvű hierarchiára épülő történelmi egyházzal szemben. Érdekes, hogy a történelmi egyházak legitim helyzete és egyeduradalma – például a katolikus egyházé a csángók között, az ortodox egyházé a román közösségekben – ellenére falvakon is olyan vallásos csoportosulások alakultak ki, amelyek valamelyik kiütkereső, alternatívakínáló egyház keretébe integrálódva szembeszegültek korábbi hitükkel, és ezáltal elkerülhetetlenül közösségükkel is.

1950-ben például a Szekuritáté regionális igazgatóságának munkaterve alapján a berendezkedő kommunista hatalom Bákó környékén nemcsak a katolikus és ortodox egyházon belül kívánt informátort foglalkoztatni, hanem a mozaista kultusz, a román ortodox egyház ellen fellépő stilszta kultusz, a hetednapos adventisták, a reformadventisták, a baptisták, az evangéliumi keresztények, a pünkösdisták és az örmény-gregorián egyház hívei közé is próbáltak infiltrálódni.<sup>299</sup> Megjegyzendő tehát, hogy az intenzitást jelző, állandósult fogalomként vált *csángó katolicizmus* mellett a moldvai csángó közösségekben a katolikusok közül kivált és áttért más vallásúak is éltek elvéve, akik esetenként más településen összegyűlve gyakorolták hallgatólagosan megtűrt vagy üldözött hitüket.

Annak ellenére, hogy a 20. század végi nyitás eredményeként az új életminták megismerésével és elterjedésével már a társadalom is veszített korábbi feszességéből, és a beszélgetések szintjén több katolikus adatközlő is megengedő módon nyilatkozott a vallások közti szabad választásról, továbbra is akad példa arra, hogy a 21. század első évtizedében a szociális kapcsolatok teljes megszakítását eredményezi az egyén kilépése a katolikus egyházból. A vallási intolerancia olyannyira erős, hogy még a szülők is szégyellik gyermekeik valamelyik új vallásba történő áttérését. Egy trunki asszony például intenzív imádkozással, búcsúba és Mária-jelenésre való járással érte el azt, hogy a fia, aki a Jehova

<sup>297</sup> Ilyen átkeresztelkedésekre elsősorban a katolikus és ortodox fiatalok házassága esetén került sor.

<sup>298</sup> Pilat 2002.

<sup>299</sup> Dobrinu 2004: 227–228.

tanúi közé állt, hosszas könyörgés után visszatért a katolikus vallás kereteibe: „Hogy én azt megkereszteltem, megvirulódatt (felnőtt), megházaszadatt, sz van három gyermeke! Sz hogy tudott el...? Nyáran ment arra a hitre. [Milyen hitre ment?] Johoiszt (jehovista). Cel mai periculos! (A legveszélyesebb!) Hogy tudott az elmenni? Elment hamarább az asszanya, elhúzta őtöt (áttérítette).”<sup>300</sup> (Trunk)

A katolikus csángó emberek úgy tartják, hogy a vallási áttérés mögött olyan csábítási kísérlet okolható, amely rossz időben, érzelmi egyensúlytalansági helyzetben következett be. Az új vallás hirdetői hamis ígéretekkel veszik rá a keresztény hitét nem elég átéléssel gyakorló katolikust vallása elhagyására. „Azért, hogy elkenik a vädánával a szemeit s oda menen, arra mejen, ő nem tudja, melyikből jön, mellik hitet... azt a hitet nem kell elhagyni, melliket kaptad. Azt nem lehet elhadd! Vót, vannak itt nállunk is, mellik elmentek, el... de, az a hit, hogy szeretik azt a hitet, nem... éj, ha szeretik, arra mentek. De hát ha arra mensz is, mincsak a nap szít, az a nap szít [süt]. S akkor te meg kell hagyjad azt, melliket kaptad a zöregektől, de la părinți [a szülőktől]. Ha, mikor a más szállatra menyünk, meghalunk, akkor ott megsudekálnak [megítélnek]. Megzsudekálnak, hogy hát minek hattad el ezt a hitedet s mentél át másra. Ez az, met ott, mikor odaérünk, akkor ott meglássuk.” (An., Bogdánfalva)

Az adatközlő érezteti, hogy ez a lépés egyrészt egyéni döntés függvénye, ugyanakkor azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy a keresztény világkép szerint vélhetően méltó büntetés, transzcendens ítélet fogja sújtani a hitehagyót. A léten túli büntetés kilátásai mellett a katolikus közösség már az evilági életben elkezd a bűnös halálíg tartó szankcionálását.

Példák sora bizonyítja, hogy a hithez való kötődések a családi kapcsolatoknál is erősebbek lehetnek, hisz több olyan család is felbomlott a külföldi vendégmunka kontextusában, amelynek huzamosabb ideig Nyugaton tartózkodó tagjai valamelyik divatos szekta soraiba álltak. „Vannak, vannak. [S aztán mikor hazajött, az asszony is kellett olyanra menjen?] Oszta váltak el! Ha szeretted, arra menj. Én ha szeretem itt, én erre menek. S kész.” (An., Bogdánfalva)

#### 4.6. Testiség, szexualitás

„Ez csinálja né, né, né, itten adja ki minden!” – lobogtatta dühösen 2008 tavaszán egy bogdánfalvi öregember a láthatóan gondosan összegyűjtött újságokat és román bulvárlapokat, amelyek címlapjain az erotikus pózokban megörökített félmeztelen nők tették eladhatóvá a sajtóterméket. „Innét jó mind... Libertátýea,<sup>301</sup> há minek teszi neki ki minden minden minden csóré segget, minden, minden né... hm... Mind csórén, mind, né, né, ha lássza ezt a csórét, há

<sup>300</sup> Peti Lehel gyűjtése. Peti 2008: 199.

<sup>301</sup> A Bukarestben kiadott, román nyelvű Szabadság napilap.

*hodne jönne ki a gondja oda, nem úgy van-é...”* – s közben újabb kötegeket húzott elő a szekrény és az ágy alól. *„Innét jő ki táti, né, né, látod milyen csórén mutissa ott a képen. S nem olyan nő melyik nagy eszess nő, akkor e nincsen megdrogállódva, mikor ezt csinálja, ezt a filmet? [...] Akkor a gyerek, ha meglássa ezt, akkor mit mond? Há én nem tudok úgy menni mind e van? Há? [S mennek-e itt?] Há hodne, úúha, úgy felhágnak egymásra, hogy nem tudják, mi van velük!”* (Af., Bogdánfalva)

Az erkölccsel foglalkozó kutatók egyetértenek abban, hogy az erkölcsi szférán belül a nemi erkölcs foglalja el az első helyet. Következésképp ennek különféle módon történő megsértése a büntetések terén is változatos eljárásokban reprezentálódik. Ide tartozik a megesett leányok csoportja, a vadházasságban élők és a megbotránkozást keltők.<sup>302</sup>

A világszemléletek és korok konfliktusának tulajdoníthatóan a testiség, a szexualitás mindennapos téma a csángó közösségek életében. Leginkább azon a tiltáson keresztül, amellyel a szülők generációja a nyugati *topless* divatot követő fiatalokat visszafogottabb öltözködésre próbálja utasítani. *„Ez a világot ez rontotta el, a pircsiség [meztelen], ez. E, e, ezek a fiatalok, ezek. Mennek a pircsi hasikval, pircsi burikjikval [köldökükkel], mennek, un fel de [egyfajta] szemérem, egy kicsi, szégyeljenek, egy kevest, na, s ez elrontotta a világot dé tot [egészen]. Elrontotta. Ezelőtt mik is voltunk lejánkák, mik is vótunk, de ulljenek nem vótunk, nem lehetett. Pircsi burikjikval, pircsi hasikval mennek. Szigur.”* (An., Bogdánfalva)

Másrészt az sem elhallgatható tényező, hogy minden településen akadnak olyan feslettebb erkölcsű személyek, akik – felrúgva a család szent kötelékét – házasságon kívüli párkapcsolatot kezdeményeztek. Klézsen például több olyan személyt is említettek, akik *„a szomszédasszonnyal”*, a *„szomszédemberrel”* *„jóba vannak”*, akiket az egész falu beszél. Általában ezek a kapcsolatok botrányos körülmények között kerülnek nyilvánosságra, s kiderülésük után sokáig a falu kedvelt beszédtemáját képezik *„ez az, aki eszevegyült avval az emberrel”* típusú narratívák formájába szerveződve. Nagyobb az esélye annak, hogy a falu szájára kerüljön valaki, ha történetesen özvegy az illető, ilyenkor elegendő egy szomszédi segítség igénybe vétele ahhoz, hogy az éberem figyelő falustársak történetté kovácsolják az esetet.

A hangoztatott tények ellenére nyilvánvaló, hogy a szexualitásban megnyilvánuló deviancia nem a modernizáció terméke: a Kárpát-medencei magyar nyelvterületen kötetekre rúgó adatmennyiség tanúskodik arról, hogy a szigorú egyházi és közösségi szabályozás sosem tudta kiszűrni a társadalomból az ilyen jellegű vétkeket.<sup>303</sup>

<sup>302</sup> Sumner 1978: 620; Nagy 1989: 251; Curran 1998.

<sup>303</sup> Lásd Tóth P. 1991: 51–59; Forrai 1991: 319–325.

A vizsgált falvak közül Trunkból és Klézséről származik a legtöbb adatom a szexualitáshoz és a testi jellegű „szolgáltatások” kérdésköréhez. Egy-egy falu közösségében köztudott dolog, hogy ki az a nőszemély, akit meg lehet „*cserkálni*”, akár férjezett, akár nem. A pénzért vagy terményekért nyújtott alkalmi szolgáltatást – a szakirodalomra támaszkodva<sup>304</sup> – saját kifejezéssel akár *népi prostitúciónak* is nevezhetjük, abban az értelemben, hogy az esemény helye, ideje és a szolgáltatást igénylő kliens életkora nem kritérium a szexuális aktus lefolyásához, amelynek esetenként meghatározott anyagi vonzata is van. Az ilyen asszonyok vétke abban az esetben még súlyosabb, ha nő férfit csábítanak el, és megbontják a család békéjét. A falvakban tapasztalható prostitúció a társadalmi konfliktusoknak gyakori forrása.<sup>305</sup> Az intimitására nagyon érzékeny csángó mikrotársadalom a legsúlyosabb elmarasztalásban részesíti az ilyen asszonyokat, a nyilvánosságra hozott tevékenységük miatt minden esetben marginalizált helyzetbe kerülnek. A közösségi stigmatizáció és a kirekesztés tendenciája az asszonyok csoportjának részéről a legerősebb, az ebben a bűnben vétkesnek talált egyént deviánsként vagy bolondként kezelik.

A fiatal nemzedék találkozási alkalmainak a falu közösségétől teljesen más tér- és időhasználata miatt (például diszkó) ilyen típusú ellenőrzés nem valósulhat meg az idősebbek részéről, a fiatal generáción belüli megítélés pedig egyáltalán nem zárja ki a bűnösnek tartott (fiatal) személyt közösségéből, sőt, inkább elismerést vált ki egy-egy merészebb tett korosztályának tagjai között. Ennek függvényében úgy vélem, hogy csak az idősebb nemzedék körében általános az ilyen típusú erkölcsi tisztaságra való törekvés (amely néha csak törekvés marad), számukra azonban a morális normák közt ennek van elsődlegessége.

#### **4.7. Sír- és halottgyalázás**

A csángó közösségekben a halott és a hozzá kapcsolódó vagy vele érintkező tárgyak, rítusok és emlékek szakrális töltetet nyernek, a hétköznapi dolgoknál magasztosabb tárgyak, tabuk lesznek.<sup>306</sup> Az élők sorából távozottakkal szemben mindig különös, kiemelt figyelmet és bánásmódot érvényesítenek. Éppen ezért széleskörű társadalmi megbotránkozást és kollektív ítéletet von maga után ezeknek a tabuknak a verbális vagy fizikai megsértése, a halott emlékének meggyalázása.<sup>307</sup>

A moldvai csángó falvakban is, akárcsak a szomszédos magyarság és a románság körében, a temető szigorúan meghatározott viselkedésmódokat előíró, tabukkal terhelt, a profán és a szakrális világ között átmenetet képező helynek számít. Ezekben a kultúrákban

<sup>304</sup> Forrai 1991; Tóth P. 1991; Bárth 1992.

<sup>305</sup> Lásd Forrai 1991: 319–324; Bárth 1992: 619–628.

<sup>306</sup> A moldvai csángók halottal kapcsolatos tudásáról és szokásairól bővebben lásd Virt 2001.

<sup>307</sup> Nyisztor 1997a: 111.

tilos az, hogy a temetőben található tárgyak közül bármit a temetőkerten kívülre vagy haza vigyenek. Ennek a viselkedésnek a háttérében a túlvilághoz fűződő tárgyakkal kapcsolatos érintkezés hiedelmei, babonái állnak. A 20. század folyamán is élő szokás szerint az elkorhadt, lecserélt fakereszteket a temető sarkába gyűjtötték össze, azokat megsemmisíteni, eltüntetni csak a beavatott, különleges státusú személynek, a harangozónak volt megengedett. A szokás által kodifikált szabály szerint a régi, kidobott keresztek tűzifaként történő hasznosítása a harangozó fizetségét képezte a lakosságtól begyűjtött terménybeli és az egyháztól kapott pénzbeli javadalmazás mellett. Ezt leszámítva mindenféle egyéb tárgy kivitele vagy megrongálása temetőzavarásnak és sírgyalázásnak minősült. Éppen ezért jelentett rendkívüli eseményt az a guzsalyosból induló erkölcsi vétség, amely során a kártyajátékban vesztes fiatalnak büntetésképpen sírgyalázást kellett elkövetnie. „Még a temetőbe es kiküldték, hozza be a keresztfát. Be es hozta. Kijárt a temetőbe. Olyan kicsike keresztfát hozott... [...] Meg kellett csinálja a bűnt, melliket adott a másik.”<sup>308</sup> (Szerbek)

A moldvai csángó ember nem léphet egy sírra anélkül, hogy eszébe ne jutna: a halottal szemben tiszteletlenséget követ el, a halott túlvilági nyugalmát zavarja, ráadásul éppen vallás erkölcsi normát sért. Természetesen ebben az esetben is adatközlőimmal együtt megjegyezhetem – hisz a példák is azt bizonyítják –, hogy a közösségek gyakran hajlamosak egyfajta passzív ellenállásra. Úgy értelmezik, hogy a törvény azért van, hogy meg lehessen szegni. 2002-ben például a kutató kedvéért Forrófalva és Nagypatak közös temetőjében középkorú csángó kísérom egy földbe süllyesztett családi kriptá koporsói közé ereszkedett le, hogy megmutassa ezt a csángóknál ritka temetkezési formát. Ez az adatszolgáltatás és gyűjtés ott és akkor meglehetősen veszélyes szituációt jelentett, hisz ha valaki falubeli szemtanúja lett volna az esetnek, az valószínűleg azzal járt volna, hogy kísérom a pap előtt kellett volna feleljen tetteért, én meg azt kockáztattam, hogy az emberekre ráijesztve ellehetetlenült volna a településen való további tartózkodásom. Annak ellenére tehát, hogy csupán megfigyeltünk egy érdekes családi temetkezést, a temetővel és halottakkal szembeni helyi szokásgyakorlat minden valószínűség szerint sírgyalázásnak minősítette volna érdeklődésünket... Nem egy példa bizonyítja, hogy újabban ezeknek a tabuknak a feloldódása megy végbe a népi vallásosság és a kollektív erkölcsök halványulásával egyetemben.<sup>309</sup>

A még el nem temetett halottal szembeni előírások ezzel szemben szigorúan kodifikáltak, a temetést megelőző események sorrendje, a rokonok és falubeliek részvétele az

---

<sup>308</sup> Gazda 1993: 68–69.

<sup>309</sup> Például 2003-ban a moldvai csángók által is lakott Bákó és Vráncsa megyéből háromszéki vendégmunkára érkező fiatalok unalmukban húsz-huszonöt darab, cementből öntött sírt rongáltak meg. *Háromszék*, 2003. szeptember 30.

ember földi létének utolsó drámai szcénájaként megkonstruált.<sup>310</sup> Ilyenkor minden elővigyázatosság a halott emlékének tisztán tartására irányul, megakadályozva földi maradványainak meggyalázását. Az elhunytat falvanként változó módon, ugyanazon nemű rokon vagy felkért ismerős személy mosdatja, s különös figyelmet szentelnek annak, hogy a fürösztővizet eldugott helyre, fa tövére vagy gödörbe öntsék ki, a levágott haját, körmöt, a fésűt, a szappant és a rongyokat, amelyekkel végezték a mosdatást, elégetik.

Virt István megragadó példát közöl arról, hogyan rendelkezett egy pusztinai idős asszony, azt elkerülve, hogy kacagás tárgyává váljon a halottmosdatók és a falu népe előtt. „Azt mondta édesanyám nekünk, hogy én olyan hitványodtam, hogy csak a csontom és bőröm maradt. Átkozottak legyetek a földön meddig éltek, ha valakit az én testem mellé csaptok, ha tük engemet el nem embrizsítok [gondoztok – K. I.]. Tük mossatok fel, hogy ne kacagjon ingemet senki. S mikor ketten maradtunk, akkor erekké mondtuk, hogy nem féltünk, mer tudtuk, mennyit kínlódtok, met mánánk vót, nem vót mitől féljünk.”<sup>311</sup>

Nemcsak a szövegrész, de a saját adatközlők utalásai is azt támasztják alá, hogy a halottmosdatók ki szokták pletykálni a faluban az elhunytól megszerzett információkat (milyen volt a fizikai állapota, mennyire rendezett a háztartása, ruhái stb.). Különösen akkor osztják meg szóban a látteleket, ha valami rendkívüli, úgy mond „érdekes” dolgot tapasztaltak: az elhunyt tetves, bolhás, túlságosan sovány vagy kövér volt.

#### **4.8. Válás, vadházasság, szerelemgyermek**

Abban a társadalomban, amely az egyetlen, isten és ember által is szentesített szociális kapcsolatnak a családi életformát fogadja el, határozottan elutasítják az attól eltérő együttélési módozatokat. Elsősorban ortodox román hatásnak tulajdonítja a 17. századi, Beke Pál jezsuita jelentésén alapuló latin nyelvű beszámoló azt a katolikusok körében is széles körben gyakorolt szokást, miszerint mindennapi a nőrablás és a válás, s aki pedig „megunta házastársát, egyszerűen eltaszítja; ehhez a szokáshoz nagyon ragaszkodnak”.<sup>312</sup> A 17. századtól megerősödött katolikus egyház szigorúbban beavatkozott a házasságnak mint Isten színe előtt létrehozott szakrális intézménynek az irányításába, amelynek felbontása a család elhagyásával vagy bármely más módon a 17–18. századokban a legnagyobb bűnnek számított.<sup>313</sup>

<sup>310</sup> Lásd Mohay 1997: 96–105; Nyisztor 1997a: 106–112; Nyisztor 1997b: 113–122.

<sup>311</sup> Virt 2001: 233.

<sup>312</sup> Az ausztriai jezsuita rendtartomány latin nyelven írott 1645. évi jelentésének magyar nyelvű összefoglalója. Benda (szerk.) 2003: 314–315.

<sup>313</sup> Pilat 2005: 93–94.

A katolikus egyház 19. század végi intézményesülése lényegi változást hozott ezen a téren is, hisz ha nem is tudta egy csapásra megváltoztatni a korábbi laza társadalmi gyakorlatot, de az állandó centralizált felügyelet és a szigorú büntetések az erkölcsi kódex betartását szűkebb mederbe terelték, kevesebb lehetőséget hagyva a normaszegésre. Valószínű, hogy a klérus erőskezü fellépésének tudható be, hogy hivatalos keretek között, a világi törvényszék előtt családok felbomlására, válásra nagyon ritkán került sor, hiszen az szigorú egyházi normasértésnek számított, és a házasságot bontott feleket ki is utasíthatták a lokális gyülekezetekből. A család nem hivatalosított felbomlása, a család elhagyása pedig a közösségek szemében számított antiszociális véteknek, mely következtében az egyén a társadalom perifériájára szorult. Hegyeli Attila klézsei esettanulmányában is ehhez hasonlóan, a társadalmi presztízs elvesztésének félelmével magyarázza a bírósági válások ritka előfordulását.<sup>314</sup>

Az isten előtt fogadott örök hűség, a pap fiatal családra osztott, semmivel sem helyettesíthető áldása nélkül a párkapcsolat a katolikus csángók közösségében nem számított szentesített családi köteléknek, s nem is elfogadott, inkább az elítélt/megtúrt állapotok kategóriájába tartozott. A vadházasságban élőket, a mindenfajta társadalmi és erkölcsi jóváhagyás nélkül *összeállt* párokat elsősorban az egyház ítélte el, és a nyilvános megróvást követően a helyi közösség is távolságtartó pozícióra helyezkedett.

A vadházassághoz viszonyítva még súlyosabb véteknek számított a házasság előtti szexuális élet, amely nem kívánt terhességgel, gyermekáldással vált nyilvánvalóvá a közösség előtt. A *burjانبubának*, *virágbugának* nevezett szerelemgyermek anyját – és ha kitudódott kiléte, akkor apját is – az egyház huzamos penitenciára ítélte, mely során több egymást követő vasárnapon fekete gyertyával, kereszttel vagy töviskoszorúval a gyülekezet előtt állva hallgatta a misét, miközben megbánást tanúsított.<sup>315</sup> Ahogy a társadalom egyre elnézőbbnek mutatkozott a vétkessel szemben, úgy az egyház is lassan engedni kényszerült a korábbi szigorából: a 20. század elején már viszonylag elterjedtnek számított, hogy pénzbeli büntetéssel is meg lehetett váltani az életre kiható szégyent, amelyet a mise alatti pellengéren állás jelentett.

Ebben a kérdésben is feltűnő a követendő norma és a valós gyakorlat szembenállása: 1932-ben például Szabófalván például Domokos Pál Péternek elmondják, hogy a falu és a pap szigorú tekintete által felügyelt hagyományos vasárnap délutáni tánc még mindig szokásban van, amelyben legény legénnyel, leány leánnyal táncol, de ez a hagyományos felállás már

---

<sup>314</sup> Hegyeli 2005: 230.

<sup>315</sup> Ilyés Sándor külön dolgozatot szentelt a megeseett leány büntetéseinek bemutatására. Ilyés 2005: 57–91.

képmutatás, mivel az erkölcsi tisztaság már egyáltalán nem fontos: minden nagy leánynak gyermeke van.<sup>316</sup>

2004-ben Klézsén alkalmam volt szóba állni azzal a 22 éves lánnyal, aki egy üzlet elárúsítójaként, saját keresetére utalva, egyedül nevelte szerelmi kapcsolatából született gyermekét. A beszélgetés során kiderült, hogy a szülés után társadalmi kapcsolatai leszűkültek, s igen szembeötlő volt az egyház kritikai állásfoglalása: barátnői, akik számára a fiatal pap bibliakörököt szervezett, elhidegültek tőle, hiszen a leányanya az egyház tolmácsolásában helytelenített példaként szolgált kortársai számára. A működő társadalmi kontrollt abban a tiltásban is tetten érhetjük, amellyel az idősebbek távolságtartásra ösztönözték vele egykorú gyermekeiket, korábbi barátait.

#### **4.9. Hajadonok, vénleányok és -legények, idős kori házasság**

A hajadon maradt leányok és a házasulatlan férfiak sem részesülnek nagyobb elismerésben az egyházi erkölcsi kódex szabályai szerint, hisz a katolikus etika egy példázattal az ő életüket is ugyanolyan értelmetlennek titulálja, mint azt a gyümölcsfát, amely nem hoz gyümölcsöt... „Melliknek nincsen gyermeke, ullian, mint az a fa, mellik nem csinál körtét. Ha van gyermeke, akkor a Jóiszten esz úgy szereti, mint a zember szereti a rodosz (termő) fát a zerdőn.”<sup>317</sup> (Nagypatak)

Korábbi századok forrásai is igazolják, hogy a csángó településeken belül mindig akadtak olyan egyének, akik a rendelkezésükre álló párkereső periódus alatt nem kaptak megfelelő társat maguknak és nem alapítottak családot.<sup>318</sup> Ez az időszak változó volt a fiúk és a lányok esetében: egészen a 20. század elejéig a fiúk általában 16–18,<sup>319</sup> a lányok 16–17 éves korban kerültek eladósorba. A második világháború után ez a gyakorlat úgy módosult, hogy a házassági életkor későbbre tolódott: a nők 20–26, a férfiak 24–30 éves korban alapítottak családot.<sup>320</sup> Ez az úzus egyben azt is jelentette, hogy a meghatározott életkoron túllépő egyén már vénleánynak, illetve vénlegénynek számít, és ekkénti megbélyegzettsége miatt még inkább csökken az esélye, hogy házastársat találjon magának. Például egy 35–40

---

<sup>316</sup> Domokos 2005: 152.

<sup>317</sup> Gazda 1993: 205.

<sup>318</sup> Például az *Okmánytárban* fálvankénti lebontásban közzétett *Status catholicorum*-ok. Benda (szerk.) 2003: 733–748.

<sup>319</sup> Vö. Pilat 2005: 94.

<sup>320</sup> Pozsony 2005: 151.

éves férfi számára nemcsak a 18. században volt minimális a házasság esélye,<sup>321</sup> hisz ilyen korban mind a mai napig túlságosan öregnek számít a házassághoz.<sup>322</sup>

Az ideálisnak tekintett állapot és a mindennapi gyakorlat ebben a kérdésben is látványosan elkülönül egymástól. Míg egyes hagyományőrzőbb közösségekben a vénleányok és -legények csoportja állandóan ki volt téve a tréfálkozásnak, gúnyolódásnak, főleg a farsangi időszakban, más településeken elnézőbbnek bizonyultak a pár nélküli falubeliekkel szemben, sajnálták azokat, s még azt is elfogadhatónak tartották, ha a kívánatosnak tartott korhatár fölött próbáltak családi állapotot teremteni maguknak. Leggyakrabban olyan kötelékek jöttek létre, melyekben az egyik fél már özvegyként élte életét, és a létalpok megteremtéséhez elengedhetetlennek bizonyult a segítőtárs állandó jelenléte.<sup>323</sup>

A levéltári források szerint a 19–20. század fordulóján a közösség elhatárolódott, keményen megszólta az ilyen jellegű, a mindennapi gyakorlattól eltérő, megbotránkozató kezdeményezéseket. Klézsén 1899-ben M. L. és B. M. egyházi esküvőjét a közösség elutasító magatartása miatt a pap kénytelen volt egyetlen kihirdetés után megtartani. A püspökhöz írt leveléből ugyanis kiderül, hogy az esküvőre jelentkezők mindketten 70 éven felüliek, és csupán az egyházi esküvő hiányzik a házassághoz, a polgári egybekelés már megvolt. A püspökhöz intézett kérés az, hogy hagyja jóvá, hogy a pár szándékának egyetlen alkalommal történő nyilvánossá tétele után összeeskeshesse őket, hisz – panaszkodik – a frigy templomi kihirdetése alkalmával mindenki *kacagta* őket...<sup>324</sup>

Az időskori házasság gyakorlata a kutatási tapasztalatok szerint – bár fel-felbukkan egy-egy eset – nem kanonizált a 21. századi moldvai csángó közösségekben sem. Klézsén a felesége halála után 50 évesen özvegyen maradt D. P. a gyász időszaka elteltével egy nálánál fiatalabb falubeli vénleányt szemelt ki második házasság céljával. A nőt előbb „*megkérde, akar-e hozzámenni, hogy tudja ő is, várjon, vagy keressen valaki mást*” (L. K., Klézse), az igenlő válasz után hamarosan összeházasodtak. A pap által is elfogadott és megáldott lépését a falu megoszlott közvéleménye egyrészt megértéssel fogadta, másrészt – a korábbi gyakorlatnak megfelelően – elutasította. „*P. bácsi eszevevődött, a felesége meghalt, s egy vénleányt vett el... Nekik is kell valaki, dor nem ülhetnek egyedül*”. (L. K., Klézse) A nem szokványos házassággal szembeni nemtetszést azonban a falu nem késlekedett kinyilvánítani, s ezt különös módon az ártatlan, szociálisan büntethetetlen gyermekek száján keresztül tette.

<sup>321</sup> „...pentru Grigore Cioban, de 40 de ani, vremea însurătorii pare să fi trecut de mult”, azaz a negyven éves Csobán Gergely számára a házasság ideje már nagyon rég lejárt, értelmezi Liviu Pilat az *Okmánytár* adatait. Pilat 2002: 117.

<sup>322</sup> Benda Kálmán összegző dolgozatában megemlíti, hogy a 17. századi összeírásokban az életkort ritkán jegyzik fel, de azt, ha valaki 60 éves, vagy annál idősebb, különleges dologként rögzítik. Benda 2003: 39.

<sup>323</sup> A lészpedi társadalom öregjeinek életstratégiáiról frott néprajzi szakdolgozat adatai is ezt támasztják alá. Bende 2003.

<sup>324</sup> „...toți rîd de ei audîndu-i vestind.” Bákó MÁLt, Klézse RKatLt 1/1883, f. 57. Kiemelés tőlem – K. I.

„A gyermekek csúfoltak vele, füttyülték, hűgatták, s ő szégyellte magát, mert már középkorú férfi volt, nem volt éfijú.” (L. K., Klézse)

#### 4.10. Italfogyasztás, alkoholizmus

A társadalomkutatók többségét az ivás és az alkohollal kapcsolatos viselkedés leginkább mint társadalmi probléma foglalkoztatta. Mac Marshall egyike volt az első kutatóknak, aki elsősorban az ivás és az emberi viselkedés közötti kapcsolat vizsgálatát tartotta fontosnak.<sup>325</sup> Az antropológia az italfogyasztási szokások kutatásakor nem mint szenvedélybetegség kialakulását és az egyénre gyakorolt romboló hatását elemzi, hanem az alkoholfogyasztás kulturális mintáit vizsgálva a mikrotársadalmak működéséről szerez alapvető információkat. Az így megközelített közösségi értékszemlélet alapján értelmezhető, hogy egy társadalom mit tart deviáns vagy elfogadott alkoholfogyasztásnak.<sup>326</sup>

A kérdéskör vizsgálatakor érdemes egyértelművé tenni, hogy az alkoholfogyasztás nem minden esetben jelent alkoholizmust. Tény viszont, hogy a csángó falvakban kulturálisan jóváhagyott gyakorlat az egyedül ivás jelensége, amelyet más területeken még mindig átjár egyfajta szégyenkezés és a kontroll kikerülésére való törekvésként értelmezhető.<sup>327</sup> A közvélemény pontosan tudja, hogy ki az „*itkányos*” a faluban, s ez a minősítés következményekkel járó presztízsrontó tényező.

A közvélemény szerint egy-egy személyen a napi adagként elfogyasztott 2–2,5 liter, házilag előállított gyenge minőségű bor vagy a szintén literszámmra elhasznált olcsó cujka<sup>328</sup> hosszú távú hatásaként a szellemi leépülés jelei mutatkoznak. Nem beszélve arról, hogy a mezei munkák alatt víz helyett is bort vagy sört fogyasztók munkabírása és teljesítménye is számottevően lecsökken, és az ilyen személyek társadalmi megítélése azért is negatív, mert gazdaként nem tudnak megfelelni a munkaközpontú közösség elvárásainak.<sup>329</sup>

Radu Rosetti román történész 1904-ben tett megfigyelései szerint a székelyes csángók iszákosabbak, mint a moldvai románok, de – teszi hozzá – szorgalmasabbak is.<sup>330</sup> A különböző falvak alkoholfogyasztási szokásai összehasonlítása során szignifikáns eltérések szociológiai módszerekkel végzett kimutatásokkal lennének bizonyíthatók, tendenciák azonban a néprajz puha módszereivel is letapogathatók. Klézsen például úgy tartják, hogy a szomszédos somoskaiak részegesebbek, amit azzal bizonyítanak, hogy az asszonyok „*minden*

<sup>325</sup> Marshall 1979: 3.

<sup>326</sup> Douglas 1988; idézi Szeljak 2001: 29.

<sup>327</sup> Jávor 2006: 232–233.

<sup>328</sup> Román szilvapálinka. A csángó falvakban általában nem főzik erősre, hogy minél több legyen belőle.

<sup>329</sup> Vö. Kotics 1997: 49–50; Szabó L. 1997: 513–530.

<sup>330</sup> Rosetti 1905: 249.

*komodára* [halotti torra – K. I.] *elmennek*”, s gyakran előfordul, hogy a családtagok haza kell vigyék a kegyelettel emlékezőket. Látványos különbségek az egyes családok vagy egyének alkoholhoz való viszonyában fedezhetők fel.

A nemi és korosztálybeli csoportok határai nem különbségbeli faktorok az alkoholfogyasztás szempontjából, a templomból kocsmába betérő asszonyok látványa ugyanúgy hozzátartozik a 21. század csángó valóságához, mint a rózsafüzért morzsolgató, mezőre induló öregasszonyoké. Az italfogyasztás általános elfogadottságával magyarázható az a faluképben is érzékelhető erkölcsi lazítás, amelynek jeleként gyakorta kerül a kocszmák, bárók közvetlen közelébe valamilyen kültéri építmény, oltár, kereszt, amelyeken keresztül mintegy egyháziilag is támogatottá válik és megszentelődik az adott lokál, hiszen a település búcsús napján a pap megáldja ezeket a magán kegyhelyeket.

A középkorúak és az idősebbek bevallottan nagyon sokat isznak, a fiatalok pedig általában este és hétvégén, a szórakozóhelyeken. A köztudottan iszákos emberek a falu szegényebb rétegéből kerülnek ki, őket a falubeliek gyakran hívják napszámba, ahol fizetség fejében nem pénzt, hanem egyenesen italt kapnak, amit a nap folyamán el is fogyasztanak. Emiatt a fokozott fogyasztás miatt a családon belüli veszekedések, verekedések is gyakoriak. A legszegényebb családokban nem ritka, hogy a családfő felesége is alkoholista, a napszámból, gyereknevelési segélyből befolyó pénzt italra költik el.

Az alkoholizmus megfigyeléseim szerint minden csángó mikrotársadalomban jelen lévő probléma. Megnyilvánulását és következményeit vizsgálva egyértelműen kijelenthető, hogy a deviancia kiinduló bázisaként a társadalmi kontroll ellenében nyilvánul meg. Normasértő viselkedésként gyakran összekapcsolódik a tolvajsággal, erőszakkal. A csángó társadalmak erkölcsi válságát napjainkban az asszonyok nagymértékű italfogyasztása jelentheti. A falusiak megítélése szerint a részegeskedés problémája azért számít jelenleg is a legelmarasztaltabb vétségek közé, mivel a 90-es évek közepétől kezdve az otthon szférájából fokozatosan kikerült az utcára, nyilvánossá téve a közösség számára a szeszes italt rendszeresen fogyasztók széles rétegét, ezen kívül szembesítette a falu társadalmát az addigi latens problémával. „*Ej, mind isznak, de még az asszonyok es. [...] Erőst isznak fiam az asszonyok. [Régebb nem ittak úgy, mint most? ] Nem, otthon csak.*” (S. M., Klézse) Az asszonyok egyenjogúságukat hangsúlyozzák a szeszfogyasztás terén is: „*há mért, zember menen, én nem tudok-e menni bé kocsmába?*” (L. K., Klézse)

A szolidaritási kapcsolatokat, a kikapcsolódást, a szórakozást és a szimbolikus összetartozást kifejező „együtt ivás” jelenségének kemény alkoholfogyasztásba való átmenetét a csángó társadalmakban nem feltétlenül az újabban bekövetkezett makrotársadalmi

változások – a modernizációs folyamatok – idézték elő.<sup>331</sup> Az Imreh – Szeszka szerzőpáros által közzétett anyagból nemcsak a szeszfogyasztás szokása és mértéke derül ki, hanem az italozással feloldott erkölcsi blokádnál során a normaszegések más módjainak a sűrű előfordulására is következtethetünk. „A fonó napján a résztvevők hozattak néhány liter cujkát, mintegy 150–250 gr-ot fejenként és valami bort. Így esett szó ennek és ennek a leánynak a szeretőjéről, hogyan verekedtek a legények a vasárnapi táncban, vagy valamelyik lánynál ezt vagy azt hogyan kapták rajta, X leánya kitől terhes, s bizonyos embert hogyan kaptak bizonyos asszonynál, s így tovább.”<sup>332</sup> Ennek a szociális örökségnek a napjainkig történő továbbvitele során, a túlzott alkoholfogyasztás következményeként, ismételten a lopások sorozatát, csendzavarást, bujálkodást, szexuális „szolgáltatások” nyújtását említhetjük, amelyek ma is egyöntetűen deviáns eseteknek minősülnek a közösségekben.

Az alkoholizmus kérdésének felmerülése során sokkal egyszerűbb azt vizsgálni, hogy a társadalomnak melyik az a (szűk) rétege, amely nem fogyaszt szeszes italt, mint azt, hogy melyik használja rendszeresen. Ritkábban vagy egyáltalán nem fogyasztanak alkoholt a betegek és azok a személyek, akik hitbeli meggyőződésből tagadták meg maguktól. A meggyőződéses csoport tagjai legfőképpen azok a férfiak, akik az utóbbi idők modernizációs hatásaira kiváltak a katolikus egyházból és valamilyen neoprotesztáns szektához csatlakoztak. Az ilyen szekták legismertebb sajátossága az alkoholfogyasztás szabályozása, illetve tiltása. Az ide csatlakozók döntésének pozitív következményeként családi életvitelük kiegyensúlyozottá vált, viszont a különböző (ünnepi) alkalmak italozásainak beszüntetésével megszűntek a szomszédokkal, a falubeliekkel fenntartott kapcsolatkonzolidáló alkalmak, a kocsmák mint közösségalkotó intézmény megszűnt számukra, azaz: magukra maradtak a falu férfitársadalmában.

A legtöbb községközpontban, a polgármesteri hivatal és a rendőrség előtt álló közrendészeti hirdetőtáblán azokat a törvénytelenégeket is publikussá teszik, amelyeket az utóbbi időben követettek el. Klézse központjában 2004 februárjában a mintegy tizenöt törvénszegésből valamennyi eset részegségről, illetve az alkoholos mámorban elkövetett tolvajlásról és csendháborításról tudósított. Amíg a falu lakói – egyfajta hallgatólagos konszenzus alapján – elfogadják ezt a helyzetet, vagy legalábbis nem beszélnek róla, belső konfliktus nem alakul ki. Abban a pillanatban viszont, ahogy valaki nyilvánosan túllépi ezt a már eleve erkölcstelennek ítélt életvitelt, vagy újabb tiltott cselekvésekkel tetézi, megteremtődnek a közösségi konfrontációk társadalmi és erkölcsi feltételei.

---

<sup>331</sup> Egy mexikói indián közösség alkoholfogyasztási mintáit kutatva Szeljak György a hirtelen kibontakozó modernizációs hatásoknak tulajdonítja a nagyfokú alkoholizmust. Szeljak 2001: 14–34.

<sup>332</sup> Imreh – Szeszka 1978: 206.

#### 4.11. Bocsánatos vétségek (?)

A normaszegések egy furcsa csoportját képezik azok a vétkek, amelyek a kodifikált szabályok szerint büntetést, a társadalmi gyakorlatban azonban – vagy legalábbis a közösség egy részének morális értékrendjében – egyfajta elismerést váltanak ki. Mérlegelésük és minősítésük több tényező függvénye, társadalmi elfogadottságuk tehát igencsak relatív.

Különböző kultúrák vizsgálatában is egybehangzó a társadalomkutatók véleménye a normák és a kulturálisan standardizált gyakorlatok eredetének és ellenőrzésének különbözősége tekintetében. Robert K. Merton szociológus kategóriái szerint a társadalmi ellenőrzés során érdemes külön értékelni a szigorúan előírt, az előnyben részesített, a megengedett és a tiltott viselkedésminták változatait.<sup>333</sup> A szociálpszichológusok például azt bizonyítják, hogy a hazugság tilalma az egyik olyan laza szabályszerűség, amelyet az egyén a társadalomban való éléshez, hogy ne kerüljön embertársaival és önnön értékrendszerével minduntalan összeütközésbe, szükségképpen meg kell szegnie.<sup>334</sup>

Egy település morális életét feltáró tanulmányának szexuális erkölcsökkel foglalkozó fejezetében Veres László utal arra, hogy a szigorú tiltások és büntetések ellenére a falu lánycsoportjának tagjai a szüzességét veszített társukat nemhogy nem közösisítették ki, hanem titokban még fel is néztek rá, amiért bátor volt.<sup>335</sup> Ugyanő ismerteti a kutatott település erkölcsi rendszere alapján a súlyosabb és kevésbé súlyos vétségeket, mely szerint a vagyon és az ember elleni bűnök – ölés, lopás, rablás, magzatelhajtás – a legsúlyosabbak, ezzel szemben a káromkodás, hazugság, pletyka, haragtartás már gyakoribb, épp emiatt az elfogadott bűn kategóriájába tartozik.<sup>336</sup>

Tárkány Szücs Ernő a parasztság és a hatalom egymástól eltérő *lenti* és *fenti* törvényeiről beszél, amikor azt írja le, hogy az alávetettek csupán látszólag túrik el a följük rendelt szabályokat, valójában passzív ellenállást gyakorolnak, és minden adandó alkalommal megsértik a normákat.<sup>337</sup> Nagy Olga ezt a viselkedést korai történelmi előzményekre vezeti vissza, amikor azt állítja, hogy az angol, francia vagy magyar jobbágy, amikor az uraság erdejéből vadat orzott vagy fát lopott, tettét sem ő, sem pedig sorstársai nem tekintették erkölcstelennek, még akkor sem, ha a hatalom ezt veréssel, börtönnel vagy halállal sulykolta beléjük.<sup>338</sup> Moldvai csángó falvak példáján Kotics József jelzi, hogy a székely falvakhoz

---

<sup>333</sup> Merton 2002: 215.

<sup>334</sup> Hankiss Á. 1978: 14.

<sup>335</sup> Vö. Veres 1984: 42.

<sup>336</sup> Veres 1984: 48.

<sup>337</sup> Tárkány Szücs 1981.

<sup>338</sup> Nagy 1989: 234–236.

haszonlóan a más faluból, a kommunizmus idején pedig a kollektív gazdaságból való lopás erénynek minősült.<sup>339</sup>

Bár nem részesültek szigorú büntetésben, kutatásaim szerint a kicsapongók, házasságon kívüli szexuális életet élők példáját követő csángó lányok összességében mégiscsak megbélyegzettek a falu közvéleménye által, a szülők lebeszélük fiaik közeledését az ilyen lányokhoz. A termelőgazdaság meglopását elkövetők és hangoztatók tolvajlásra hajlamos, ambivalens megítélésű, megbízhatatlan személyként sorolódnak be egy-egy csángó falu erkölcsi értékrendje szerinti alsóbb kategóriákba. Hogy ennek a minősítésnek egy pozitív és negatív elemekkel tarkított szemléletes példáját hozzam, a klézsei templom építése kapcsán mutatom be azt, hogy hogyan vélekedik a csángó ember a szituációtól függő bocsánatos bűn kérdéséről.

Klézse Buda nevezetű alsó felének temploma 1992 és 1995 között épült Leon Pista plébános idején. A rendszerváltás utáni birtokviszonyok tisztázatlanságát és a Klézse környéki ipari telepek gazdálanná válását úgy használta ki a pap és a megbízott emberei, hogy a klézsei vasútállomás környékén a szekérre rakodott lopott építőanyagot az éj leple alatt Trunkba fuvarozták, ahol az ügyet támogató raktárosnál másféle, hiányzó anyagokra cserélték.

Az egykori fuvaros özvegy felesége visszaemlékezései szerint a pap a férjével meg volt egyezve, az éjszakai telefoncsengés volt a jel: „*mikor éjjel szólok, te jössz szekérrel, befogva*”. Az akcióhoz maga a plébános is tevékenyen hozzájárult, álruhát öltött és segített rakodni: „*mikor felöltözött, olyan volt, ca un țăran [mint egy paraszt]*” (An., Klézse), és ő irányította a cserét is. Az emberek kezdeti félelmeit, tartózkodó magatartását igyekezett a bocsánatos bűn magyarázatával eloszlatni, úgy állítva be a titkos ténykedést, mint amely kegyelmet nyer a szent cél érdekében. „*Mondták, hogy ez bűn, de azt mondta, hallgass, met ez nem bűn... csinálunk, hogy legyen templomotok.*” (An., Klézse) Ennek ellenére a közösség több tagja olyan kontextusban említette a pap nevét, mint akinek a lelki vezetése alatt tanultak meg a klézseiek lopni, s a vélemények negatív végkicsengésén nem változtatott a szakrális intézményépítés enyhítő körülménye sem.

---

<sup>339</sup> Kotics 2001a: 34.

## 5. KI KÖVETI EL A BŰNÖKET? AZ EMBERI TÉNYEZŐ: NORMASZEGŐ, DEVIÁNS A CSÁNGÓ FALVAKBAN

A társadalom negatív struktúráját vizsgálva a mikrotörténeti kutatások francia mestere, a filozófus Michel Foucault arra a következtetésre jutott, hogy minden társadalomban bizonyos számban előfordulnak egyének, akik nem engedelmessé válnak a normák és a kényszerek rendszerének, méghozzá egész egyszerűen azért, mert a kényszerstruktúrák attól azok, amik, hogy az emberek hajlamosak kibújni alóluk. Nyilvánvalóan az a kényszer – magyarázza Foucault –, amelyet mindenki elfogad, nem kényszer többé.<sup>340</sup>

Merton a társadalmi struktúráról és anómiáról írott szociológiai tanulmányában azt bizonyítja be, hogy a deviáns viselkedés bizonyos formái pszichológiailag ugyanolyan „normálisak”, mint a konformista viselkedés, és kétségbe vonja azt a feltételezést, mely egyenlőségjelet tesz a deviancia és a pszichológiai rendellenesség között.<sup>341</sup>

Kik tehát a csángó falvakban azok a személyek, akik esetében az előírásos viselkedési mintáktól negatív irányba történő elhajlásról, nonkonformizmusról, devianciáról beszélünk?

Az erkölcsfilozófia *értelmező lelkiismeretről* beszél az olyan személy esetében, aki a társadalmi normákat egyéni interpretációval látja el, a közösségi erkölcsöt újraértelmezi, és ennek az átstrukturált értékrendnek megfelelően alakítja életét. A megszokottól eltérő életstratégiát választó egyén *deviánsnak, eretneknek* vagy *bolondnak* minősül azokban a társadalmakban, ahol a viselkedési és viszonyulásbeli normákat szentnek tekintik, értelmezésüket, ellenőrzésüket a papok vagy az egyház kisajátítják (akárcsak a csángó falvak társadalmának esetében), vagy az értelmezésüket illető kollektív vélemény a világi hatalomba ágyazódik.<sup>342</sup> Magától értetődő, hogy a normák személyessé alakítása és kifejele történő forgalmazása, az abban gyökerező életvitel önmagában provokatív a külső tekintélyt megtestesítő közösség felé. A saját törvényei szerint élő, az *erkölcstelenség pszichózisának jeleit*<sup>343</sup> mutató egyén életmódja, egész viselkedése már egy deviáns ember képét nyújtják, következésképpen a közösségből kiutasítják, nevetségessé teszik, és a kollektív erő rendelkezésére álló minden eszközzel büntetik.<sup>344</sup>

A példákon keresztül teljességgel elfogadható szempont, mely szerint egy társadalomban a természetellenes viselkedésű (deviáns) egyének nem mindig a tetten ért

<sup>340</sup> Foucault 1999a: 252–255.

<sup>341</sup> Merton 2002: 212–243.

<sup>342</sup> Heller 1996: 68.

<sup>343</sup> Egon Friedell terminológiája. Lásd Friedell 1994: 173–175.

<sup>344</sup> Vö. Heller 1996: 68–69.

vétkezők közül kerülnek ki, hanem olyan emberek sorából, akik a szociális élet peremére sodródtak, a meggyanúsítottak, a megcsúfoltak, a társadalomból kirekesztettek.<sup>345</sup>

Foucault például a társadalom perifériájára szorult egyének definiálásánál négy kategóriát vett mérceként, s mivel ezek a legmeghatározóbb társadalmi szerepek, a belőlük történő kizárás a társadalomból való eltávolítás egyes kritériumait jelentik egyben:

- 1.) a munka és gazdasági termelés rendszeréből kizártak (akik nem vesznek részt abban felmentés vagy alkalmatlanság miatt, marginalizálódnak);
- 2.) marginalizáció a család viszonylatában (egyedülállók, cölibátusban élők, tehát a társadalmi újratermelés rendszeréből kizártak);
- 3.) a társadalmi diskurzus rendszerének kirekesztettjei (amely bizonyos személyek beszédének másfajta befogadást biztosít, mint a többinek);
- 4.) a játék rendszeréből való kizárás (az ünnepekkel kapcsolatos kizárási rendszer).

Az archaikus és a jelenlegi társadalmakban eszerint az örültet ez a négyszeres kizárás sújtja: eltávolítják a munka, a család, a diskurzus és a játék struktúrájából.<sup>346</sup>

Lényeges kérdés, hogy hogyan viszonyul az elkövetett bűnhöz az az egyén, aki eleve nem tekinti magára érvényesnek a közösségi normákat. A fejlődés különböző fokain álló társadalmak büntudat- és bűnösség-recepcióját David Riesmann vázolta fel. Amennyiben hármas osztályozását elfogadjuk, úgy a hagyományos társadalmak, az újkori európai társadalmak és a modern ipari társadalmak bűnnel és bűnösséggel szembeni attitűdjeit olyan séma szerint írhatjuk le, amelyben a hagyományirányított emberi magatartás és a szégyenérzetet keltő normasértés a belülről irányított magatartással társul, büntudatot előidéző normaszegésen keresztül a fejlett társadalmak kívülről irányított magatartása irányába mozdul el.<sup>347</sup> E klasszifikáció alapján, amely alkalmazható az átmeneti stádiumban lévő moldvai csángó közösségek bűnösség-recepciójának megértésére, a jelenlegi csángó közösségeket a három fejlődési fázis (a hagyomány ereje, a belső és a külső lelkiismeret) kontrolljának együttes metszete jellemzi. A gyorsan fejlődő-alakuló, átmeneti társadalmakban ugyanis a normák eróziója bizonytalanságban, valamiféle diffúz tudatállapotban tartja az embereket, mert nem tudhatják pontosan, hogy végtére is érvényesek-e (még) vagy sem bizonyos normák, megszegésükkel vagy figyelmen kívül hagyásukkal vétkessé válik-e az ember vagy sem. Ezek az átalakuló közösségek az új, társadalmilag még nem egészen elfogadott és szankcionált normák, valamint a halványuló szabályrendszer kettős függőségrendszerébe kerülnek: cselekedeteiktől függetlenül bizonyos fokig mindig

<sup>345</sup> Imreh – Pataki 1992: 314; Szenté é. n. (deviánsok)

<sup>346</sup> Foucault 1999a: 253–257.

<sup>347</sup> Riesmann 1973, idézi Hankiss E. 2004: 275.

normaszegőnek érzik magukat s így valamiféle meghatározatlan, amorf büntudatérzés állandósul bennük.<sup>348</sup>

A moldvai csángó falvakban tapasztalható társadalmi rendellenességek meglátásom szerint nem az utóbbi évtizedek makroszintű változásainak következményei. Rengeteg adat tanúskodik arról, hogy az eszményi erkölcsi életre törekvő hagyományos közösségekben az optimálisnak tekintett társadalomműködés pillanatában sem volt ritka esemény a kisebb-nagyobb mértékű törvénszegés. Egyes székelyföldi falvak jegyzőkönyveiben csak azért akadhatunk ritkán erkölcsi kihágások nyomára még a 19. század folyamán is – mutat rá Imreh István történész professzor –, mivel a falu nem adja a hatósági törvénykezés kezére a bűnöst, mert magának tartja az ítékezés jogát.<sup>349</sup>

Moldvai közösségek esetében is egyházi levéltári adatok és feldolgozott kutatási anyagok<sup>350</sup> bizonyítják, hogy az erős papi-egyházi ellenőrzés és a szigorú jog- és valláserkölcsi kontroll ellenére szinte napirenden voltak a magántulajdon különböző módú megsértései (lopás, orgazdaság) és a morális tévelygések (vadházasság, szerelemgyermek, tiltott szexuális kapcsolatok, alkoholizmus) problémái. A mindebből kirajzolódó kép azt mutatja, hogy a hagyományos közösségek önfegyelmező szigora ellenére is tulajdonképpen kettős erkölcsről beszélhetünk a mikrotársadalom (és tagjainak) szintjén: egy ideálisról és egy ténylegesről.<sup>351</sup>

A társadalmak ideálisnak tartott rendjét – hagyományos életmódját vagy alapvető értékrendszerét, konstruált, konszenzuális valóságát – fenyegető deviáns személyek megsokasodásának veszélye egyféle erkölcsi hanyatlási korszakként, *morális pánikként* képeződik le az adott társadalom tagjainak tudatában.<sup>352</sup> A deviáns egyénnel/csoporttal szembeni rémület többlépcsős struktúra szerint bontakozik ki és zajlik le a társadalomban. A pánik kialakulásának elsődleges kritériuma az érintettség felismerése, a veszély tudatosulása, amely során a társadalmi kontroll intézményeinek figyelme a deviancia fele irányul. Ahhoz, hogy a veszély valós volta megállapítható legyen, minimális egyetértésnek kell léteznie a társadalomban, legalább a főbb normákhoz kapcsolódóan. A közösség–deviánsok érdekellentétre szerveződő polarizáció a társadalmi diskurzusok szintjén ellenséges hangulatot generál.<sup>353</sup> A közvélemény által megfogalmazott elutasítás és morális nyomás hatására a

<sup>348</sup> Hankiss E. 1983; Uő 2004: 283.

<sup>349</sup> Lásd Imreh 1974: 192. Megállapítása ebben az esetben például az 1823-as év teljes egészére vonatkozik, de megjegyzi, hogy nem egyedi példáról van szó.

<sup>350</sup> Az általam használt levéltári adatokat a továbbiakban ismertetem, a feldolgozásokat illetően lásd Imreh – Szeszka Erdős 1978: 195–207; Pozsony 2002: 140–159; Benda (szerk.) 2003.

<sup>351</sup> Jávör Katát idézi Csáky 1997: 434.

<sup>352</sup> A szociológus Stanley Cohen által bevezetett terminus, Cohen 1972. Az elméletet ismerteti és magyarországi példákon mutatja be Kitzinger 2000.

<sup>353</sup> Vö. Fuchs – Case 1997: 502.

társadalmi kontroll intézményei ellenlépéseket tesznek az eset megoldására. A morális pánik legfőbb attribútuma, hogy a devianciát észlelő társadalom hajlamos a fenyegetettség mértékének aránytalan eltúlzására. A morális konfliktus megoldásával a közérdeklődés lankadni kezd, a figyelem változékonysága által újabb események felé fordul.<sup>354</sup>

Megállapítható-e a fentiek függvényében, hogy melyik társadalmi rétegből kerülnek ki a deviánsok? Kik azok, akikben a más javainak eltulajdonítási szándéka intenzívebben él? Ezek szerint kit kell intenzíven figyelni, kire kell kiterjeszteni a preventív kontrollt?

A kérdések részleges megválaszolására a moldvai katolikusok viszonylatában is vonatkoztatni lehet Max Weber protestáns etikára vonatkozó megállapítását, mely szerint például „a »szerzési ösztön«, a »nyereségvágy« előfordul »all sort and conditions of men« (minden rendű és rangú [embernél – K.I.]), ha az ilyen jellegű törekvések objektív lehetősége valahogyan adva volt és van.”<sup>355</sup> Ezért megtévesztő dolog azt gondolni, hogy csupán a nehéz életkörülmények közt élők vagy a rászoruló társadalmi csoportján belül általános gyakorlat a lopás. Egy-egy lopási akció sikertelen kimenetele vagy a tolvaj lefűlése minden kétséget eloszlatóan nyilvánvalóvá tette, hogy a társadalmi hierarchia legmagasabb fokain állók is profitálnak az adódó alkalmak során. Így a pap, rendőr, polgármester vagy a módosabb gazdák sem mentesek ettől a büntől – mutatnak rá a falusiak, a gyanú tehát velük szemben is igen megalapozottan fennáll.

Összefoglalva a fentieket, konklúzióként az alábbi két magyarázási alternatíva kínálkozik a potenciális deviáns egyének felbukkanásával, kilétük felfedésével kapcsolatosan:

- a.) azért beszél egy közösség deviáns egyénről, mert az életvitelével, tetteivel, viszonyulásával az egyházi és/vagy világi normarendszer, a közösségi értékrend ellen vétett;
- b.) azért válik az egyén kvázi deviánssá, mivel valamennyire kisodródott a közösségi élet centrumából, helyzete periférikus, tehát bizonyos mértékben lazák a társadalmi kapcsolatai, s ezért a közösség nem rendelkezik megfelelő ellenőrzési felülettel annak élete fölött. Ebben az esetben a bűnbakk-kereső közösség az, amely megkonstruálja a normaszegőt: a kinézett egyén kényszerítve van, hogy a lehető legteljesebben megélje periférikusságát. Másként fogalmazva, két deviancia-konstituáló tényezőről beszélhetünk: az egyént vagy *tetteinek* fényében, vagy *társadalmi helyzetének* függvényében stigmatizálják és zárják ki a közösségi interakciókból.

---

<sup>354</sup> Kitzinger 2000: 24–25.

<sup>355</sup> Weber 1982: 10–11.

## 6. KIK ÉS MILYEN MINŐSÉGBEN AKADÁLYOZZÁK MEG ÉS BÜNTETIK A NORMASZEGŐKET? A TÁRSADALMI KONTROLL INTÉZMÉNYEI

### 6.1. Formális (legális) kontrollintézmények

A közösségi kontrollt a lokális társadalmakat felépítő egyéneken kívül több, jogi és szociálantropológiai értelemben vett társadalmi intézmény gyakorolja egyidejűleg. A mindenkori világi hatalom által létrehozott és kisebb-nagyobb hatékonysággal bevezetett ellenőrző struktúrák az eleve adott kollektív kontrollt vették át a közösségek kezéből, miközben hatást gyakoroltak a hagyományban gyökerező intézményekre. Ennek háttérében a társadalom természetes változásának folyamata állt, amely olyan új szociális viszonyok és társadalmi csoportok megjelenését eredményezte, amelyekre az addig hatékonynak bizonyuló ellenőrző struktúrák már nem tudták kiterjeszteni kontrolljukat.

Leggyakrabban egy új, legális ellenőrzési forma bevezetése csökkentette a régi szokásjogi gyökerű ellenőrzés hatáskörét, de a viszonyulások között előfordult a támogató, az elnéző és a tiltó megnyilvánulás is. A szűkebb értelemben vett faluközösség felbomlásával az informális közösségi kontroll meggyengült, kollektivitáson nyugvó létalapja és a közvélemény egysége feloszlott, ennek következményeként a szabályrendszer betartásában és a normaszegők büntetésében a hivatalos ellenőrző szervek egyre hangsúlyosabb szerephez jutottak.

A büntetéseket mindig a kontrollintézmény által meghatározott testület érvényesítette a norma szokásjogi rendszerben elfoglalt helye, illetve annak megszegése alapján. Ebben a struktúrában a norma mint ideális, az azt számonkérő intézmény mint reális jelenik meg. Ezért tapasztalható, hogy „az intézmény mint mozzanat gyakran elfedi az ideális mozzanatot: a szankcionált mindig tiltakozik a normát képviselő intézmény ellen, de soha nem tiltakozik a norma ellen”.<sup>356</sup>

#### 6.1.1. A vallás és az egyház

A moldvai csángó ember még a 20. századi robbanásszerű modernizáció idején is állandóan a csoda légkörében élt, amely számára mindennapi valóság volt. Ebben a középkorias kultúrában a személyiség önálló gondolkodása alárendelődött a kollektív tudat dominanciájának, amely a népi hiedelmek és vallási eszmék erőteljes hatása alatt állt.<sup>357</sup>

---

<sup>356</sup> Egyed 1981: 19.

<sup>357</sup> Vö. Gurevics 1974: 156.

Vallásnak azt a megismerés, gondolkodás, érzés, akaratban és cselekvés terén kifejeződő meggyőződést tartja a valláskutatás, amely szerint a világban személyes vagy személytelen transzcendens erők működnek. „Az etikai fejlett vallások ezt a meggyőződést a világ erkölcsi rendjébe vetett hittel kapcsolják össze; ez a hit a cselekedetekért való erkölcsi felelősségnek, az egész magatartás igazságos megítélésének és a tökéletesség legmagasabb fokára való eljutás lehetőségének elképzelésében jut kifejezésre.”<sup>358</sup> T. S. Eliot szerint a magasabb szintű vallásoknak az a sajátossága, hogy nehéz a magatartásokat annak erkölcsi törvényeihez idomítani. Míg az alacsonyabb rendű vallások esetében alig van különbség a vallásos és a nem-vallásos tevékenységek között, addig a magasabb rendű vallás állandó ellentmondást, megosztást teremt az egyéneken belül, ugyanakkor az egyén és közössége, a laikusok és a papság, s végül az egyház és az állam között gerjeszt konfliktust.<sup>359</sup>

A valláskutatás legelfogadottabb elmélete szerint a vallás – legyen az katolikus, protestáns vagy keleti keresztény – az egyik legjelentősebb társadalomszervező intézmény, amely a társadalom minden szintjén, változatos formákban fejti ki hatását.<sup>360</sup> Émile Durkheim a vallási élet elemi formáinak kutatása során arra a megállapításra jutott, hogy minden nagy társadalmi intézmény – a jog és az erkölcs, a mágia stb., de még bizonyos tekintetben a gazdasági tevékenység is – a vallásból született.<sup>361</sup> Ugyancsak Durkheim a vallás és a társadalom összefüggéseit elemezve úgy látja, hogy a társadalom által éltetett vallási hiedelmek és gyakorlatok legfőbb sajátossága a kötelező jelleg. Ilyeténképpen az önként vállalt és követett vallás magában hordozza a tekintélyteremtés, a kényszerítés és a szankcionálás erőit is.<sup>362</sup>

A vallás és az ezt intézményesítő egyház mindmáig a csángó közösség legfontosabb integráló hatalma. Az egyház nemcsak a vallásos életet szervezi organikus egészbe, hanem a mindennapi életre is meghatározó módon rányomja bélyegét.<sup>363</sup> A munka köré szerveződött hagyományos csángó társadalomnak a vallás kölcsönöz keresztény jelleget, az ünnepnapok szakralitása mellett a hétköznapi csángó közösségei számára is a vallás képezi a legfőbb integrációs életmodellt. Az isteni és az emberi, a szent és a profán szegmensek<sup>364</sup> ebben a kultúrában nem váltak élesen külön, a tradicionálisan mély hit az egész csángó társadalom legszilárdabb szubsztrátumát képezi. A szentség fogalma ebben a kultúrában nem differenciálódik, nem reflektálnak rá tudatosan: ugyanolyan automatikus, mint a

---

<sup>358</sup> Glasenapp 1998: 8.

<sup>359</sup> Eliot 2003: 75.

<sup>360</sup> Bartha 1998: 499. Lásd még Levada 1969; Jávör 2000; Lovász 2002.

<sup>361</sup> Durkheim 2003a: 577–591; 2003b: 594.

<sup>362</sup> Lásd Durkheim 1978: 245.

<sup>363</sup> Pozsony 2002: 141.

<sup>364</sup> Eliade 1987.

lélegzetvétel.<sup>365</sup> A jellegzetes középkorias szemléletben csaknem teljesen eltűnik a vallásos gondolat és a világi dolgok közti határvonal.<sup>366</sup>

A moldvai katolikus egyház a vallási élet keresztény etika szerinti leélésének felügyelete mellett a hétköznapiok sokszor túlzottan földhözragadt cselekvéseit ellenőrzi, az általa sugallt modelltól való eltérés esetén pedig a rendelkezésére álló – és hatalmi súlyánál fogva igen hatékonynak bizonyuló – eszközeivel szankcionálja a törvényszegőt. Durkheim megállapítása szerint egy archaikus társadalomban a vallás megjelenésével egyidejűleg a jog és az erkölcs törvényei egyetemessé válnak.<sup>367</sup> Az egyházi ellenőrzés legitimitását ez a normatív jelleg képezi.

Mivel a liturgia nyelve és a közösségek által használt nyelv sosem volt megegyező ebben a *kisebbség a kisebbségben*<sup>368</sup> élő kultúrában, a vallás és közösség, illetve a vallás (felekezet) és identitás összefonódása jelentette e táji-etnikai csoport környező kultúráktól elkülönítő legalapvetőbb disztinkciós elemeit.

A vallásetnológus Schleiermacher a vallást ugyanolyan társas természetű entitásként értelmezi, mint magát az embert.<sup>369</sup> Különösen helytállónak tűnik ez a kollektivitásra alapozott elmélet a moldvai csángó társadalom viszonyaira vonatkoztatva, amely a közösségiségnek is egy mélyebb formáját éli meg. A csángó falvak embere számára a vallás ugyanolyan fontos összekötő kapocsként szolgál, mint a rokonsági alapul szolgáló vérségi viszonyok, vagy a szomszédokkal és barátokkal kialakított szimpátiakapcsolatok mozgatórugói. A településen belüli szerves integrálódás az egyházi életbe azt jelenti, hogy a társadalmi alapú közösség egyben vallási közösséggé is kovácsolódik, sűrűbbé téve ezáltal szociális viszonyainak szövetét. A történelem során azok az egyének, akik erkölcsileg vagy az életvitel szintjén nem integrálódtak a jelentős egyházi befolyással áthatott lokális struktúrákba, közösségükön belüli helyzetük olyannyira ellehetetlenült, hogy kényszerítve vagy saját belátásból el kellett hagyniuk lakhelyüket,<sup>370</sup> a település fizikai határainak perifériájára szorultak.

Mindennapi közösségi élet és a kollektív vallásos (liturgikus-rituális-paraliturikus) cselekedetek jellegzetesen összefonódnak ebben a kultúrában. A vallásos közösségszervezés nemcsak a pap hatását tükrözi, de belülről fakadó kollektív igényt is. Éppen ezért ítéli el a közösség a pappal, mint a hivatalos egyházzal szembeállót, mivel az ilyen „szektaszellem”<sup>371</sup>

---

<sup>365</sup> Detrichné Török 1990: 235.

<sup>366</sup> Johan Huizinga példája szerint a középkor túlfűtött vallási törekvései közepette az is előfordult, hogy a bűnbocsánat egy sorshúzás nyereségei közt szerepelt. Huizinga 1979: 156.

<sup>367</sup> Durkheim 2001: 290.

<sup>368</sup> Etnikai és felekezeti téren, kisebbség a román és az ortodox társadalmon belül is.

<sup>369</sup> Schleiermacher 2000: 96.

<sup>370</sup> Pozsony 2002: 141.

<sup>371</sup> Schleiermacher 2000: 98.

előrenyomulása némiképp a saját hitük ellen való lázadást is jelenti. Moldvai kontextusban hatványozottan helyénvaló az a megállapítás, hogy a vallás hit- és normarendszere, teljes kulturális hangsúlya a változás ellen szól, és beállítódása határozottan a konzervativizmus jegyeit mutatja.<sup>372</sup>

Mivel néhány községközponttól eltekintve a kisebb csángó falvakban nincs állandó rendőrség és az egyházi hatalom – a belső vallásos igényből fakadóan is – eleve nagyobb beleszólással bír a közösség életébe, a papnak, mint e lokális hatalom csúcsán álló egyénnek ellenőrzése alá tartozik a falu egész területe, valamint annak lakói. Ez a kontroll nemcsak abban nyilvánul meg, hogy papi hivatásának megfelelően eleget téve visszaellenőrzi a vallásos hitélet gyakorlását, funkcionalitását, hanem a világi rendfenntartás eljárásainak mintájára kidolgozott stratégiái vannak a „civil” kihágások orvoslására.

A szakralizált térhálózat csomópontja, a templom<sup>373</sup> közvetlen környezetében az ellenőrző hatalomtól való tartózkodás intenzívebben jelentkezik. A centrumot, a templom és a paplak környékét az egyházi kontroll erővonalai sűrűbben hálózzák be. A templom szomszédságában lakó emberek például fokozottabb fegyelmet tartanak a családon belüli és közösségi kapcsolataikban ugyanúgy, mint a porta rendezettségében vagy a hétköznapi és ünnepi alkalmak érzékeny elkülönítése során. A pap által ritkábban látogatott faluszélek felé haladva egyre gyengül az egyházi kontroll fizikai térre kivetített hatása, s helyenként abban az esetben erősebb, ha az adott utcárészen az egyházi kontrollt és a papot kiszolgáló *lojális* személy lakik.

2002-ben Csíkfalván például a néprajzi terepmunkát a nagyböjt időszakában végeztem, amikor jól megfigyelhettem a visszafogott beszédmódra és mindenféle ünnepi hivalkodástól tartózkodó attitűd betartását célzó törekvést, amellyel a házigazda családja meg kívánt felelni az egyház által ellenőrzött lokális tradíciónak. A település egyik eldugott végében álló családi ház előtt a kellemes tavaszias napsütésben nem vehettem magnóra a háziak és a kérésünkre beinvitált „sokat tudó” szomszéd öregasszonyok énekét, azoknak zárt térben, a házban kellett elhangozniuk, hogy a szokást ne sértsék meg a nyilvános térben. Énektudásuk csillogtatása mellett vendéglátóim nagyon szívesen bemutatták szín pompás ünnepi népviseletüket, és a böjti szigortól indult hangulat a hajlék intimitásában a házi bor iszogatása közben fokozatosan fesztelenné, majd – a bahtyini értelemben vett kifejezéssel élve<sup>374</sup> – szinte karneválivá alakult. A faluvégi ház zártságában a társadalmi kontrollt megtestesítő paptól való óvakodás minimális szinten jelentkezett. Csak arra figyeltek érzékenyen, nehogy valamelyik arra haladó falubeli révén a tisztelendő tudomást szerezzen a böjti szokatlan eseményről...

---

<sup>372</sup> Lásd Giddens 2000: 616.

<sup>373</sup> Bartha 1992: 105–112.

<sup>374</sup> Bahtyin 1982.

2006 őszén Klézse felvilágosult fiatal papja, aki Olaszországban végezte tanulmányait, a falu egyházi életét és a saját pozícióját ebben a struktúrában feltételezéseimnek megfelelően foglalta össze. A vele készített – román nyelven zajló – interjú a másik oldal felvillantásának lehetőségét teremtette meg. Tekintettel arra, hogy a közeli Nagypatakról származik, jól ismerte a csángó falvak sajátosságait, amelyet elengedhetetlennek tartott egy itteni hivatás megkezdéséhez. Azt vallotta, hogy a csángók hittel kapcsolatos kötődései alapján Európa első számú népcsoportjának számítanak vallásosság tekintetében. Úgy értékelte, hogy hívei közül még azok sem egyértelműen vallásosak, akik azt állandóan reprezentálják. Az idősök közül legtöbbször a templomba járás inkább szórakozási, kikapcsolódási alkalom, ahol beszélgetni lehet a falubeliekkel, s véleménye szerint sokan a tradíció általi megszokásból, alternatíva hiányában járnak sűrűn templomba. Meglepő módon azokat az idős asszonyokat, akik rózsafüzért morzsolgatva és imát mormolva mutatkoznak a nyilvános szférában, egyszerűen képmutatónak tekinti. Az őszinte vallásosság megnyilvánulását nem az idős nemzedék tagjainál, hanem azoknál a gyerekeknél fedezte fel, akik más faluból származnak, és a meggyőződéstől vezérelve képesek akár télen is több kilométert gyalogolni a misén való részvételért, anélkül, hogy szülői szigor vagy egyházi kényszer motiválná őket. Fő feladatának ezért a nagyszámú fiatal egyházi nevelését, a jövő generációk vallásos képzését tekintette.

A mobilitás, munkamigráció során megismert nyugati kultúrák egyházi kötöttségektől mentesebb profán jellege új életideálok felmutatásával egyfajta vonzást gyakorol a befogadók csoportjára. Ennek eredményeképpen a hagyományos szociális közegekből kilépők vallással szembeni viszonya olyan módosulásokat szenved, amely maga után vonja a pappal szembeni kritikus hozzáállást is. A vallás természetesen nem válik fölöslegessé számukra, csupán a hétköznapi életben betöltött szerepe, a hétköznapi vallásos igényének intenzitása csökken, ami konkrétan azt jelenti, hogy nem érzik szükségességét a napi három misén való részvételnek, de attól függetlenül ugyanolyan jó kereszténynek tartják magukat, mint a templomot sűrűn látogató – ám sokszor éppen ezért képmutatónak tartott falusfeleik. A vasárnapok és az egyházi ünnepek szakralitását a munkával töltött hét utáni megérdemelt pihenő és a nagymisén való részvétel jelenti, a fontosabb ünnepekre például a család távolban dolgozó fiatalabb tagjai is igyekeznek hazatérni, hogy családi körben ünnepelhessenek. A fiatalok számára a vasárnapi misén való részvétel a kisebb-nagyobb fokú spirituális igény mellett a divatbemutató, a mobiltelefonokkal történő versengés alkalmaként értelmezett.

### 6.1.2. A pap

A közösség belső működését elősegítő normarendszerrel párhuzamosan, azt kiegészítve egy felső hatalom is képviselteti magát a társadalom mindennapi rendjének megszilárdításában: az egyház, a helyi reprezentánsa, a pap által.<sup>375</sup> Hipotézisként vezetem fel, hogy a társadalmi kontroll intézményei közül – iskola, egyház és pap, rendőrség, közvélemény, pletyka, valamint a maga során (elrettentő hatása) miatt ugyancsak kontroll-effektussal rendelkező társadalmi szankció különböző formái (például önbíraskodás, népítélet, fekete mágia stb.) – a *papi státus* a legátfogóbb jelentőségű a csángó falvak életében, és pozíciójának tulajdoníthatóan ő a moldvai csángó falutársadalom legnagyobb társadalmi szerepkört betöltő, s ennek függvényeként a legbefolyásosabb személyisége.

Társadalmi súlyának kiemelésében alkalmazott kulcsfogalmam a *hatalom*, amelyet Michel Foucault és Bertrand Russell értelmezéseinek megfelelően, hogy minél közelebb lehessen kerülni a valós alapját képező társadalmi konstrukcióhoz, illetve, hogy felmérhető legyen az elfogadottság és a legitimitás mértéke, külső megnyilvánulásaiban tárgyalok.<sup>376</sup>

A moldvai csángó falvak közösségei fölé kiterjesztett papi hatalom elemzése a szabályozatlan, illegitim formája, illetve periférikus helyzete miatt – Foucault javaslata és saját meggyőződés alapján is – különösen érdemes a társadalomtudományi megjelenítésre. Ezzel az általános mechanizmus leírása helyett lehetőség nyílik hatalom regionális, lokális formáinak vizsgálatára, amelyekben az azt megszervező szabályokon túllépve intézményesül és materiális, esetenként igen erőszakos eszközökkel szereli fel magát.<sup>377</sup>

Russell hatalomelmélete alapján az újonnan megszerzett hatalom birtokosa, amennyiben hatalmát elfogadtatja alattvalóival, és meggyőzve követővé teszi azokat, állandósult, legitim hatalmat épít ki. A pap hatalmát a moldvai csángó közösségekben állandósult, a hagyomány, a meggyőződéses hit és a biblikus világkép által szentesített primér hatalomként definiálom. Ha a csángók vonatkozásában is elfogadjuk Russell kvantitatív szempontú minősítését, amely szerint a hatalom nagysága attól függ, hogy mekkora az a csoport, amelyre kiterjed,<sup>378</sup> a jelenlegi egyházi és papi hatalmat Csángóföldön szinte abszolútnak tekinthetjük. Ráadásul ehhez a mennyiségi kategóriához hozzátehetjük a minőségi faktort is, amely megsokszorozza az egyházi hatalom és az alávetett hívek közötti vertikális távolságot.

a.) *A papi hatalom.* Max Weber *Vallásszociológiája* egyik fejezetében a varázslói és a papi tevékenységek különválasztásának szociológiai esélyeivel kísérletezik. Eszerint a varázslók és

<sup>375</sup> Pozsony 2003: 147. A pap helyzetét meghatározó tényezőkről magyarországi példán lásd Lovas Kiss 2004.

<sup>376</sup> Foucault 1999b; Russell 2004.

<sup>377</sup> Foucault 1999b: 321.

<sup>378</sup> Russell 1997: 44.

a papság mint szociológiai jeleség között elmosódó ellentétben a papság a varázsló alkalmankénti igénybevételének gyakorlatával szemben egy állandóan működő, rendszeres, szervezett *üzem* keretében látja el az istenek befolyásolásának tisztét.<sup>379</sup>

A papság a moldvai csángó emberek szemében olyan felsőfokú szentség, amelyben a Krisztustól apostolaira bízott magasztos küldetés gyakorlása folytatódik napjainkig. Az apostoli leszármazás révén a páter a vallásos ember transzcendens mintaképét testesíti meg.<sup>380</sup> A papság a hét szentség egyikeként a páternek olyan különleges hatalmat, kiemelt minőséget biztosít, amely a szentek égi hierarchiájában magasabb értékű az angyalok pozíciójánál. Státusára, emberi és hivatásbeli nagyságára, valamint az átlagos katolikus csángó ember által a paphoz társított értékek minőségére egy idős ember a következőképpen mutatott rá: „*Neki a Krisztus, mikor az áldozatot felemeli, akkor az ég kettéhasad s a kezibe leszáll. Ő nagyobb, mint egy angyal [...] A Krisztus az angyalnak a kezibe nem száll le, de a papnak a kezibe leszáll.*”<sup>381</sup> (Cs. A., Lujzikalagor)

A keresztény kultúrákban az emberi erény az Isten akaratának való engedelmeskedésben áll, azt pedig, hogy Isten akarata mit ír elő, a specialisták, a papok tudják. Vallásos erejüket híveik transzcendens támogatásnak tulajdonítják, mágikus hatalmukat mint a természet befolyásolásának képességét egyszerre természetfelettiné és természetesnek, ami ösztönszerű borzongást kelt és alázatos viszonyulásra készíteti a hívek többségét. Klézsen úgy tartják, hogy a „*pap ha megfogja zinged szélit, inkább levágjad, engedd oda, nem lehet a pappal veszekedjél, mer rosszul jársz, dor fel van szentelve*”. (L. K., Klézse)

A szakralitással társuló papi hatalmat a társadalmi normák is megerősítik pozíciójában. A papon keresztül képviselteti magát az egyház a lokális társadalom mindennapi rendjének megszilárdításában és felügyelésében. Beavatkozásait és az erkölcsi vétkesek megbüntetését a pap az erkölcsösség vagy a kegyesség leplébe burkolja, illetve olyan rituális viselkedésekbe kódolja, amelyek nemcsak földi, közösségi, hanem transzcendens ítéletet helyeznek kilátásba és a normaszegőre gyakorolt súlyos nyomásként büneinek nyilvános megvallására, majd megbánására készítetik. Ez a körülmény magyarázza, hogy a papok hatalma nyilvánvalóbban kötődik az erkölcshez, mint más erkölcskontrolláló hatalmi formáké. A csángó falvak katolikus papjainak aktivitását tehát éppen az az erkölcsi tekintély legitimálja, amely az emberekben, a közösségekben él iránta.<sup>382</sup>

<sup>379</sup> Weber 2003: 475. Kiemelés is tőle.

<sup>380</sup> Hasonlóan fontos személyiség a pap a görög katolikus egyházban. Vö. Bartha 1990: 425–442; Telenkó 2002: 209–216; Tóth A. 2002: 113–121.

<sup>381</sup> Ilyés Sándor és Miklós Zoltán gyűjtése, 2001. KJNT archívum.

<sup>382</sup> Vö. Russell 2004.

A hívők belső, mély vallásos igénye is igazolja az egyházi és papi hatalmat, ennek visszahatásaként a közösség élete irányíthatóvá válik. Erre alapozva Trunkban például a plébános a hívei előtt hangsúlyossá tette, hogy ő nem csak egyházi téren vezeti a falut. „*Ez azt mondta, hogy ő megára úgy akar csánni, mit nem csánt egy preşedinte... e faluba. Te azt nem bírod megcsánni. [Mit akart csánni?] Éppen a falu megércse őt, hogy éppend a falu megércse őt, mit mond ő, ha így kell csánni, úgy kell csánni.*” (A. Gy., Trunk)

Fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy a falu – és a moldvai falvak nagy többségének – lakossága és papjuk közötti mindennapi viszony jónak mondható. Krízishelyzetekben is a falu szellemi vezetőjeként számon tartott páterhez fordulnak segítségért, a népi kultúrában, a hagyományozott tudásban mélyen gyökerező gonosz hiedelemleányok és a Sátán állandó kísértései ellen<sup>383</sup> a csángó keresztények szintén a pap segítségével veszik fel a harcot.

Az egyház köztiszteletben álló helyi képviselőjének már a 19. század végétől a román nacionalista ideológiát kiszolgáló püspökség által meghatározott feladata volt a misézés és más egyházi szolgálatok (keresztelés, esketés, temetés) teljesítése mellett a hívei profán életének szemmel tartása, mérlegelése és minősítése, nemcsak az isteni szeretet jegyében, de a kitűzött románosítási cél érdekében is. Szándékain és egyéniségén keresztül tehát egyrészt a lokális vallási életre, másrészt a társadalom erkölcsi struktúrájára, harmadsorban pedig a népi kultúrára is rányomta bélyegét.<sup>384</sup> Szokásokat üldözött ki divatból és új szokásokat honosíthatott meg. „Némelyik agilis pap, ha több évtizedig működött egy faluban, tartós hagyományt teremthetett a vallásos életben, énekkultúrában, az emberi élet és az esztendő népszokásaiban, sőt még a viseletben is.”<sup>385</sup> Ezzel egybecseng az a klézsei információ, amely szerint a papok az utóbbi évtizedekben rendre összegyűjtötték és megsemmisítették az idősebbek hagyományos „magyaros” népviseletét.

A közösségük számára biztosított szolgáltatások iránti reális igény, amelyek egy részét – például a gyermekágyas asszony avatását<sup>386</sup> – az egyház által ellenőrizhetetlen vallásos népi tudatformák intézményesített státusba emelésével jól ki tudták használni az egyházi vagyon gyarapítására, jelentősen megnövelte a papok súlyát a közösségek életében. E pénzek és javak beszedése során az egyház egyszerre igyekezett megteremtteni saját gazdasági alapját és hatást gyakorolni a rábízott katolikus csángók erkölcsi életére.

Halász Péter egyik elemző tanulmányában az egyházi jövedelmeket öt csoportba sorolta: 1. állandó, rendszeres bevételek (pénz, termés, munka); 2. emberi élet fordulójához kötődő

<sup>383</sup> A moldvai csángók gazdag hiedelmvilágát a Bosnyák Sándor közzétett gyűjtései hűen tükrözik. Bosnyák 1980.

<sup>384</sup> Vö. Bartha 1998: 500.

<sup>385</sup> Bárh 1990: 355.

<sup>386</sup> Laczkó 1994: 112–113.

szolgáltatások díja (stóla: keresztelés, temetés, esketés, avatás stb.); 3. templomi tényezőzés, búcsúk jövedelme; 4. misemondatás, búcsú a halottakért, halottak napi mise; 5. egyéb bevételek, támogatások.<sup>387</sup> Nicolae Ciocan monográfiájára és saját tereptapasztalataira alapozva megállapította, hogy a természetbeni javak mellett a papok egyre inkább a pénzbeli fizetséget részesítik előnyben, amelynek – Ciocan alapján – egy igen érdekes példáját ültette át magyarra. „Ennek néhol igen bonyolult formáját találták ki. Például Dzsidadfalván (Adjudeni) a halottak napján szokásos temetőbeli imádkozásért a hívek nem adtak pénzt, csak kalácsot és gyümölcsöt, amit aztán a pap később pénzért eladott nekik. Az ilyen közvetett pénzhezjutásra más falvakból is vannak adataink, s mindez nagyon tanulságos tekintetben, hogy a hagyomány és a gazdasági célszerűség hogyan igyekezett egymás mellett megélni. Halottak napján a pap összegyűjti Szabófalván a kalácsokat és szekérral elküldi az egyik filiájába, Kelgyestre (Pildești), ahol eladják a falusiaknak, s mikor odajön imádkozni, akkor megkapja ugyanazokat a kalácsokat. Ezután szekérral Korhánába küldi a kalácsokat, ott ismét eladják, hogy mire odaér, visszakaphassa őket. Így aztán mire a szabófalvi plébános végez valamennyi filiájával, ugyanazokat a kalácsokat 7-8 alkalommal sikerül eladni. Ciocan megállapítja, hogy mindez a lakosok számára is könnyebb, hiszen nem kell annyi kalácsot sütniük, meg aztán – teszi hozzá a filozófikus hajlamú tanfelügyelő – a kalácsok nem is a halottak számára készülnek, hanem az élőknek.”<sup>388</sup>

Nicolae Ciocan román származású tanfelügyelő meglepetve tapasztalta az 1920-as évek elején a Román megyei csángó falvakban tett látogatásai során, hogy mennyire uralmuk alá hajtják a helyi papok magyarul beszélő alázatos hívő közösségeiket. „A pap abszolút ura akarataknak, és ők nem tesznek semmit az engedélye nélkül. A játékok, táncok éppen az ő háza előtt zajlanak, vagy a három keresztnél, a falu számára fenntartott helyen, vagy a falu mellett, ahol az elfelejtettek is szoktak imádkozni. [...] a katolikus lakosok automaták. Beszélő szerszámok, de vannak kivételek...”<sup>389</sup>

Annak ellenére, hogy hívei számára is egyértelmű volt a magyar kultúra elleni tevékenykedése, az Isten földi helytartóját ebben a minőségében minden mástól megkülönböztetett, félt tisztelettel övezték. A katolikus csángók szemében a személy méltatlan viselkedése nem hozott szégyent a szakralitással áthatott intézményre. Annak ellenére, hogy elítélték a papok káros erkölcsi megnyilvánulásait, egy pillanatig sem tántorította el a híveket az egyház tiszteletétől. A csángók vallásos kultúrája a bizonyíték arra,

---

<sup>387</sup> Halász 1991: 549–552. Az egyházi jövedelmekről Uő 2002: 147–156.

<sup>388</sup> Halász 1991: 550–551.

<sup>389</sup> Ciocan 1924: 19. (Saját fordítás.)

hogy az alacsony iskolázottsági szint ellenére mélyen elsajátították az alapvető katolikus tanokat: tudták, hogy a hivatal szentsége független attól, hogy viselője méltó-e rá.<sup>390</sup>

Kárpáti Grácián plébánost például, a szabófalvi csángók elrománosításának egyik lelkes előmozdítóját ártó szándékai ellenére is szerette közössége, hiszen papi hivatásán, Isten és ember iránti elkötelezettségén mérték le értékét. Őt kivételesen azért szerették a szabófalviak, mert „ullan ember vót, had rívott a halottnál.”<sup>391</sup> (Szabófalva)

A csángó falvak múltjában az emberek többségének élete egy primér közösségen belül zajlott le, s még ha meg is próbáltak volna kitörni abból, a társadalom egysége következtében a környező régiókban is ugyanazokkal a szilárd ellenőrző struktúrákkal találták szemben magukat. A jelenlegi pluralista korban, ahol az egyén egyre több csoport tagja, a kontroll összehasonlíthatatlanul gyengébb.<sup>392</sup> Az időszakosan külföldi munkamigrációt gyakorló széles társadalmi rétegre vonatkoztatva Durkheim hagyományos életvilágok felbomlását elemző tanulmányát idézhetjük, amely szerint a társadalmi környezet kitágulásával a kollektív tudat egyre absztraktabbá, amorf szerkezetűvé válik. Ennek bizonyítékai az Isten fogalmának átértelmeződése, a jog, az erkölcs és általában az egész társadalom racionálisabb jellege.<sup>393</sup> A papi státushoz konnotált értékek felülvizsgálata és megkérdőjelezése a társadalom átalakulásával, a szentséggel áthatott hagyományos világkép átrendeződésével, a vallásosság és a tízparancsolat gyengülésével egyidőben ható, szociális és spirituális jellegű deszakralizációs folyamat.

A társadalmak és tagjaik szintjén meglévő kettős erkölcshez hasonlóan a papi státus vizsgálatakor is különbséget teszünk az elvárások szerinti *idealizált*, és a mindennapokban megnyilvánuló *tényleges* szerepkörökről.<sup>394</sup> Ez a fajta elemzés – amire egyébként a német társadalomtörténetben Rainer Beck, majd munkájában Heller Ágnes is felhívja a figyelmet<sup>395</sup> – azért kívánatos, mivel úgy vélem, hogy a néprajzos úgynevezett „adatközlőjének” beszámolójában és a csángók vallásosságára, a pap szerepére reflektáló gyér szakirodalomban a hangsúly gyakran az idealizált funkciókra esik. Az érem másik oldalát, a gyakorolt szerepkör vonalait, ebből fakadóan a pap–közösség konfliktusait azonban nem az „adatközlő”, hanem a saját problémákról beszélő *ember* villanthatja fel.

A falusi emberek nem alkotnak passzívan befogadó tömeget: önálló elképzeléseik vannak a papi hivatalról. Nemcsak a páter, az emberek is tiszteletet várnak el; abban az esetben, ha erre a pap nem hajlandó, a hívek a lelki és a társadalmi béke felbontásának

<sup>390</sup> Huizinga 1979: 56; 193.

<sup>391</sup> Lásd Domokos 2005: 149. Idézőjel is tőle.

<sup>392</sup> A hagyományos katolikus társadalmakra vonatkoztatva lásd: Tomka 1997.

<sup>393</sup> Durkheim 2001: 289–292.

<sup>394</sup> Jávör Katát idézi Csáky 1997: 434.

<sup>395</sup> Beck 1990: 38–57; Heller 1996.

tekintik.<sup>396</sup> Kutatásom alapján Moldvában a papi státus felülvizsgálásának dilemmája azon gyorsuló folyamat mentén szerveződik, mely Isten földi helytartóját szimbolikus kiváltságaitól, szentségétől megfosztva halandóként, vétkes mindennapi emberként, illetve nem lelki felsőbbbségként, hanem a falu szolgájaként állítja elénk. Noha a cölibátus törvényei szerint élő papok elvileg egész életükben közösségeiket szolgálják, jellemzőnek találok a gyakorlat szintjén egy privát szféra és intim magánélet hangsúlyos előtérbe kerülését, ami a hívektől való elzárkózó bánásmódban, távolságtartásban érezteti hatását, és egyben lehetőséget teremt a pap magánéleti eseményeinek találgatására és misztifikálására.

Az erkölcsi vétkes gyanújába keveredett pap elveszíti közössége bizalmát és tiszteletét, hívei támadó és támogató táborokba tagolódnak. A társadalomtörténészek szerint az állandósult hatalom fennmaradását megalapozó hiedelmek és szokások elsorvadásával fokozatosan vagy új eszmevilágon alapuló hatalom nyer teret, vagy pedig a régi hatalom restaurációs törekvései közepette *leplezetlenül* nyilvánul meg, amely már nem tart igényt az alattvalók egyetértésére.<sup>397</sup> A csángók főhajtása tehát ezen túl a szankciókat kirovó, leplezetlen hatalmat gyakorló pap előtti alattvalói kötelességgé személytelenedik.

Moldvában a katolikus falvakban erős világi aktivitást is kifejtő pap elsődleges jogot formál a falu lakóinak magán- és közösségi ügyeibe való betekintésbe, azok intézésére, a társadalmi-gazdasági interakciók felülvizsgálására, a közrend megszilárdítására és fenntartására. A szokásostól, a tradíciótól, a pap által elfogadott és ajánlott kulturális modelltől való elhajlás, akkor is, ha nem áll minden esetben szöges ellentétben a kulturális és egyházi tanokkal, a pap és a közösség rosszállását váltja ki. Ez vonatkozik a normasértő cselekvésektől kezdve bármilyen újtó-jobbító szándék megnyilvánulásán át egy új, szokatlan életstratégia követéséig még a kreatív normaszegésekre<sup>398</sup> is, ugyanis a rendhagyó manifesztációk során a közösségből felemelkedni vagy valami módon kiválni akaró egyént okolják a fennálló társadalmi rend megbontásáért. Azok az egyének, akik a pappal valamilyen módon szembe merészelnak szállni, vagy cselekvéseinek, kijelentéseinek hitelét megkérdőjelezzik, a papnak és a paphoz lojális híveknek (a többségnek) a haragját vonják magukra, ami gyakorta a közösségi élet periferiájára való kiszorításukat, a közösségi kapcsolatháló szálainak megszakítását eredményezi.<sup>399</sup>

A közösség életébe való beleavatkozását általában elfogadó attitűd kíséri, kivételt képez ez alól a megfegyelmezett személy és hozzátartozói, akik általában megkérdőjelezzik hatáskörét. A 2000-es évek elején az egyik klézsei pap például tettlegességig menően

---

<sup>396</sup> A konfliktusok kora újkori példáinak elemzését lásd: Beck 1990: 38–57.

<sup>397</sup> Heller 1971: 41.

<sup>398</sup> Horányi 1999: 61.

<sup>399</sup> Pozsony 2002: 141.

védelmeszte a templomi erkölcsöt, amikor az Isten házában a misét megszakítva felpofozott egy miniszoknyájával nagy feltűnést keltő leányt: „*leszökött az oltárról, s igyeneszt oda, a kurta fuztás cinkához, s még hiszem meg es csapta*”. (L. V., Klézse)

A moldvai csángó hívek a pap megnyilvánulásainak függvényében mindig két táborba tagolódnak: az ellene fellépő és a mellette kiálló, támogató hívek csoportjába. Volt pap, akit a klézseiek úgy megszerettek, hogy amikor megjött az elhelyezését elrendelő levél, hívei őrizni kezdték, nehogy el tudjon menni. „*A nép kigyűlt a templom elé, hogy ne engedje el, úgy kellett elszököj, a kocsi várta lenn a susáván, s ő gyalog lement, béült s kész.*” (L. K., Klézse) A pap–közösség kapcsolat másik pólusán annak a páternek a példája áll, akinek a templomból kijövet, a közfelháborodásnak engedve „*a májka [apáca] megrázta a ruháját, hogy tűnjön el Klézséből*”. (L. V., Klézse)

Egybehangzó definíciók alapján a csángó falvakban a jó katolikus pap jellemzői – érdekes módon – nem a hivatalbeli ügyekhez kötődnek, hanem a következő emberi sajátságokban állnak: sokat dolgozik, serény, nem *kevély*, nem válogat az ételben („*mert az nagy dolog*”), derék („*darék*”), ismeri és szóba áll az emberekkel. Emellett elfogadólag értékeli, ha „*ő is megiszik egy pohár pálinkát, ha van kivel, dor ő is ember*”, a közvélemény viszont több pap esetében azt is tudni véli, hogy nőügyei is vannak olyan vidékeken, ahol nem ismeri senki – és ha minden egyébben szimpatizálnak vele, ezt is elnézik neki.

*b.) Konfliktusok.* Kutatásom egyik tematikájaként az egyházi élet materializálódásának,<sup>400</sup> az egyházi normák és a közerkölcs lazulásának okait vizsgáltam a csángó falvak papjainak tevékenységét elemezve. Meglátásom szerint a tisztelendő kisebb hibáinak, vétségeinek nyilvánosságra kerülése jelentős mértékben befolyásolja a papi státus megbecsültségén túl a közösség hitéletét is. A papi státus felülbírálata felismerésekben és konfliktusokban nyilvánul meg. Az alábbiakban az ütközéses szituációk néhány gyakoribb indítékát fogom említeni.

*1.) Érdektükközések.* A pap társadalmi tekintélyének gyengülése a közösségen belüli érdektükközések folyamánya is. Ha egy-egy személy egyedi véleménye nem is annyira, egy kisebb csoport állásfoglalása már mérvadó a papi szerepek megkérdőjelezésében. Az egyházi adminisztrációt végző csoport és a pap összetűzése azt jelenti, hogy a legbefolyásosabb gazdák állnak félre az egyház mellől, és távolmaradásukkal, valamint az általuk forgalmazott

---

<sup>400</sup> Gondolhatunk itt a különböző szankciók pénzbeli kifizetésének lehetőségére (például a megesett leány a 20. század első felében már nem állt fekete gyertyával a mise alatt az oltárnál, hanem pénzbírságot fizetett – lásd Ilyés 2003: 91–96), a pénzben mért egyházi adományok megszaporodására, vagy akár „*a pap is lop*” típusú narratívákra.

narratívákkal szabotálják az egyházi életet és a pap tevékenységének pozitív minősítését. Az alábbi szövegrészlet egy a klézsei egyházon belüli konfliktus értékelése.

„...A kántort [a pap] kivette. [Miért?] *Esszevesztek s kivette. S akkor oda hitattuk gyülekezésbe, érted-e, vagyunk vagy tizenheten tanácsossok. Papot odahíttuk há, hogy minek vette ki zembert, annak van vagy négy-öt gyereke. Miért vette ki ő? Tot ũ puneam întrebări...* [Mind kérdéseket tettünk fel...] *ő mind a kicsi gyerek, mikor hozzuk elé beszédet kántorról, ő fordította el a beszédet. Mind a kicsi gyerek. Kínlódunk vele majd egy órát, érted-e, hogy vele bírjunk tanácsolni. Akkor, utoljára, mondom, tisztelendő, maga mikor mondja a misét, meddig bé nem veszik a szentséget a szájikba, azt mondja, dăruîți-vă pace, adjatok aszongya... békét. S akkor maga, mondom, most mér nem akarja, mondom, [...] mér nem hagy maga is valamit, o înlesnire, valamit, hogy mondja maga, dăruîți-vă pace și împăcați-vă, mata de ce nu faci lucrul ăsta, n-are nici un rost [adjatok békességet és béküljete ki, maga miért nem teszi ezt a dolgot, nincs semmi értelme]. Igen. [...] Kivette, s úgyes nem akarta... Ce rost are atunci, să-mi spui mie în biserică toată ziua: nu vă certați, nu vă bârfiți, nu vă dușmăniți, atît cât dumneata dușmănești măi... Dă-i frumos și dai matale, părinte, n-o să terminăm subiectul, cu matale n-o să terminăm subiectul...* [Mi értelme van akkor, hogy mondd nekem a templomban egész nap: ne veszkedjete, ne pletykáljate, ne ellenségeskedjete, amíg maga ellenségeskedik... Adjon maga is, atyám, nem végzünk a dologgal, nem fogunk ezzel végezni...] (D. P., Klézse)

2.) *Generációs konfliktusok.* A fiatalok és a páter közt sok faluban konfliktus feszül: „A fiatalok osztán erőst haraguszna. Egész nap ott mond, hogy métt nem mennek misére, mért...” (A. Gy., Trunk)

A pap társadalmi státusát, társadalom-ellenőrző szerepét a 2002–2003-ban Csíkfalván folytatott kutatás során sikerült behatóbban tanulmányozni. A fiatal generáció szórakozási lehetőségeinek beszűkítésére törekvő páter nemcsak a testi fenytéstől nem riadott vissza, de a gyerekek ellen tartott fekete misével szilárdította meg pozícióját. Céljának elérésére a legkülönbélebb fortélyokhoz folyamodott, de a leghatásosabbnak az egyházi szakrális rítusok szférájába konvertált büntetések bizonyultak. Ez volt a mindennapi életnek egyetlen olyan szegmense, ahol a papnak még mindig kizárólagos hatalma volt a hívek felett: „*Osztán veszekedett, hogy ne menjünk [diszkóba], meg kellett gyónni, hogy nem hallgattuk meg őt.*” (L. F., Csík)

Megfigyelhető, hogy az akaratérvényesítés Edmund Leach vallásetnológus által megfogalmazott stratégia szerint történt. A pap szertartásos viselkedésekbe kódolta akaratát, a felszíni viselkedések legitimizálására szakrális rítusokat végzett, illetve végeztetett el az

engedetlennel, ezáltal próbálta szándékának megfelelően irányítani eszmélkedő közösségét.<sup>401</sup> Bár nyilvánvalóan érzékelték túlkapásait, a konfliktusok nagy részéből mégis a pap került ki morális győztesként, a falusi társadalom szinte kivétel nélkül az ellene szegülőt ítéli el, mert a papnak való ellentmondás számukra a kollektív normarendszer megszegését, a hagyományok elvetését jelenti. Gondolok itt arra a konszenzuson alapuló értékrendre, amely szigorúan meghatározza a pap-közösség interakcióit, a pap hivatásbeli méltóságának – papi funkciójának – jegyeit különösen kiemelve. Fiatal adatközlőim nem hivatkoztak a pap transzcendens hatalommal (Istennel) való kapcsolatára, az iránta gyakorolt tisztelet azonban kétségkívül ezen a hagyományos kulturális tézisen is alapul. A páter sérthetlenségét a fiatalabb nemzedék szemléletében a magasabb végzettsége (is) biztosította: „... *nem lehet a pappal csúfolkodni. [Mért nem lehet?] Há azért, me több iskolája van, mint neked!*” (L. F., Csík)

A csíki konfliktusok megoldása túlmutatott a mikrotársadalmi léptéken, a lokális társadalom nem tudta azt megoldani. A Iași-ból érkező püspök pedig nemcsak igazat adott a fiataloknak („*disztrálódjanak, me most az ideje*”), hanem nyilvánosan is elmarasztalta a papot. Ennek eredményeként a pap népszerűsége, társadalmilag biztosított presztízse megcsappant, hitele megkérdőjeleződött. A fiatalok ráéreztek, hogy nincs mindenben feltétlen igaza papjuknak, hisz a felső egyházi vezetés, a püspök viszonyulása pozitív volt. Ennek ellenére a konfliktusba keveredett csíki fiatal társai előtt kijelentette, hogy „*ő többet nem menen templomba. Hisz Istenbe, de nem menen, hogy nézze, mit csinálnak a papok*”. (L. F., Csík)

Más falvakban is tapasztalható, hogy a fiatalabb generációk fokozatosan levetkőzték a feltétlen engedelmisséget a pappal szemben, bátrabban kinyilvánítják véleményüket. A pap olykor sértően profán viselkedését elemezve úgy látják, éppolyan esendő ember, mint ők maguk. Az elérhetetlen magasban lévő püspök pozíciója azonban továbbra is Isten kiválasztott személyéhez kötött.<sup>402</sup> Ehhez az is hozzájárul, hogy az egyházi erkölcsöt sértő egyéneket a pap gyakran a püspöknél panaszolja be, a komolyabb konfliktusok megoldására szintén a püspököt kéri fel, vagy az újravezetési szándékkal érkező feleket, a vadházasságban élőket szintén a püspökhöz küldi a rituálé engedélyeztetése: „*Osztán haragossak vótak most, hogy minek nem hagyja, hogy ülljenek ugy össze [-állva, hogy ne legyenek megesküdvé]. S monda, menjenek fel Iași-ba, s ha a püspök hagyja, ő hagyja. [...]* Ő nem lehet csánnya, mit akar.” (S. M., Klézse)

<sup>401</sup> Leach elsősorban törzsi társadalmakra alapozva fejtette ki véleményét, az adott értelmezési keretben azonban teljesen megegyeznek a vallási specialisták manipulatív társadalmi szerepei. Leach 1996: 152.

<sup>402</sup> Régi egyházi tanítás szerint a katolikus egyház püspökei az apostolok utódai, az apostolok Krisztustól nyert teljhatalmukat örökítették tovább a püspökök személyében. Glasenapp 1998: 304–305.

Az egyes falvakban tapasztalható konfliktusok ellenére hangsúlyos tendencia a moldvai katolikus egyházban a fiatalok megnyerésére irányuló törekvés. A különböző bibliakörök, egyházi színjátszás lehetőségei mind ezt a célt szolgálják, amelyeken keresztül szorosabb kapcsolat alakul ki a plébános és fiatal hívei között. Tekintettel arra, hogy a csángó falvakban 2-3 éves gyakorisággal cserélődő papok általában a papi szeminárium friss végzősei közül kerülnek ki, a kulturális szakadék a pap és a huszonéves fiatal korcsoport között nem áthidalható. Klézse népszerű papja például egy bákói rockkoncertre is elment az öt tréfálkozva provokáló fiatalokkal, amelyen keresztül még inkább megerősítette emberi közelséget sugárzó pozícióját körükben.

2006-os kiszállásom során pedig, amikor interjút készítettem vele, először szemmel láthatóan megütközött „magyarfődi” nevem és interjúszándékom hallatán, majd a koccintással egybekötött beszélgetés végén szimbolikus gesztusra kért: ültessen el vele egy gyümölcsfát a klézsei plébánia kertjében. Ott, abban a helyzetben ez a gesztus – amelyre közvetlen tanácsadói is felfigyeltek – a *magyarral* kialakított kölcsönös megértés és elfogadás őszinteségbe hajló pillanataként valósult meg.

3.) *Anyagiasság.* Az erősödő mobilitás, valamint a racionálisabb szemlélet térhódítása révén az egyház fokozatos térvesztésének lehetünk tanúi, az elvilágiasodás tendenciája fokozódik a fiatal generáció körében. A materiális érdekek előrenyomulása elindítója a szekularizációs folyamatnak, amelynek természetes hozadéka, hogy egyre gyakoribbak a konfliktusok a pap és közösség között.

Az egyházi méltóságok anyagiasságát a korábbi történeti tárgyú fejezetekben is érintettem. Domokos Pál Péter az 1920-as években szándékosan leleplezi az egykori diószéni pénzsóvár papot, aki elhelyezte a diószéni templomban azt a „primitív” feszületet, melyet egy odavaló ember készített. Mikor „készen volt a feszület, a mester a páterhez vitte, aki meglátván azt mondotta: »Eltakarodj vele! Ha ilyen volt Jézus, nem akarunk üdvözülni.« Erre az atyafi 20 lejt ígért az áldásért, és a feszület mai nap is a templomban van.”<sup>403</sup> (Diószén)

Társadalmi státusa, amelyet az egyház ruházott rá, tökéletesen biztosítja a közösség manipulálásához szükséges bizalmat.<sup>404</sup> Ennek kihasználására korábbi századokból is számos példa akad,<sup>405</sup> a becsapottság felismerése azonban minden jel szerint az 1989-es rendszerváltás után megnyílt csángó társadalmakban történik meg a legteljesebben. Az

---

<sup>403</sup> Domokos 2005: 127.

<sup>404</sup> A norma által szentesített manipulációról lásd bővebben Elster 1997: 93–175.

<sup>405</sup> Lásd Benda (szerk.) 2003: 513–514; 586–587; 624–625.

erkölcsi vétkes gyanújába keveredett pap (ellopja az egyház pénzét, a *szórával*<sup>406</sup> szexuális kapcsolatot tart fenn) megingatja közössége bizalmát és tiszteletét.<sup>407</sup> A konfliktusok elburjánzása is napjaink „modernizáltabb” csángó világára jellemző, s gyakran a mindennapi élet materializmusa mentén alakulnak ki. A helyzet mára egyes falvakban oda fejlődött, hogy a kilátásba helyezett testi fenytés mellett megkérdőjelezzik a perselypénz és más egyházi járandóságok, a különféle adományok közösségi célokra való becsületes felhasználását: „*A pap is lop. Nem hogy menen bé az emberhez az ográdába hogy lopjon. De valamivel, parával úgyis meglop!*” (B. M., Trunk) A közösség nagy része meg van győződve arról, hogy a papi pozícióval járó szimbolikus tőkét a páter folyamatosan gazdasági tőkére konvertálja.<sup>408</sup>

Moldvában a katolikus falvakban a 90-es években külföldi (ún. latin országokbeli) támogatásokkal megkezdett grandiózus templomépítkezések anyagi fedezetének egy jelentős részét a lokális egyházközség erejére alapozták. Klézsén – mivel a 90-es évek derekán a második új templom is elkészült – az ezredfordulón a plébánia építése került napirendre. Annak ellenére, hogy közismert a csángó falvak biblikus szegénysége, a cél elfogadtatásával olyan erőket sikerült megmozgatnia az akkori agilis plébánosnak, amely segítségével egy év alatt összegyűlt a szükséges pénz és fel is épült a modern, emeletes, többfunkciós épület. Erre a célra évi egyházi adóként családonként 4-5 millió lejt<sup>409</sup> kellett befizetni az egyházi kasszába, akik ezt nem tudták kitenni, munkával járultak hozzá a közcélú építkezéshez. Ahogy mondták, akkoriban „*egyik vasárnap colectáltak a papilakra, másik vasárnap másra gyűjtöttek*”, hogy elérjék a pap által kitűzött célokat, miközben a pap „*sírt, hogy még milliárdok kellene, s nincs honnan elővegye, a falunak sincs, s neki sincs*”. A fiatal generáció ezzel szemben úgy látta, hogy „*ez az egész e o afacere catolică [egy katolikus üzlet]*” (L. V., Klézse)

A Trunkban készített interjú alább következő részlete egyértelműen felfedi a pap és az általa verbuvált egyházi adminisztrációt végző csoport merkantilizmusát, illetve azt, ahogyan a közösség gondolja róla: „[A papnak van-e pénze?] *Papnak? E... papnak minden vasárnap adnak.* [De hát az az övé?] *Há az, há kinek adja oda?* [Neki adja oda, de ő nem adja oda a püspöknek, Iașiba?] *Há ki tudja, odaadja-é vagy nem adja oda? Ki tudja, odaadja-é vagy nem adja oda, met... járnak a tángyérkával, ki veszi el azt? Mind csak neki adják.* [Mennyit kell a tányérba tenni?] *Nem mondja, mennyit kell: adsz ötezeret, e, tízet, ezeret, ki ötszázat, mennyit bírsz. De oda... megtelik a tányér, s azt mincsak ő veszi el. Azért váccsa a másinákat.* [Váccsa

<sup>406</sup> A *szóra* az az egyház által kirendelt nővér, akinek feladata a plébánián a női munkák elvégzése (főzés, mosás, takarítás).

<sup>407</sup> Mint azt korábban bemutattam, a Moldvában szolgáló papok erkölcsstelensége, világias viselkedése a korábbi századokban is erőteljes volt. Nemcsak részegeskedtek, de csaltak, loptak, és intenzív szexuális életet éltek. Lásd Benda (szerk.) 2003: 513–514; 586–587; 624–625.

<sup>408</sup> Vö. Bourdieu 1978: 390; Kinda 2004a; 2004b; 2004c.

<sup>409</sup> Akkoriban ez az összeg egy átlagos tanári fizetésnek felelt meg.

a másinákat?) *Há, nekem nincsen, hogy megvegyek egy szekér fát... [A papnak honnan van fája?] Papnak visznek fát! Visznek ezek az övei, feciori de biserică [egyházfik]. Mennek az erdőbe, s... ez a tángyérből veszi ki párát s adja, menj vegy fát. Há ezek, mellikek járnak a tángyérval, régvel azt mondják: várj, adj csepp pálinkát, igyam meg egy pálinkát, régvel e crâșmába [kocsmába]. S akkor jön el miszéréel, sze miszéréel mikor eljé, akkor nem még kéri, met veszi ki buzunárból [zsebből]. Akkor vagyon parája. Vagyon, met tángyérből kiveszi s béteszi hézzája. Egy – hogy mondjam – fecior de biserica vót... crâșmár. S akkor mi még kellett? [A pap veszi oda fecior de bisericanak?] *Há a pap válassza, páter, e.*” (A. Gy., Trunk)*

Klézséről származik az az adat, amely mennyiségre vonatkozó utalásokon keresztül világítja meg a pap által kiaknázható (többlet)jövedelemforrásokat: „*Úgyes gyütnek egy-két kicsi parát. [Miből gyűjtnek?] Né, mik menyünk fizetni misét a hóttakér. Fizetünk misét, s akkor nekik es gyűl para. Nekem ki messze van küldött három milivónt, menjek fizessek misét s csánnyak asztalt, a fiáért. Odamentünk s fizettünk kétmiliónt misére s egymiliónnal csántunk asztalt. [Oljan sok a mise?] Nem drága a mise, de hogy mondjam, többet odatettünk, több lelket összetettünk, ennek egy, ennek egy mise, ennek egy mise s akkor esszegyült. Liberássat. Hamarább csán egy imádságot, s osztán kezdi misét. [Az mennyi, egy olyan libera?] Százötven. [...] Azt küldik Iasiba, szeminárra.*” (S. M., Klézse)

Bogdánfalvi adatközlőm viszont úgy véli, hogy a papok a rájuk bízott pénzzel elszámolnak a püspök felé, és rosszindulatú rágalomnak minősíti a pappal kapcsolatos helyi pletykákat. „*Nem teszi el, nem teszi el, há ő nem kell-e vegyen a szentegyháznak, templomnak bár nem kell-e vegyen egyik másikat? Á, nem, miük nem tudjuk aztat, az mellik azt mondja, hogy teszi el magának, az kritikálja a papot, kritikálja papot, met invidiósz [irigy], né, elvette sereg parát, s ő mit csán vele. Nem való. Ő teszi bé bánkába [bankba], teszi templomhoz, küldi el a szeminárokhoz, papokhoz küldi el. Nem tudjuk azt mondani, miük családunk nem tudja azt mondani, ágyike a pap veszi el a parát, küldi el... nem lehet azt mondani, azt viszik szeminárokhoz, segítik a papokat.*” (An., Bogdánfalva)

4.) *A mise és az egyházi hagyományok kifogásolása.* Az egyházi rituálé kifogásolása: felróják a papnak a napi kétszeri mise elnyújtását és a szószékről történő pletykálódást. „*Met nállunk három prédika van, nem egy. [Mindennap?] Mindennap, vasárnap es. Mikor kezdi misét: egy prédika. Közepibe prédika s mikor végez, még egy prédika. Deci, ilyen ez, nálunk ez illjen. Három prédika, s azért nyúllik el. Sokat szereti beszélljen, s osztán... bârfiljen [pletykáljon] sokat. [...] Én, mikor látom, elkezdte a harmadik prédikát, kiléptem s menek el... há igen sokat mond.*” (A. Gy., Trunk)

A dogmatikus hagyomány által megszabott funkciók felülbírási: a hívek elvetik a temetkezési tradíciókat, a 21. században nem fogadják el például az öngyilkosok temetőnkön kívüli temetését. Az egyházi rituálék biztosításának megtagadása normaszegő egyén büntetésére a pap fölöslegességét, jelenlétének hiábavalóságát erősíti meg a falu társadalmában. „*Temettek egy ifiut. Részeg vót, részeges vót, ivutt szokot. Meghót, meg. Éj azt mondja a páter, hogy é nem viszi el, temetőbe, vigye csak a gyiák. De párát elvette. [Nem haraguttak az emberek, hogy nem vitte el?] Há nem bírok semmit mondani. Írtunk, scrisoare, írtunk fel Iași-ba püspöknek... [Azért, hogy vigye el?] Há azért, de nem, nem vitte el, azt mondta, beteg. [Püspök nem mondta, hogy vigye el?] Nem mondott semmit. Vagy nem ért fel oda plic, az a levél, vagy nem tudom... Még vót egy, való, egy felakasztotta magát. Aszonta, tegyék hátul a kerten hátul, ne tegyék bé a kapun. S a világ bétette mincsak a kapun. Ej, ő nem ment oda gödör mellé, azt mondta, én nem menek oda, mét vittétek bé a kapun? Nem ment oda, diák bétette, diák elvette a párát. [Mennyi parát adnak?] Késszázat... késszázat. Diák elvette pénzet, s a pap... kész, ha nem csinált semmit, vitte csak kapuig. Na ilyen ez... Bolond. Bolond!*” (A. Gy., Trunk)

5.) *Anakronisztikus mágikus tevékenység.* A papi megnyilvánulásokban olyan szabályszerűségek fedezhetők fel, amelyek a korábbi századokban teljesen elfogadottak, „normálisak” lettek volna. Ma éppen azért hatnak az abnormalitás erejével, mert a szerep által meghatározott, ehhez kötődő tradicionális tudattartalmak mögül kiveszett a társadalmiság.<sup>410</sup> Abban a megközelítésben, amely szerint a keresztény dogmák a túlvilág birodalmába utalják a földi élet megvalósításaiért járó jutalmat vagy büntetést, a túlvilág valódi világként tételeződik, amelynek jó erkölcsi bizonyítvánnyal történő elérésében elsősorban a helyi pap lehet a hívők segítségére.<sup>411</sup> Ez a sajátos mentalitás és világszemlélet által táplált erő képezi legfőbb alapját a pap kezében koncentrálódó hatalomnak. Néhány kisebb falu papja például a közösség transzcendenstől való rémületét kiváltó fekete misével tartja rettegésben a híveket, míg másutt – nyilván a megváltozott világszemléletnek tulajdoníthatóan – nyíltan rátámadnak a fenyegetőző páterre.

c.) *A vezetői szerep polifóniája.* Az egyházi hatalom politikai/világi hatalomba való beágyazottságának tulajdoníthatóan a pap nemcsak az egyház képviselőjeként, hanem legalább ilyen intenzitással politikusként is jelen van a falu belső mozgásaiban. Moldvában az etnikai, nyelvi különbségek a pap és az egyházközössége között nem vezet(het)nek nyíltan

---

<sup>410</sup> Heller 1971: 41.

<sup>411</sup> Vö. Gurevics 1974: 188.

felvállalt faluszintű konfliktusok felmerüléséhez, az ugyanis a mikrotársadalom kulturális heterogenitását bizonyítaná. A páter csángó-magyar kultúraellenes fellépései ezért burkolt, de célirányos cselekvések formájában érhetőek tetten.

A moldvai katolikus – román – egyházpolitika specifikumainak megfelelően a papok koncepcióját a nyelvi asszimilációra törekvő tendencia határozza meg, erőszakos politikájuk a közösség elszigetelését követeli a külvilágtól, monopolhelyzetüket a mögöttük álló papi klérus, a kommunista rezsimre emlékeztető lokális besúgóhálózatok és az őket támogató világi ellenőrző szerv, a rendőrség segítségével tartják fenn. Etnikai diszkrimináció azért nem tapasztalható a papok részéről, mert a román nacionalista ideológiát sok esetben nyíltan, a szószékről prédikáló páterek minden erejükkel azt bizonyítják, hogy nincs sem etnikai, sem kulturális disszonancia a katolikus egyházközségekben, mivel egy egységes nemzet él a falvakban: a román.<sup>412</sup> Tevékenységüket a nemzeti társadalomra való törekvés markáns tendenciája, az asszimiláció megvalósítása határozza meg. Alaposan kitervelt cselekvéseikkel nemcsak az anyanyelvhasználat, az identitásépítés és -vállalás, hanem a modernizációs folyamatok ellenében is következetesen megnyilvánulnak.

A 2002-es népszámlálást megelőzően a terephelyszínen tapasztalhattam, hogy az országos esemény az etnikai kérdések fölmerüléséhez és a moldvai papság magyarellenes politikájának nyílt felvállalásához vezetett. A csíki pap lokálpatriotizmusa mögött ideges politikai-ideológiai vonások voltak észlelhetők: megtiltotta, hogy a faluban bárki idegeneket, ún. magyarokat lássson vendégül: *„Há veszekedett, hogy bėjő vaegy magyar a faluba, akkor ne forduljunk szemnálni akkármitet... Meghallta, hogy Klézsére be akar vezetni a magyar írást... á, hogy megharagutt... Primilt vót egy plikot de ci, Iaşiból, püspöktől... írást,<sup>413</sup> hogy lamurilja meg e népet, hogy ne szemnáljanak ekkármit, met ne, primilt egy izét, hogy mi csángók vagyunk, nem románok.”* (L. F., Csík)

A pap szavát a közösség íratlan törvényként kezeli, ellentmondásba keveredni nem tanácsos a lelki tisztaság megóvása érdekében (a gyónási lehetőséget kizárja az esetleges konfliktus), ám a transzcendens büntetéstől való félelem legalább ilyen súllyal esik latba. Kisebb hibáért kipredikálás, nyilvános megfenyítés jár – ez a szankció azonban a kollektív normarendszer újabb büntetését vonhatja maga után: a pap által megbélyegzett egyént kipletykálják, esetleg a szociális kapcsolathálózatot megszakítva a közösségi élet perifériájára szorítják. A gyóntatás, megáldoztatás megtagadása a közös hitéletből való eltávolítást jelenti,

<sup>412</sup> A Bogdánfalvából kirajzott Újfalu (Nicolae Bălcescu) községközpontoz tartozó öt falu – Újfalu, Bogdánfalva, Trunk, Larga és Bukila 9600-as népessége például a népszámlálási statisztikák szerint 99,6%-ban román lakosságú, a fennmaradó 0,4 százalék (mintegy 38 személy) csángónak és magyarnak vallotta magát. Ezzel szemben a vallási mutatók szerint a község 80%-a római katolikus vallású. Az adatok Újfalu polgármesteri hivatalának honlapjáról származnak. Forrás: <http://www.primaria-nicolae-balcescu.ro/prezentare-comuna>

<sup>413</sup> Arról a körlevélről van szó, amelyet a püspök küldött szét a csángó falvakba, figyelmeztetve a papokat a közelgő népszámlálásra és híveik „valódi” etnikai hovatartozására.

amely tett gyakorlatilag a mélyen katolikus hitű csángók burkolt kirekesztése az egyházközösségből. A papot gúnyoló, vele szembeálló gyülekezeti tagok a páter legsúlyosabb büntetését provokálják ki – a feketemise *csóreláb való* megtartása a bűnös rituális elveszejtéseként tételeződik.

A papok cselekvéssorozata az adott társadalmi kontextusban nem számít deviánsnak, mert valamennyi csángó közösség papja közösségvezérlő szerepet tölt be falujában, szabályok, törvények megfogalmazója, ellenőrzője, a konformitás harcosa, a szankciók kirovója, a nonkonformistáktól való védelem biztosítója.<sup>414</sup> Nem deviáns, mert a szomszédos falvak – nem túlozunk, ha azt mondjuk, hogy a moldvai csángó közösségek túlnyomó részének – papjai azonos mentalitásúak, azonos ideológiai háttérrel és azonos célkitűzésekkel rendelkeznek. Hogy külön-külön ezeket a megszabott és felvállalt szerepköröket hogyan töltik be, milyen eszközökkel biztosítják a társadalmi rendet? – kizárólag a Iași-i egyházi felettesek és kiszámíthatatlan egyéni határozataiknak függvénye.

### **6.1.3. Az iskola**

A nagyobb falvakban is viszonylag későn, a 19. század 60-as éveitől kezdődően megszervezett és sokáig igen gyenge minőségű általános iskolai oktatás a pórnép felemelésével elsődlegesen nemzetpolitikai célokat szolgált ki. A magyar anyanyelvű legifjabb nemzedékek román nyelven történő tanításával hosszabb távon a jellegzetes magyar kultúrájú moldvai csángók elrománosítását kívánták elérni.

A moldvai és havasalföldi fejedelemségek egyesülése után a római katolikus püspökség beleegyezett, hogy a kevés egyházi iskolája állami iskolává váljék.<sup>415</sup> Ebben a korban a román fejedelemségekben katasztrofális helyzetben volt az oktatás helyzete: több mint 99%-a a lakosságnak – tekintet nélkül a román ajkú és a magyar anyanyelvű lakosságra – analfabéta volt.<sup>416</sup> A levéltári kutatások rámutatnak, hogy már az iskolai oktatásra vonatkozó első rendelkezések is diszkriminatívak voltak. Ezzel szemben a moldvai csángó közösségek – a magyar papok és tanítók hiánya miatt – az asszimiláció fogalmának ismerete nélkül ösztönszerűen időről időre megtagadták a gyermekeik iskolába járatását, s ezzel megfosztották önmagukat a magasabb arányú írástudói réteg kialakulásának lehetőségétől.<sup>417</sup>

A nacionalista érzelmű román polgári elit törekvését és javaslatait egy 1880-ban megjelent erdélyi román újságcikk írója – kérését a kultuszminiszterhez intézve – az alábbi módon fogalmazta meg. „Moldva két legnagyobb és legszebb megyéjében, elsősorban

<sup>414</sup> Lásd Giddens 2000: 140. (deviancia)

<sup>415</sup> Az egyház és iskola kapcsolatát kötet szinten elemzi Doboş 2002.

<sup>416</sup> Varga 2006a: 71.

<sup>417</sup> Varga 2006a: 72–76.

Bákóban és Románban a földműves lakosság, mely a legtöbb helyen kis birtokokkal rendelkező szabad parasztság, csak magyarul beszél. Amikor beérkezel falvaikba, még rosszabb helyzetet találsz, mint Magyarországon; tolmáccsal kell menned, asszonyaik és gyerekeik még jó reggelt sem tudnak románul köszönni. Ez a helyzet a mi vezetőink megbocsáthatatlan bűnének számít, akik soha nem foglalkoztak ezeknek elrománosításával, és így Moldva szívében egy olyan kétszázézer lelket számláló népesség van, mely tőlünk idegen nyelvében és vallásában. Cretiulescu, Nicolae kultusz- és közigazgatási miniszter úr, úgy látszik, hogy a székelyek rád bízták ennek a nemzeti kérdésnek a megoldását. Érd el azt, hogy ez a falusi népesség legyen egy nyelvében és szívében, mivel ebben a megoldásban rejlik az ország sorsa; éppen ezért románosítsd el ezeket a csángókat; szabadítsd meg őket attól a csúnya elnevezéstől, amit önmaguk sem akarnak viselni és így örök hálánkban fogsz részesülni. E cél érdekében a következő intézkedéseket kell foganatosítani: minden magyar helységben, még a legeldugottabb völgyben is iskolát kell létesíteni, a gyermekeket végrehajtó segítségével iskolába kell vitetni télen és nyáron, különösen a lányokat, akikből majd anyák lesznek, és gyermekeiket románul fogják tanítani, másodsorban pedig templomaikba erdélyi román közösségekből származó papokat kell hozni, akik románul prédikáljanak és olvassanak fel nekik. Amikor a pap áldását majd románul adja rájuk, amikor a kántortanító románul énekel nekik, s amikor az anyák gyerekeiket románul fogják ringatni, célunkat csak akkor fogjuk elérni.”<sup>418</sup> Az illetékes hatóságok a 19. század végétől a 20. századon át a jelenig azon voltak, hogy az ebben a cikkben foglaltakat minden erejükkel teljesítsék.

A csángó családokban a gyermek már néhány éves korától kezdve a családi gazdálkodásban alacsonyabb munkabírású, ám nélkülözhetetlen segítségként szocializálódott. A szülők megbízásából a 7-8 éves gyermek a játék közben az apróbb háziállatokra vagy a legelésző tehenekre felügyelt. Ilyen körülmények közt érthető, hogy a szülők nem szívesen váltak meg az ingyenes munkaerőtől az iskolai időszakban, inkább nem küldték iskolába gyermekeiket. Ráadásul az ottani tapasztalatok is az iskola elleni reakcióra készítették a gyermekeket és a szülőket egyaránt.

Számos idős csángó ember úgy emlékszik vissza az 1900-as évek első évtizedeiben folyó iskolai oktatásra, mint amelynek kereteiben egy idegen kultúrába történő erőszakos átnevelést valósítottak meg. A rendszerint máshonnan származó román néptanítók empátia nélkül bántak a legtöbb faluban csak magyarul beszélő kisgyermekkel, akiknek a testi fenyítésétől sem riadtak vissza. A tanító és a diákjai között feszülő, nyelvi akadályokból fakadó kommunikációs probléma ugyanis sokszor a gyermekek szenvedését eredményezte.

---

<sup>418</sup> *Amicul Familiei*, 1880. IV. 2., idézi Pozsony 2005.

Az adatközlők beszámolóí alapján az 1950-es években a tanító a magyarul beszélő gyermeket úgy szégyenítette és büntette meg, hogy az iskola udvarán húznia kellett maga után a hozzákötözött tuskót, miközben azt kellett kiáltania, hogy „*aki magyarul beszél, úgy jár, mint én!*”. A magyar szó iskolában és templomban történő betiltásával, a román nyelvű elemi és egyházi oktatással végső soron a román hatalom a szülők hagyományos kultúrájával szembeni állásfoglalásra kényszerítette a legfiatalabb generációt. A hagyományos, régies, éppen ezért elvetendő csángó kultúra tiltásának és ezzel szemben a hivatalos kultúra közvetítésének helyszínéként az iskolák egy-egy településen belül a fiatalabb nemzedékek ellnőrzésének és ideológiai kiképzésének helyszíneivé váltak.

Az 1989-es rendszerváltozás után ez a kultúrpolitikai légkör nemhogy enyhült volna, de még durvább hangvétellé vált. A különbség a félszáz évvel ezelőtti állapotokhoz képest oly módon változott, hogy most már a gyermekeket nem kell veréssel kényszeríteni a román nyelv használatára, mert azt ők már anyanyelvként sajátítják el. A nagyszülők beszélte régies magyar nyelvjárást csak az öntudatosabb családokban tanítják meg nekik, esetleg az utcán sajátítják el az archaikus szókészlet kisebb-nagyobb százalékát. Az iskola vezetősége és tanügyi káderei most már csak az új kultúrába történő adaptáció minél mélyebb megélését és kiteljesedését, illetve ideológiai alátámoatását felügyelik. Betöltött pozíciójuk a hivatalos politikai szféra célkitűzéseivel összhangban a társadalmi kontroll egyik sajátos intézményeként funkcionál: a magyar nyelvű oktatás ellehetetlenítésének hatékony eszközévé vált az iskola fenyegetése a különféle szociális juttatások és a hivatalos iskolai előmenetel kérdésessé tételével.

#### **6.1.4. A rendőrség, csendőrség**

Az államapparátus biztonsági szervének mikrotársadalmi szerepe a közösségi normákra fokozottabban figyelő kutatások árnyékában máig nem kellőképpen tisztázott. A modernizációs hatások kollektív szabályokra gyakorolt romboló hatásának tulajdonítva a téma szakirodalma nem kellő finomítással úgy ítéli meg, hogy a jelenlegi csángó társadalmak egyöntetűen az állami igazságszolgáltatásra bízzák a normaszegéses esetek tisztázását és szankcionálását.<sup>419</sup>

Nyolc éven át megszakításokkal folytatott állomásozó terepmunka tapasztalatainak függvényében biztonsággal állíthatom, hogy a társadalom széles rétegében nem a legelterjedtebb gyakorlat a kárvallott egyének részéről a rendőrségi feljelentés lopás vagy orgazdaság esetén, illetve nem csak ez a lehetőség alkalmazott megoldásként a csángók közösségeiben. A javaiktól megfosztott személyek arra törekednek, hogy más utakon szerezzenek érvényt igazuknak, és az állami igazságszolgáltatás megkerülését azzal

---

<sup>419</sup> Kotics 1997: 41–42.

indokolják, hogy: „a policia, ő azt csánja, hogy fogd meg s hozd ide, há, há megáll a hóc [tolvaj], hogy én fogjam meg? Nem paraszt [bolond, a román prost kifejezésből], hogy megálljon.” (Af2., Bogdánfalva) Leggyakoribb eljárásként ezért a fekete mise fizetését vagy a rábőjtölést alkalmazzák. Ennek egyik okát abban találhatjuk, hogy az isteni büntetés nem anyagi kárpótlást feltételez, hanem a bűnös lelki békéjének megbontásával ellehetetleníti a további névtelen rejtőzködést és a tolvajt az eltulajdonított javak visszaszolgáltatására, illetve önmaga feladására, bűnbánásra és megjavulásra készíti. A rendőrség által kirótt pénzbírság az előbbiekkal szemben nem szolgálja a vétkes lelki javulását (esetleg még elszántabb bűnözővé teszi), anyagiassága miatt sokkal felszínesebb, mint a szakralitás általi, spirituális tartalmakat megcélzó szankciók.

Klészse egyik legpolgárosultabb családja is, amikor a mezőről ellopták az állatok takarmányozására összegyűjtött kukoricakórót, a tolvaj kilétének felfedését és a kár megtérítését nem a tekintélyét veszített helyi rendőrség bevonásával, hanem az isteni igazságszolgáltatás igénybevételével kívánta elvégezni. „Abba miük vótunk kiár egy rendbe, hogy ellopták a huruzsunkot (kukoricakóró) a mezőről, s az emberem azt mondja, hogy: »Menek!« De a miük papunkhoz ment el. S a papnak aszanta: »Tisztelendő úr! Akarok fizetni egy misét, hogy kerüljön ki kicsoda volt az, ne paciljon semmit, ne dögöljék meg! Semmi! De – aszongya – bár tudjam éne es, hogy ki tudta ezt megcsánlni!« Aszongya a pap: »Én megcsánlom a misét, de én nem hiszem – aszongya –, hogy az valamit használjon, hogy mingyán odamene hazzád.« Én aztán nem tudam, a pap kimondta a misét. Megfizette, való, hogy mondjon misét, aztán az használt-e, mi nem, az ember jött. Úgy egy hónap nem tölt el, s idejött hezzánk a kapuba. »Né, István! Én vagyok. Én loptam el a huruzsodot.« Aszangya: »Én megfizetem« – aszongya. »Mondd meg mit ér meg!« Mert ő tudakozta, majd képzette az ember, de nem vót sigur benne. Aztán idejött az ember a kapuba. Azt ugyes, azt mondam, ugyes valamit csak hesználnak ezek a misék.”<sup>420</sup> (L. K., Klészse)

Erkölcsei válsághelyzetben a rendőrség mellőzésének egyik oka az, hogy az emberek nem bíznak a külső világból betelepedett, a beilleszkedés elemi formáit is elutasító román rendőrökben, s főleg a lopások felderítésében szívesebben megmaradnak a jól bejáratott és hatékonynak bizonyuló cselekvésminták, a mágikus-rituális eljárások mellett, másrészt az sem mellékes, hogy a legidősebb generáció – amelynek tartalékoló-kuporgató tagjait gyakrabban károsítják meg – általában nem beszéli olyan szinten a román nyelvet, hogy azzal az idegen nyelvű hivatalhoz fordulhatna. A közösségek kollektív emlékezetében elevenen él a múlt rendszer tanulsága, mely szerint a rendőrséghez a feketegazdaság legszofisztikáltabban

<sup>420</sup> Peti Lehel gyűjtése. (KJNT archívum)

végrehajtott manővereinek képzete társul, s amely miatt a rendőröket társadalmi pozíciójukkal történő visszaéléssel, tolvajsággal, megvesztegethetőséggel gyanúsítják.

Niedermüller Péter újszerű megfigyelése szerint a folklór jelenségei szükségszerűen azokon a területeken jelennek meg, amelyeket a „társadalmi tudat legális elemei”, a „kultúra intézményesült formái” üresen hagynak.<sup>421</sup> A moldvai csángóknál a jogszokás életben tartása tehát éppen a vállvonogató legális kontrollintézmények „fogd meg a tolvajt, s hozd ide, hogy büntessem meg” jellegű viszonyulása miatt indokolt.

Ugyancsak Klézsén egy özvegy öregasszonytól rendszeresen lopkodták a kevéske nyugdíjából vásárolt tűzifát. Panaszával elkeseredésében előbb a rendőrséghez fordult, ott viszont nem oldották meg a problémáját. A tolvaj kilétét végül a közeli hegyen álló ortodox kolostor szerzetesei által celebrált fekete mise révén sikerült megtudnia: tőzsomszédja, egy tartósan munkanélküli fiatalember volt a tettes. Rendőrségi tapasztalatainak konklúzióit később így foglalta össze: *„Odamentem a miliciéhez, de aszonta milic: »Aszta én nem menek, aszongya, ügyelljem fádót neked. Én nem birom ügyelni neked fát.« S osztá mondom: »Akkor mért ülsz a faluba. Nekem ne örözd a fámot, de fogjad meg a tolvajt.« Eggyek a milicek a tolvajjal. Eggyek, uljan eggyek, hogy jaj! Még nagyobb tolvaj a miliciá mind a másik. Az, az, az. Elloptak innet [...] azoktól a szépecske házaktól, ellopták egy sereg gyunyát s elloptak egy pár sarut. S ej, sarut egyiket elejtették egy kicsit odébb. Elvitték azt a sarut, s nem tudom hova vitték ők, hogy megismerték e kezeit. S éppen zsendár vót, sef de pószt vót ü, zü ideibe, há, való ez igyenessen. S akkor kivették azt a zsandárságból.”* (S. M., Klézse)

A rendőri segítségkérés és beavatkozás fizikai erőszak alkalmazásakor vagy a nyilvános térben előforduló részegség, csendháborítás, duhajkodás esetében általánosabb megoldás. Ez a gyakorlat annak a civil ellenőrző fórumnak a hiánya során alakult ki, amelyet az erkölcsfilozófia társadalmi tekintélynek<sup>422</sup> nevez, s amelynek feladata a közösségi törvények betartásának folyamatos ellenőrzése, monitorizálása. Ez az intézmény – amely lényegében a közvéleményt jelenti – a társadalmi atomizáció, a magába fordulás fölerősödött tendenciájával egy időben nagyrészt megszűnt. Idegen ellenőrző intézményre a társadalom rendjének fenntartásában a helyiek szemszögéből is ennek a hiátusnak a betöltése miatt van szükség.

Kutatásom egyik szakaszában, 2006-ban Klézsén két rendőr szolgált a faluban, akikben a falusiak – amint azt a fennebbi példák mutatják – nem bíztak meg, hiszen huzamosan azt tapasztalták, hogy bármilyen kihágást jelenthettek, azok *„nem csántak semmit”*. Az embereket megingatta a rendőrségbe vetett hitük, amikor azt látták, hogy például a családon belüli erőszak jelentésekor – *„akik verekedtek, ölték késsel egymást”* – a szomszéd segélykérő

<sup>421</sup> Niedermüller 1981: 207–210; idézi Tánczos 2000: 208–209.

<sup>422</sup> Heller Ágnes idézi Kotics 1997: 38.

telefonhívására azt válaszolták a rendőrségről, hogy figyeljék a verekedő családot, és ha úgy látják, hogy a kedélyek megnyugodtak, adják át az üzenetet, hogy jelentkezzenek a rendőrszén.

A falu lakói úgy látják, a rendőrök hivatalos ügyben komolyan veszik feladatukat, amikor felső utasítást követnek, vagy a megyei hivatalos szerveket segítik. Így jártak közben abban az esetben, amikor egy fiatal, ám részeges családtól a gyámhivatal szakemberét kísérvé elvették a hat kiskorú gyermeket, akik teljesen elhanyagolva, télvíz idején meztelenül mászkáltak a fűtetlen szobában. Széles körű megbotránkozást okozott az utcában, hogy „*a kisebbségi gyermek az ágyból a falat vágta s ette ehettékjibe*” (L. V., Klézse), miközben az anyjuk ivott, az apjuk pedig hosszabb időre eltűnt otthonról. A rendőrség határozott, tekintélyelvű közbelépését helyeselték a település lakói.

Az eldugottabb településekhez képest a községközpontokban és a nagyobb falvakban valamivel erősebb a rendfenntartó erők jelenléte, ahol csendőrök is segítik a rendőrség munkáját. A bogdánfalviak szerint amióta járőröző csendőri szolgálat is van a faluban, még a randalírozó, kötekedő helybéli fiatalok is lenyugodtak, a diszkóban például megszűntek a verekedések. „*Vótak még összevágva, vagdalták készekkel magikot, egyik a mást, ulljanok vótak... ej, most immá legengültek, me béjött vaj három léjánka, polica, s azak úgy verik, mind a marhát. S azak, azok végzetek velik, úgy meglágyultak, megálltak, meg minden, nem bírnak semmit mondani. [Többen is vannak?] Vagyon, vagyon, három ember s három asszon. De ilyen kicsi szilujéta, ilyen né, olyan né, deréka, de úgy pallja hogy... gumival, úgy elpallta, hogy nem tudta, hogy mi van vele.*” (Af., Bogdánfalva)

A fentiek alapján a mikrotársadalmakban állomásozó rendfenntartó erők kontrollszeropéról összegzőként elmondható, hogy tényleges beavatkozásaikra ritkábban kerül sor az erős hagyományokon alapuló, viszonylag stabil, rendezett, és máig meglehetősen zárt csángó közösségekben, mint a globalizációs trendek által áthatott más romániai falvakban. Ez egyrészt az erkölcsi élet kidolgozottságával és automatikus önszerveződésével, másrészt a társadalmi ellenőrzés egyéb, az idegen hatalomnál hangsúlyosabb belső intézményeinek, az egyház, a pap markáns jelenlétének is betudható. A rendőrségi fellépés jogszerűségét és megkérdőjelezhetetlenségét a tradicionális világszemlélet továbbélése jelenti a csángók számára, amelyben a rendőrség és a lakosság kapcsolata a fent–lent átjárhatatlan oppozíciójának társadalmi vetületeként értelmezett.

#### **6.1.5. A polgármester és hivatala**

Az adminisztratív apparátus helyi szintjére delegált polgármestert a falu maga választja a jelöltek közül. A katolikus csángó és ortodox román vegyes lakosságú falvakban nem számít

annyira a politikai pártállás, annál fontosabb a felekezeti hovatartozás, ami azt jelenti, hogy a többségi katolikusok soha nem választanának meg polgármesternek egy ortodox vallásút.<sup>423</sup> Bevett gyakorlat, hogy az emberek választását a helyi politikai érdekeknek megfelelően a lehető legszélesebb spektrumban igyekeznek befolyásolni különböző csoportosulások. Kampányban a pap a szószékről igyekszik az általa megfelelő jelöltnek tartott személy számára gyűjteni hívei szavazatait, az adminisztrációs alapokból a falu politikai elitje szintén a saját emberét támogatja a kampányhoz nyújtott anyagi támogatással.

A lokális politikai szféra monopolizálása érdekében az adminisztratív elit által folytatott lobby azt eredményezi, hogy a négyéves mandátumokra megválasztott polgármesterek az állandó hatalmi helyzetben álló pap alárendeltjei, felülről sugallt politikai ideológiájának kiszolgálói, támogatói, világi szószólói. „*A mai Csángóföldön a polgármester a papnak a képviselője.*” (D. A., Klézse) Valamikor 2000 első éveiben a forrófalvi „*primár*” ideológiai szolgálatainak honorálását a felsőbb egyházvezetés úgy oldotta meg, hogy részt vehetett Anton Coşa püspökké szentelésének ceremóniáján a római Szent Péter katedrálisban, majd két befolyásos moldvai katolikus püspök – Petru Gherghel és Anton Coşa – társaságában magánbeszélgetést folytathatott II. János Pál pápával. Ez a kiváltságos helyzet még elkötelezettebbé tette az egyházhatalmi szféra iránt.

A Moldvai Csángómagyarok Szövetsége által 2000-ben indított magyar nyelvű oktatás bevezetését az egyes falvakban a polgármesterek a papokkal együtt akadályozták folyamatosan. Odafigyeltek arra, hogy a helyi közösségeket felbujtsák az „*ördög nyelvét*” oktató magyar tanítók ellen. Mint az egyes települések egyházi és világi gazdáitól, a Szövetségnek elsősorban tőlük kellett engedélyt kérnie az iskolán kívüli tevékenység megszervezésére. Klézse, Szitás, Gajdár polgármestere éppen az erőszakos kontroll-tevékenysége folytán híresült el. A román nacionalista ideológiát a legújabb időkben a szövegen túl nemzeti színekkel is aláfestett községi (közösségi) honlapok útján igyekeznek a világ felé is terjeszteni.

Saját kutatási tapasztalat alapján úgy vélem, legtöbb településen a polgármester a papéhoz hasonló – vagy talán azonos – besúgóhálózatot tart fenn, amelynek feladata a településre érkező idegenek azonnali jelentése, kilétük felfedése, az érdeklődéstől való eltántorítása és esetleges eltávolítása. 2001-ben Diószénből üzték el percek alatt a kolozsvári, budapesti, pécsi, debreceni nyelvész és néprajzos diákokból álló, több mint 30 fős kutatócsoportot, 2002-ben a Csíkból Külsőrekecsinbe tartó gyalogút során kísért el egy rendkívül érdeklődő titokzatos illető, ugyanabban az évben Forrófalva szélére jött elénk a falu központjából egy fehér Dacia, a benne ülő három civil kilétünket és szándékainkat tudakolta,

---

<sup>423</sup> Şerban 2005: 134.

majd egyetemi küldőpapírjaink láttán megfordulva visszahajtottak „megbízójukhoz”. Számomra teljesen nyilvánvaló, hogy a falun végigsiető fekete ruhás apáca, aki fogai közt baljósan sziszegve mormolta a velünk szóba állt falubelije felé a „*Taci!*” [hallgass!] szót, az Erdélyből évtizedekkel ezelőtt betelepülő és csángóvá vált diószéni óvónő, aki a pap ismételt bosszújától tartva nem vállalta még a szóbaállást sem, vagy a magyarul szitkozódó, kétágú répaásó villával fenyegető forrófalvi „román” mind ennek az összefonódó világi-egyházi nacionalista hatalomnak a parancsát teljesítette.

Az egyházi és a világi kontrollintézmények (egyház és rendőrség) közé ékelődve a polgármesternek alig van beleszólása a közösségi életbe, az ellenőrzést sokkal hatékonyabban végző intézmények léte ilyen szempontból mentesíti a társadalom monitorizálása alól, szankciókat pedig nem áll hatalmában kiróni. Funkciója tehát leginkább a falu adminisztratív életének lebonyolításában, a világi hatalom reprezentálásában áll, amely – mivel magában rejtja a társadalmi konfliktusok csíráját – a polgármesternek fontos feladatokat ró ki a lokális civil viszonyok egyensúlyának megteremtésében.

#### **6.1.6. A bíróság**

Abból a megfontolásból kiindulva, hogy törvénytörés esetén közvetlenül a bírósághoz forduló esetek során polgáriasult társadalomra utaló nyomokat fedezhetek fel, kutatásomban külön fejezetet képviselt a magánszemélyek által kezdeményezett bírósági ügyek felfedése és ezek kiinduló eseményeinek, okainak vizsgálata. A kutatási paradigma perspektívájából főleg azok az esetek bírtak volna kiemelt jelentőséggel, amelyek a közösségi normák olyan fokú megszegése során kerültek a tárgyalóterembe, mint a lopás, csalás, orgazdaság, verekedés, verbális és fizikai erőszak. A vizsgált falvak vonatkozásában azonban alig lehet ilyen esetekről információt szerezni.

A szerzési ösztön lopással egyenértékű incidensei következményeiként gyakoriak az örökösödési perek a moldvai csángó falvakban. Többször is megtörtént viszont, hogy a megkárosított fél a világ szájától való félelmében nem perelte be kizsákmányolóját, itt azonban egyéb magyarázó okokat is találunk: pénzhiány, kapcsolati tőke hiánya, információszegénység stb. Egy klézsei adatközlő összefoglalója szerint „*nem mennek törvénykedni, Isten számába hagyják. [...] Nem mennek a judecătoria-ra, oda mennek csak a helyekvel [a földek miatt]. De exemplu, miük vagyunk tesvérek. Elvetted te többet mint én, s akkor mennek, törvénykednek, add vissza részemet... Egy kicsiért nem mennek.*” (S. M., Klézse)

A faluközösség normakonzolidáló belső igényei egyelőre nem terjednek ki súlyosabb ügyekben sem a bíróságnak mint kontrollintézménynek a bevonásáig, az pedig az állami

tulajdon megsértése vagy a hatósági törvények megszegésének esetein kívül nem avatkozik be a mikrotársadalmak belső életébe. Gyilkosságok, nagyobb értékű lopások esetén, amikor rendőrségi aktacsomó összeállítására is sor kerül, a bírósági ítéletek a börtönbüntetésig is terjedhetnek. Klézse, Trunk, Bogdánfalva közösségeiből is kerültek börtönbe a törvények durva áthágása miatt.

A csángó falvakban nem gyakorlat az egyetemes emberi jogok megsértéséért vagy becsületbeli ügyekért feljelentést tenni vagy pert kezdeményezni. A bíróság mint a normaszegések ellenében bevont ellenőrző és büntető intézmény és csángó egyének közötti mutatók szerint a csángó társadalom jogi szempontú polgárosodása még egy darabig várat magára.

## **6.2. Informális (legitim) kontrollmechanizmusok**

Az informális közösségi kontroll egyik sajátossága a hivatalos ellenőrzés mechanizmusával szemben, hogy a mikrotársadalom szintjén flexibilisebb, egyedi helyzetekre vonatkozik, minden esetet külön elbírálás alá vet, mivel a nép hagyományosan nem ismeri az elvonatkoztatott értékítéletet, hanem mindent helyhez kötötten, a kontextuális információk figyelembevételével ítél meg.<sup>424</sup>

A normaszegés megállapítása és szankcionálása a formális és az informális tényezők beavatkozási sorrendje szerint történik: első fokon rendszerint az informális ellenőrzés tényfeltárása mutatja ki a bűnösséget, a normaszegés minősége és mértéke pedig döntési alapként szolgál a bűnösnek a formális, szankcionáló feladatkört is betöltő legális intézmény kezére játszásában. Az informális kontroll legitimitását tehát a szélesebb társadalmi felülettel való érintkezés szavatolja. A bűnös jogi számonkérését legtöbbször az állam vagy az egyház által feljogosított intézmény végzi. Kivételt képez ez alól a középkori gyakorlatot továbbéltető önbíráskodás, valamint a hatáskörön kívül gyakorolt (szintén középkori világnézetet mutató) mágia intézménye.

### **6.2.1. A közvélemény**

A közvélemény a normák által megszabott erkölcsi horizont fényében fogja fel az egyén jelzéseit, mérlegeli azokat és reagál rájuk. Egy falu közvéleménye több társadalmi szint állásfoglalásának egymásra rétegződéséből jön létre. A véleményalkotás legitimitását illetően első lépésben a nukleáris család foglalhat állást az egyén tetteivel kapcsolatban, ezt a nagycsalád, illetve a rokonság véleményformálása követi. Tekintettel arra, hogy a moldvai

---

<sup>424</sup> Vö. Erdei é. n. 168.

csángók jelenleg is a Kárpát-medence magyarságánál lényegesen nagyobb rokonsági hálót működtetnek, amelynek szerepe az egyén közösségi életének minél intenzívebb megélése és a biztonságérzet fokozása, a rokonság ebben a kultúrában a társadalmi élet egyik fontos alappilléreként értékelhető.<sup>425</sup>

Egy-egy helyi származású ember rendkívül kiterjedt rokonsággal rendelkezik, a tágabb vérségi kötelékek esetenként az egyenesági és az oldalági kapcsolatokat is beleszámítva behálózhatják akár a fél falut is. A kiterjedt vérségi kötelékek azt eredményezik, hogy gyakran a családi barát is ennek a körnek egy távolabbi gyűrűjéből kerül ki. Érzékelhető tehát, hogy a közvélemény befolyásoltsága viszonylag magas lehet egy-egy lokális társadalomban. Az a tény, hogy az egyén normasértő tetteit mégis határozottan bírálják és megakadályozzák az erkölcstelen cselekvések kifejtését, azt bizonyítja, hogy a közösségi erkölcsök a vérségi kötelékek fölé helyeződnek, mivel azokat nemcsak egyetlen kiterjedt család, hanem több szociális intézmény – köztük az egyház is – egyidőben kontrollálja.

A faluközösség a hatályos közösségi értékmérőnek megfelelően a szokások és a hagyományok figyelembevételével az egyes személyeket az értékrend előkelőbb vagy szerényebb kategóriába sorolja. A rendkívül bonyolult értékrend, amely szerint a közösség kategorizált, magába foglalja az élet minden területén ható értékrendek összességét, a nevelés, a munkavégzés, a játék és szórakozás, a szexuális élet, a vallási élet, a párválasztás területeit, valamint az élet egyéb színterein megnyilvánuló erkölcsi-magatartási és társadalmi együttélési formákat is.<sup>426</sup>

A jogi népszokások kutatása során Tárkány Szücs Ernő arra mutatott rá, hogy kritikusabb időszakokban a közvélemény elvesztette működőképességét, mértéktartó és mértéktartásra kényszerítő ereje csökkent, zavarodottá vált.<sup>427</sup> A hagyományos csángó társadalom és gazdaság berendezkedésében beindult változások kihatásai a kultúra egyes szeleteit illetően eltérő módon és különböző mértékben jelentkeztek, így többek közt a közvélemény működésében is tetten érhető ez az alakulási folyamat. Ennek értelmében a normák és kontoll-feladatok halványulásával a korábban tiltott eljárások, normaszegő cselekvések az egymásra következő elnéző esetek után fokozatosan megtűrtté, majd megengedetté válhatnak.<sup>428</sup>

Szendrey Ákos a közvélemény legfőbb feladatának a bűn megállapítását tekintette, amely során a különböző társadalmi – nemi és generációs – csoportok eltérő viszonyulásmódot tanúsítanak a normaszegéssel és az elkövetővel szemben. „A bűnt általában

---

<sup>425</sup> Hegyeli 2005: 229.

<sup>426</sup> Vö. Veres 1984: 36–41.

<sup>427</sup> Tárkány Szücs 1981: 211–212.

<sup>428</sup> Vö. Tárkány Szücs 1981: 212. Erről a folyamatról korábban beszéltem az alkoholizmus kapcsán is.

véve a közvélemény állapítja meg. Az egyes bűnfajtákra azonban a közösség bizonyos része jobban reagál, mint a másik, az mondja ki tehát a bűnösséget a közvélemény nevében. Az erkölcsi vétségek iránt például inkább az öreg asszonyok érdeklődnek, a gazdasági életre vonatkozó vétkeket a gazdák közössége tartja számon, a legény és a leány élet hibáit pedig maguk a legények és leányok ítélik meg.”<sup>429</sup>

Nemcsak a véleményformáló társadalom nemek és generációk szerinti belső megoszlása, hanem ezen felül az érdekszférák elkülönülése is arra a következtetésre vezet, hogy az általánosan elfogadott jó és rossz minősítéseken túlmenően a moldvai csángó falvaknak ma már feloszlott a korábbi egységes közvéleménye.<sup>430</sup>

### **6.2.2. A pletyka**

A pletyka hírértékű információkat továbbít, az egész falu közügyévé teszi az egyént érintő történéseket, de a szubjektivitásnak is teljességgel teret enged, amennyiben tükrözi a beszélő – az informátor – egyéni állásfoglalását. Mint devianciától óvó, a maga során szankcionáló eljárás a közösségi szabályrendszer megszegése esetén intenzívebben funkcionál, akkor, amikor az erkölcsös élet horizontjából felbukkan egy szokatlan cselekmény. Leggyakrabban bíráló jellegű, és nagyon ritkán jelent konstruktív kritikát vagy ajánl megoldást az egyén számára, inkább a társadalom tagjai számára tudatosítja a kikezdhető vagy elfogadhatatlan eseményt.

A pletyka a bizonytalan dolgok felfedésének kísérleteként is működik az olyan személyeket illetően, akiknek a privát életszférájába a pletykáló közösség tagjai nem juthatnak be. Hangsúlyos a szerepe például a pap tevékenységének és magánéletének kifürkészésében is. Olyan informális kollektív erőről van szó, amely nemcsak a falusfelek, de a pap ténykedéseinek is némiképp gátat szabhat. A közösség, bár óvakodik a pappal szembeni nézeteltéréstől, rosszabbul leplezett gesztusait az egészségesen működő mechanizmusnak megfelelően bizalmasabb körökben kibeszélik. A „falu szája” a csángó közösségekben azonban nem képes olyan változások generálására, mint például a székely falvakban, ahol – mint sok példa bizonyítja – a pletykából induló gyanúsítgatások, nézeteltérések, konfrontációk a pap távozásával zárulnak.

A falu szája az értékek kiválasztásával és terjesztésével magasabb rendű funkciót is betölt. Ha nem volna a falu szája – figyelmeztet a román szociológus, Dimitrie Gusti – a társadalmi élet sok alapvető tényezője, mint az erkölcsiség, illendőség, kölcsönös segítség

---

<sup>429</sup> Szendrey 1936: 67.

<sup>430</sup> Lásd még Kotics 1997: 52.

fölszámolódná.<sup>431</sup> Úgy tűnik, hogy ebben a kultúrában a pletyka csak az alacsonyabb társadalmi presztízst birtokló egyének ellen bizonyul hatékony fegyvernek, a vezető pozíciót betöltő pap ellen nem jelenthet nyílt ellenállást. Abban az esetben, ha közvetlen konfrontációra nincs lehetőség, a kibeszélt személy tekintélyének csorbításával, megszegésével, megalázásával közvetíti a közösségi szankciót.<sup>432</sup> A tekintélyét veszített falubeli mögött összesúgnak az emberek: „ez az az asszony, akitől elvették a hat gyeremeket” (Klészse), „ez az, aki összevegyült avval az emberrel”, „kacagja a falu” (Klészse). A pletykán keresztül ráruházott negatív identitás egyrészt azzal jár, hogy az emberek utánafordulnak, figyelik, míg eltűnik az utca végén, másrészt viszont a falu szájára vett személy előbb-utóbb önkéntelenül is behelyezkedik a kitaszított pozícióba, amely által többszörösen éli meg perifériakusságát.

### **6.2.3. Besúgók, informátorok**

A világi hatalom és a lokális egyházi elit információkkal való ellátását intézményes szinten a kommunista hatalom berendezkedésétől kezdve lojális, a társadalmi és vallási mikroközösségekbe beépített személyeken keresztül igyekeztek biztosítani. A besúgók ilyen módon a kontroll igen hatékony eszközeinek bizonyultak, hisz beépítésüktől kezdve többé-kevésbé rendszeresen, sokszor önként teljesítve megbízójuk követeléseit, híreket szolgáltattak azokról a környezetükben élő személyekről és ott végbement eseményekről, akik politikai-ideológiai „veszélyt” jelentettek a hatalom értelmezésében. A társadalmi kontrollnak ez a szervezett, ugyanakkor titokban, anonimitásban tevékenykedő intézménye éppen láthatatlanságán, kiszámíthatatlanságán keresztül fékezte a hatalom által szabályozott norma megszegését. Olykor a pletyka is besúgásnak minősülhetett, amennyiben a társadalmi kontrollt gyakorló intézmény legitim, formalizált jellegű, és a pletykálkodás által a társadalmi kontroll hatalmi szférájából az egyénre nézve negatív következmények származtak.

A totalitárius diktatúrában a besúgás intézménye a mikrotársadalmi mélységekig sűrűn behálózta a társadalmat. A falvak lakói többnyire tisztában voltak azzal, hogy kiknek kell a kíváncsiskodó közelségüktől óvakodni. A Szekuritáté, a milícia, a néptanácselnök vagy a pap besúgóit éppen azok nyilvánvaló buzgólkodása során azonosították, attól kezdve pedig vigyáztak arra, hogy mit tesznek és mit beszélnek előttük. A kommunista időkben egy-egy település gazdatársadalmának gyakran a gyenge családból származó, rossz anyagi körülményeik miatt frusztrált egyénekből vált besúgóktól kellett tartania. A munkakerülőnek, naplopónak, részegesnek tartott kétes egyének szolgálataikért nemcsak különféle előjogokat

---

<sup>431</sup> Gusti 1976: 193.

<sup>432</sup> Kőmíves 2001: 220.

élveztek az illegitim hatalom előtt, de sokszor örömmel is teljesítették azt, megtorolva vélt vagy valós egykori sérelmeiket. Az ilyen embereket nemcsak a közösség, hanem a megbízójuk is megvetette.

A rendszerváltozás után megerősödött papi hatalom sem szakított a korábbi gyakorlattal. Klézsen úgy tartják, hogy a rendszerváltozástól függetlenül a kommunista gyakorlatban gyökerező informátori apparátus továbbhagyományozódott papról papra: „*akik régebb, most is azok nyalják a seggit a papnak*” (L. I., Klézse). A moldvai csángó falvak papjai anélkül is tisztában vannak a közösségben történekekkel, hogy végig kellene látogatniuk híveiket. Megválogatott lojális embereik folyamatosan szállítják az információkat a közösségről, sokszor kéretlenül is. A paphoz közel álló, „*vigyázkodó*” falusiakkal szemben napjainkig kétkedő, távolságtartó magatartást tanúsítanak. Egyfajta ilyen információszolgáltató státust tölt be a falusiak köréből választott egyházi tanács is, amelynek tagjai, a komolyabb gazdák egyúttal a katolikus plébános támogatói körét erősítik. Egyik klézsei adatközlőm például azért utasította vissza a tanácsosi tisztséget, mert még mindig egyfajta múltból eredő negatív konnotációt társít a pap embereinek tartott tanácsosi kör tagjaihoz.

A besúgás intézménye amellet, hogy erősen negatív megítélésű a csángó falvakban, számos egyén informátori tevékenysége révén a mindenkori hatalmi elit kiszorgálásán keresztül egyben kiszorgáltatja közössége tagjait. A közösség fölött álló polgármester és a rendőrség is mindmáig igénybe veszi a besúgók információit, amelyek segítségével hatékonyabban végezheti társadalomkontrolláló és szankcionáló munkáját. A helytelenített egyéni tettek, események kiderítését és a vétkes szankcionáló feladatkört is betöltő intézmények kezére játszását végző besúgók a legalizált társadalmi ellenőrzés hatékony informális eszközeiként tevékenykednek.

#### **6.2.4. Kollektív kontroll, önbíráskodás**

A történeti források szerint egyértelmű szabályzatok voltak arra nézve, hogy a közösségek miképpen védjék meg magukat és siessenek szomszédaik segítségére a társadalom veszélyeztetettsége pillanataiban. Erdélyben például a 17. században, Bethlen Gábor fejedelemsége alatt törvénycikkely kötelezi főbenjáró büntetés terhe alatt a falvakat, hogy ne csak akkor ugorjanak a gonosztevők üldözésére, amikor a megkárosítottak tolvajt kiáltanak, hanem akkor is, ha csak a falu határában észreveszik a gonoszok gyülekezését. Sőt arra is kitér, hogy amennyiben a faluközösségek egymaguk nem bírnának a gonosztevőkkel, ezt adják a

szomszéd falvak értésére, ezek pedig tolvajkiáltásra<sup>433</sup> kötelesek egyenként, közös erővel fellépni a bűncselekmény meggátolásában vagy az üldözésben, fej- és jószágvesztés terhe alatt.<sup>434</sup> A közvélemény tetteles büntetésének jelensége a magyar nyelvterületen azonban a 18. századtól egyre szűkebb körre redukálódott.<sup>435</sup>

A Kárpát-medencei magyarság – beleértve az egykori székely közösségeket is –, és a moldvai csángó közösségek hagyományos jogrendszere és a közösségi kontroll oly módon is egységesnek tekinthető, hogy a jogerkölcsöt súlyosan megsértő egyént mindenütt kollektív ítélet formájában szankcionálják. Ez a magyarázata annak, hogy egész a közelmúltig a faluban fennálló társadalmi normákat átlépő egyént a hivatalos közrendészeti szervek megkerülésével – a szégyen elkerülése miatt vagy annak megtorlásaként – a közösség sok esetben autonóm módon szankcionálta.<sup>436</sup> Az ilyen jellegű önbíráskodás a társadalom által közvetített szociális kényszerként működött, a közvélemény ítéletét hajtotta végre a bűnösnek talált személyen.

Gazda József klézsei gyűjtéseiben több helyen szerepel a gyűlölt kizsákmányoló helyi hatalmasságok közösségi büntetése. „Róka primár volt, úgy pártvonalon. [...] Osztán esszecsaptak, s melyik erősebb vót. A testvéreim kemények vótak, Rókának az emberei elfutottak, s ez több botot kapott. [...] Mikor verekedik az ember, nem gondolkozik, odacsaptak, s a primár meghalt. A verekedésből... bészárták, de egy-két évet csináltak, nem vótak olyan bűnösök. Egyik es ütte, a másik es ütte, osztán nem tudom, hogy vót, hogy történt.”<sup>437</sup> (Klézse)

A rendszerváltás után az egykori polgármestert szintén informális úton folyamatosan büntették korábbi basáskodása miatt. „Nagyon ronda alak vót, egy hónapval előbb leváltották, s így majdnem az opozícióba került. [...] Egyszer-egyszer megy vajegy ember részegen, s bedobja az ablakját. Így, ne disztrakciéből (szórakozásból). Met úgy van, mint a mesében. Egy nap annyit gyűtött, mint más egy esztendőben.”<sup>438</sup> (Klézse)

A tereptapasztalatok szerint a legtöbb csángó faluban napjainkban is számos alkalommal kerül sor önszervező módon a kollektív jogok kiharcolására és a társadalmi rend stabilitásának helyrebillentésére és fenntartására. Nem egy faluban mondták el, hogy több olyan embert, aki köztudottan mások megkárosítása során kereste megélhetését, mezőről vagy a faluból lopott, holtan találták meg az utak szélén. A sokatmondó tekintettel megerősített „megütték” azt

---

<sup>433</sup> Levéltári források elemzése rávilágít, hogy például Erdélyben a 16. században a tolvajkiáltás olyan általános jellegű riasztó lármakiáltásként vált szokássá, amely a közösséget a bűncselekmény elhárítása, kinyomozása és megbüntetése érdekében tette szólította és közreműködésre kötelezte. Kiss 1999: 233.

<sup>434</sup> Kiss 1999: 234–235.

<sup>435</sup> Tárkány Szücs 1981: 779–780.

<sup>436</sup> Lásd Imreh – Szeszka 1978: 201–202; Imreh 1983; Kotics 1997: 41–42.

<sup>437</sup> Gazda 1993: 153.

<sup>438</sup> Gazda 1993: 196.

jelenti, hogy valakik megelégtették a garázdálkodást, és önhatalmúlag, erőszakkal vetettek véget életének. Az ilyen emberek hirtelen halálának okát általában nem is firtatják a falvak lakói...

Klézsén, Trunkban, Pokolpatakon és Bogdánfalván például a gazdák informális szervezkedése az éjszakai határfosztások megakadályozását szolgálja. Bogdánfalván a bandába szerveződő tolvajok ellen az utóbbi években is általában 25–30 felnőtt férfi áll ki éjszakánként a keresztúthoz, hogy ellenőrizni tudják a szekerekkel megindult helyi vagy idegen harácsolókat. „Ej, őszvel van baj. [Szokták őrizni a határt?] *Nincs ki, há ki áll ki, amikor ők mennek, egy ember ki tud állni? Egy család, amelyik menen, s nem menen egy szekérvél, menen három, négy, öt szekér, egy-egy ötön-haton egy szekérbe, s akkor ki áll ki elejekbe? Uljon, min mikor a hunok [!] mennek. Mind a törökök mikor mentek régi... láttad a filmeket. Törökök mikor mentek a szekerekkel, benne vót egy nagy család a szekérbe, mentek, amit kaptak mind törték össze, epepe uljanok. Há így má máj máj lecsillapodtak, me nem, nem, többet nem bírnak, nem bírnek többet me béálltunk miük többen, s akkor osztán állunk ki oda, hol vannak a keresztész utak, min mondják, mind oda bé, van az ászfált, ott kel megálljunk, met ők mennek arra, arra, ott akkor fogjuk le őket. [S maguk éjen mentek-e?] Éjen, éjen, igen, ottan van világ, villant tettünk oda, mert nem volt villany ott, most van villany, szépen, itt állasz meg, honnét hozod, mutisd meg. E, muszáj meglásszuk, hogy mi van a szekérbe, s akkor tesszük le oda. [...]* Vótunk vaj harminc ember, másképpen nem lehet. Most van legtöbb, kilencventől idefelé, nem kilencventől, maj kétezertől idefelé, ez a nagy bolondság. Addig elé nem. Ott nem lehetett bémenj a mezőbe, mikor bé találtál menni, akkor ott másodnap a policiénél vótál. Mit keresztél a mezőbe ilyen órától ilyen óráig. Á, moszt van kétezertől idefelé, ezek béjöttek. Mind fiatalok, mind, mind, osztán drogálódnak...” (Af., Bogdánfalva)

Napjainkban azonban a nagyfokú individualizálódási tendencia a közösségre kirótt szankciók legitimitásának, a *másik* életébe való beleszólás helyességének is a gyakori megkérdőjelezéséhez, a büntetés kimérése terén pedig az aktív részvétel szempontjából a társadalmon belül megoszláshoz vezetett. Azok az egyének, akik elítélik a közösségi büntetés módszerét, nem vesznek részt a kollektív ítélet végrehajtásában: „*Én nem menek néztem másoknak nyomorúságát, elég neki ző baja...*” (R. Ny., Trunk) Mindezek ellenére az időnként fel-felbukkanó esetek spontán és mégis organizált jellege annak a tradicionális tudásnak a kultúra latens struktúráiban történő áthagyományozódását és a passzív tudásban indítékra váró jelenlétét bizonyítja, amely adott esetben természetes módon értelmezte és menedzselte a rendbontókkal szembeni fellépés egyéni és közösségi kötelezettségeit.

Természetszerűnek tűnik ennek a gyakorlatnak az ismételt felbukkanása a moldvai csángó falvakban, tekintetbe véve, hogy még a polgárosodás és a modernizáció által erőteljesebben és mélyebben befolyásolt és átformált székely falutársadalmakban is szinte évi

rendszerességgel azonosíthatóak ilyen szerű kollektív fellépések. Hogy egy példa is szemléltesse a 21. századig átívelő középkori büntető eljárást a Székelyföldön: a Zabola községközpontához tartozó Székelytamásfalván 2007 decemberében a cigány származású Gerebenes család a lovait becsapta több gazda kertjébe, ahol azok szédülták a szénakazlakat. Mivel nem az első esetről volt szó, mintegy 20–25 tamásfalvi fiatal székely összefogott, és – a sajtó szerint – „*elégge el nem ítéhető módon*” lerohanta Gerebenes Ferenc portáját, összetörte a kaput, betörte az udvaron levő három putri ablakát, levágva a villanyáram csatlakoztató vezetékét, a házakból kidobálta a ruhákat, megölt egy kutyát, és azzal fenyegette meg az otthon levőket, hogy következő alkalomkor velük is végeznek”.<sup>439</sup> A lokális adminisztráció a sajtón keresztül üzenté az önbíráskodást gyakorló csoportnak, hogy „nem szabad önbíráskodni Gerebenesék fölött, mert a helyi rendőrség kézben tartja az ügyet”.<sup>440</sup> Ennek ellenére a későbbiekben történt lopásokat követően a gazdaközösség újfent megüzente a cigányoknak, hogy megtorlásra számíthatnak...

### **6.2.5. A mágia**

A néphit cselekvésekben megnyilvánuló gyakorlati oldala, a mágikus gyakorlat közvetlen célokot szolgál, az emberi élet bizonyos helyzeteiben próbálja elérni az alkalmazója számára optimális megoldást. A vallási gyakorlattal szemben a mágikus tevékenységen keresztül végzője nem valamely természetfeletti hatalmat kíván befolyásolni, hanem közvetlenül próbálja elérni a kívánt eredményt.<sup>441</sup>

A fekete mise specialistái Moldvában a kolostorok szerzetesei (*kalagorok*) és a papok. A csángó hívők misefizetés céljával krízishelyzetekben fordulnak a kalagorokhoz. A magántulajdon megkárosítása vagy a testi épség bármilyen módú fenyegetése provokatív eseménynek számít, veszélyforrást jelent. A szerzetesek élelmiszerért, gabonáért cserébe, a papok meghatározott pénzösszeg fejében vállalják a szertartás elvégzését.

A mágikus gyakorlatokat a kitűzött cél megvalósításának szándéka szerint általában két nagy kategóriába tagolható: a fehér mágia a jószándékú cselekvéseket a kereszténység szent alakjainak bevonásával kívánja véghezvinni, ezzel ellentétben a fekete mágia a gonosz erők segítségével rontó szándékú eljárásokat fed. A mágikus eszközkészlet legnagyobb hányadát a rontó, a termelő mágia, illetve a jóslások, tiltások, a gyógyítás, a szerelmi varázslás céljával aktivizálják.<sup>442</sup>

A csángó falvakban végzett miséztetés nem minden esetben rontó szándékú: sokszor csak az igazság kitudódását segíti elő a tolvajra gyakorolt pszichés hatással. Az a nézet, mely

<sup>439</sup> *Háromszék*, 2009. március 6. Kiemelés tőlem – K. I.

<sup>440</sup> *Háromszék*, 2009. március 6.

<sup>441</sup> Bartha 1998: 483.

<sup>442</sup> Bartha 1998: 483.

szerint csak az ortodox papok végeznek fekete misét, a moldvai katolikusok viszonylatában tévesnek minősül. Bár a közösségek általában tagadják, de a kutatott falvak mindegyikében kitudódott, hogy papjuk végzett és kérésre végez fekete misét. Hogyan fogadja a faluközösség a pap által gyakorolt fekete mágia állandóan fenyegető jelenlétét? A hívők szerint „*Nagyot kell véts a papnak, ádică la preot, să facă o liturghie neagră, feteke misét. Met a papak szentek, szentebbek kicsit, min műk vagyunk, szokot imádkoznak, szokot... s ha akkorán megbántod őt, hogy ... akkor szigur, akkor ő es azt mondja, mondok egy feteke misét feteke rongyákba, abba, s az Isten kiválassza, e strigător la cer. Mikor, hogy magad nem vagy bűnössz, s egy megákuzál téged, hogy bűnös vagy, bűnös vagy, s te nem vagy bűnös, akkor neked nem? Szigur, hogy mondjad, én istenem, hogy én nem vagyok bűnös, s akkor arra meg... na.*” (P. K., Bogdánfalva)

A fekete mise tartásának leggyakoribb indítéka a közösséggel való szembeszegülés, nézeteltérés rendezése. Ennek legitimitását érzékeltetve Pozsony Ferencet idézhetjük: „A papnak manapság is joga van értékelni a hívők morális életét, bíróként megbüntetni a vétkeket, és olyan mágikus cselekvéseket végezhet, mint az ortodox papok. Akik ilyen vagy olyan módon kifejezték a papétól eltérő véleményüket, legtöbbször nyilvánosan megszegyenyítették vagy kizárattak a közösségből. Ezt az eljárást alkalmazták általában azok az egyének vagy családok ellen is, akik nyíltan kérték merészelték a vallásgyakorlás és a magyar nyelvtanulás jogát.”<sup>443</sup>

Társadalomtörténeti valóság, hogy a transzcendenciát gyakorta megtapasztaló csángó közösség a fekete mágiát (konkrétan a fekete misét) a pap gyakorlatában igazságosnak, jogosnak tartja. Olyan isteni támogatással megvalósuló szándékként, amely utolsó lehetőségként kínálkozik a megrágalmazott, megsértett, kétségbe vont státusú pap számára. A feketemise megtartásához az adatközlők szerint a püspök előzetes beleegyezése is szükséges: „*Nem mondja fejitől, nem lehet, mer neki es vétek az. [S ha a püspök mondja, nem vétek?] Püspök ha mondja, akkor nem!*” (L. F., Csík)

Minden fekete misének minősített liturgiához a csángó közösségek konkrét következményt társítanak, amely vagy azonnal, vagy akár több év múltán következik be, az Isten akarata szerint. Érdekes tény, hogy olyan fekete miséről, amelynek ne lett volna semmiféle eredménye, nem számoltak be egyik faluban sem. A mágia mentális kontextusait és társadalmi hatásait törzsi társadalmakon elemző Marcel Mauss megfigyelései a csángó kultúrára vonatkoztatva is megállják a helyüket. A meggyőződéses közösségek a transzcendencia beavatozásának igazolására időben és térben konkretizált példákat hoztak, a véletlen egybeeséseket természetesnek vették, az ellentmondó tényeket letagadták vagy

---

<sup>443</sup> Pozsony 2002: 141.

egyszerűen elhallgatták.<sup>444</sup> A szakrálishoz való közelség különös módon legitimizálja a mágia jelenlétét, a kivételesen mély vallásosságú csángók pedig igen fogékonyak rituális jellegű mágikus cselekvések végzésére. A különös halálesetek megértéséhez azonban komplex pszichológiai, szociológiai, antropológiai vizsgálatok lennének szükségesek.

Tény, hogy a pappal szembeszegülő csíkfalvi fiatalembert a fekete mise nyilvános kihirdetését követő héten egy szörnyű baleset során a vonat darabolta össze, míg egy másik, ellenállást tanúsító csángó férfi favágás közben szenvedett halálos sérülést: rázuhant a kivágott fa. E hirtelen balesetek nagyon hasonlóak a Mauss által leírt, bennszülött törzsek közt megfigyelt fenomenális jellegű halálesetekkel, amelyek magyarázásakor maga a szerző az alacsonyabb rendű civilizációk, a hit és a mágia szoros összekapcsolódásának vizsgálatából indul ki.<sup>445</sup> Szentí Tibor tanulmányában a saját – magyarországi – társadalomban tapasztalt, magyarázat nélküli halálesetek példái által hozza közelebb a jelenséget az általam kutatott kultúra megnyilvánulásaihoz.<sup>446</sup>

Az igazság kiderítése, a köztisztelet visszaszerzése – annak bebizonyítása, hogy a papnak van igaza – a feketemise során „*Isten segítségével*” történik. Az eredménytől függően a közösség számára nyilvánvalóvá válik, hogy kinek a fellépése volt jogos. Ha a papnak van igaza, az isteni büntetés az ellenszegülő fejére száll: a romlás lehet fizikai (maga a vétkes személy betegszik meg vagy pusztul el), lehet a gazdaságot sújtó jellegű, de társadalmi, családi vonatkozású istenítélet is előfordult (a norma ellen vétő elveszítette családtagját az igazságos ítélet során). „Janikának a testvére veszekedett a szomszédjával, s mit csántak, mit nem ott, annak a zasszonynak a szőlejit megöntözték valami motorinával (gépolajjal). S mikor meghótt, akkor mondta a zasszony, hála Istennek kileltem, hogy ki öntözte meg a szőlőmöt. Met az a zasszony eljárt vót a zolá paphoz, s kivette vót a perticikát – nem tudom, perticsika miféle bolondság -, hogy a zIsten mutissa meg, hogy ki öntözte meg. Azt mondja a zuram, hogy nem mondta meg nekünk, fizessük meg a szőlejit, adjunk egy tízezer lejt, s maradjon meg a zember is! Nekünk es rossz vót a szívünk, hogy ő azt mondta, a vejünket megölte imádság által. Hazajöttünk, s átalmentünk a páterhoz. Mondom a páternak, ne, mi történt. Hodin páter vót, s zIsten nyugissa meg. Gondolkozik egy kicsit, s aszongya: Hagyjátok el! Ha csinált lesz az a zasszony valamit, járt lesz a zolá páterhoz, hét-nyolc esztendő nem telik el, s neki a zogradájába meglesz az, ami nektek van. Neki es lesz egy halála, vízbeveszője, nem kell tük fizessetek semmit sem, a zIsten visszafordissa. Elött nyolc esztendő, s a legénye béveszett a vízbe. Huszonnyolc esztendős legény!”<sup>447</sup> (Klészse)

---

<sup>444</sup> Mauss 2000: 135.

<sup>445</sup> Mauss 2000: 372–382.

<sup>446</sup> Szentí é. n. (voodoo)

<sup>447</sup> Gazda 1993: 171.

Abban az esetben, ha a pap nem jogosan, hanem rossz szándékkal tartott feketemisét, annak mágikus büntetőereje visszahat rá. Erre példa az a gyimesi csángók körében lejegyzett történet, amely szerint egy kutya miatt hárman is felakasztották magukat. „Két ember meglőtte egy asszony kutyáját, amiből nagy vita kerekedett közöttük. A sértett fél elment a román paphoz, és misére valót adott. Nem sokkal később mindkét vétkes felakasztotta magát, majd kisidőre az asszony is, aki a misét végeztette. Az utóbbi halálát úgy értelmezték, mint Isten büntetését, amiért ilyen eszközökhöz folyamodott egy kutya miatt.”<sup>448</sup>

---

<sup>448</sup> Bódán 2008: 121.

## 7. A BÜNTETÉSEK STRUKTÚRÁJA ÉS AZ AZON BELÜLI FORMÁK

Dolgozatom fentebbi fejezetében, a normák és a társadalmi kontroll tárgyalásánál jeleztem, hogy azok speciálisan egy adott társadalmon belül érvényesek – azon társadalmon belül, amely elvileg elfogadja és számon kéri azokat. A büntetőjog és a büntetések társadalmi gyakorlatait, azok kialakulását elemző kutatók egyetértenek abban, hogy – a normákkal ellentétben – a büntetések európai, nemzetközi jellegűek.<sup>449</sup> Ez azt jelenti, hogy a magyar történelemben a büntetőjog fejlődése az európaival párhuzamos szinkronfejlődés, annak ellenére, hogy a Kárpát-medence a nyugati társadalmi-történelmi viszonyok peremvidékeként értelmezhető: a büntetőjog eszmetörténetét tehát nem lehet a kontinensen országosan elkülöníteni, sem megérteni szélesebb kitekintés nélkül.<sup>450</sup> Emellett az egyetemes jelleg mellett bizonyít a moldvai csángók falvaiban érvényesített valamennyi büntetési forma is.

Tény, hogy a régi korok büntetései nyilvánosak voltak. A társadalom ezáltal felmutatta az elítélendő cselekvéseket, és egyben tudatosította tagjaiban a testi-lelki fájdalommal járó megtorlás bárkire kiterjeszhető lehetőségét. Nem nehéz egyetértünk a főleg németalföldi példán dolgozó, de számos közép-kelet-európai adatot is felhasználó Richard van Dülmenel, aki szerint a nyilvános büntetések a kultúra lényegi összetevőiként funkcionáltak. Fogalomhasználatában a *rettenet színháza* a késő középkortól a felvilágosodás korán át a 19. század elejéig tartó, hagyományos büntető rendszereken alapuló nyugat-európai társadalmi gyakorlatot, a nyilvános kivégzéseket fedi. „Ezt a bonyolult és számunkra idegen világot csak akkor érthetjük meg, ha sikerül megszabadulnunk attól a felvilágosodás óta belénk rögzült elképzeléstől, miszerint a régi törvénykezést a kegyetlenség jellemezte. Kétségtelen, hogy az volt, de a szabadságvesztés ismeretlen, a rendőri felügyelet pedig kivitelezhetetlen volt” – figyelmeztet a szerző.<sup>451</sup>

A kora újkor társadalmában a hatalom által szervezett nyilvános büntetések jól meghatározott rituális szerepet tölthettek be: a normaszegő büntetése által megtörtént a társadalmi rend restaurációja, a szabályok megszegését megtorolták és elrettentő példával szolgáltak. A nép a nyilvános kivégzéseket megtisztító, áldozati aktusokként élte meg, amelyeken keresztül áthatott a propagandisztikus szándékú hatalmi erődemonstráció is.<sup>452</sup> Európában a 19. században a büntetések enyhülése volt tapasztalható, de például a

<sup>449</sup> Vajna 1906; Földvári 1970; Tárkány Szücs 1981; Dülmen 1990; Foucault 1990. A büntetőjogtörténet-kutatás egyetlen speciális magyar büntetésmódot jelez: az eklézsiakövetést. Lásd Vajna 1906; 145.

<sup>450</sup> Szabó A. 2004: 72–73.

<sup>451</sup> Dülmen 1990: 9–10.

<sup>452</sup> Dülmen 1990: 11.

kerékbetörési rituálé még ekkor is érvényben maradt.<sup>453</sup> A halálbüntetés visszavonása a büntetőrendszer átalakítása miatt következett be, és nem a szankciók enyhítése miatt történt, hisz annak végrehajtása még a jelenlevők körében sem volt visszariasztó hatású – mutat rá Szabó András.<sup>454</sup>

Úgy vélem, hogy egy adott kultúra jellege büntetéseiben igen markánsan kiütkezik, s mivel azok megfontolt, a hagyomány által kodifikált és legitimizált cselekvésekként az emberi-jogi attitűdök szankcionáló minőségében születtek, lényegükön keresztül a kultúra legmélyebb, archaikus rétegei tárulnak fel.

A normaszegés megállapítása és lehetőség szerinti szankcionálása sorrendben az informális, majd a formális intézmények részvételével történt: első fokon rendszerint az informális ellenőrzés tényfeltárása mutatta ki a bűnösséget, a normaszegés minősége és mértéke pedig döntési alapként szolgált a bűnösnek a formális, szankcionáló feladatkört is betöltő legális intézmény kezére játszásában. Amennyiben a normaszegő a kollektív erkölcsi értékrendet a lehető legdurvábban megsértette, a közösséget rendkívüli módon megbotránkoztatta, úgy a közösség maga folyamodott a büntetés végrehajtásához és a társadalmi rend helyreállításához. Az archaikus közösségekben fennálló büntetőjog a modern törvénykezéssel ellentétben nem a bűnös megjavítására és társadalmi reintegrációjára, hanem a társadalmi jogrend visszaállítására törekedett.<sup>455</sup>

A moldvai csángó büntetőgyakorlatban is el kell különítenünk a becsületbeli és a testi büntetéseket. Az erkölcsi megítélés csak morális értékítéletet, rosszallást jelent, de ehhez a verbális elmarasztaláson, pletykán túl ténylegesen nem fűz szankciót. Az erkölcsi alapú büntetőjogi értékítélet azonban jól megszabott szankciót fűz a jogi minősítéshez.<sup>456</sup> Az újkori és modern kori szankciók legalapvetőbb sajátosságát, a pillanatnyi büntetést felváltó, hosszas szemlélhetőségen keresztül konkretizálódó huzamos szankciót Cesare Beccaria, a francia forradalom korának büntetőjogásza dolgozta ki.<sup>457</sup> Meggyőződése volt, hogy a büntetés célja megvédeni a normaszegőt újabb vétségek elkövetésétől, a kiszabott szankció mértéke meg kell feleljen az elkövetett bűn súlyának. Moldvában ezzel az igen elterjedt aspektussal főleg a közösség és a katolikus egyház büntetéseiben találkozunk, a huzamosság jelentősége itt az erkölcsi megsemmisüléssel járó teljes körű nyilvánossággal való szembesítés elérése (például

---

<sup>453</sup> Durkheimet idézi Szabó A. 2004: 125. Kerékbetörésre a 19. század első harmadából Dülmen magyarországi példát is hoz. Megállapítása főleg a német térségre érvényes. Dülmen 1990: 118.

<sup>454</sup> Szabó A. 2004: 91. A rituális jellegre és a rettenet megélésének széles társadalmi igényére utal Dülmen a következő sorokban: „Amikor a 18. században a kivégzéseket kezdték egyre inkább a naplopók szórakoztatásának és az egyszerű nép mulattatásának tekinteni, még mindig akadtak olyanok, akik úgy vélték, hogy a részvétel sokuknak a büntett által megsértett világrend visszaállításának aktusát és egy megtért bűnös vallási feláldozásának »ünnepét« jelenti.” Dülmen 1990: 12.

<sup>455</sup> Dülmen 1990: 10.

<sup>456</sup> Bibó István elméletét továbbgondolja Szabó A. 2004: 113.

<sup>457</sup> Szabó A. 2004: 91.

a megesett leány hét vagy kilenc vasárnapon keresztül vezeklésül az oltár előtt fekete keresztet tartott a nagymise alatt).

Abból az alapállásból kiindulva, hogy a büntetés intenzitása annál nagyobb, minél fejletlenebb az adott társadalom és minél abszolútabb a központi hatalom,<sup>458</sup> az alábbiakban szemügyre veszem a moldvai csángó társadalomban alkalmazott büntetéseket. A közösségi akaratot kinyilvánító büntetések közt különbséget teszek a közösség által kitermelt és gyakorolt, valamint a közösség helyeslő hozzájárulásával végzett, egyházi-papi szintről megfogalmazott szankciók között. A legújabb, az állami hivatalos szervek büntetései már a nyilvánosság kizárásával működnek.

Az alábbiakban a csángó falvakban alkalmazott szankciókat veszem számba, mutatom be röviden a büntetési struktúra egységében való láttatása céljával. Ezek a szankciók valójában egy-egy normaszegés büntetési eljárásának elemeire bontott, egymástól elkülönített, letisztázott formái, alkalmazásuk során tehát ezek halmozását, szinkronitását, az egyes esetek súlyosságának függvényében adaptált, ötvözött változataival kell számolni.

## **7.1. Egyéni és közösségi büntetések**

### **7.1.1. „Beszéli a falu”**

A pletyka normatív jellegét tanulmányozva állapítja meg Keszeg Vilmos, hogy „olyan közösségi funkciókat egészít ki, amelyek nélkülözhetetlenné teszik. Informál, kontrollál, szabályoz, szankcionál.”<sup>459</sup> Ugyanakkor ez a legerősebb informális, szabályozatlan közösségi cselekvés, amely a társadalmi kontroll minden formájának alapjául, kiindulópontjául szolgál, sőt esetenként annak kiteljesítéseként és levezetéseként működik.

A pletyka olyan értelemben tekinthető a társadalmi kontroll eszközének, amennyiben társadalmi kényszerként nyilvánul meg a törvénysértő viselkedés elkövetőjével szemben, rábírva azt a társadalom által normatívnak tekintett erkölcsi szabályok és értékek elismerésére.<sup>460</sup> Abban az esetben, ha közvetlen konfrontációra nincs lehetőség, a pletyka a kibeszélt személy tekintélyének csorbításával, megszégyenítésével, megalázásával közvetíti a közösségi szankciót.<sup>461</sup> A feslett életvitelű személyek kigúnyolása szintén a pletyka diskurzusának részeként működött. A „beszéli a falu” kifejezés tehát valójában az információ nyilvánosságba juttatásával már önmagában is egyfajta erkölcsi büntetést fed.

---

<sup>458</sup> Durkheimet idézi Szabó A. 2004: 125.

<sup>459</sup> Keszeg 2001: 143.

<sup>460</sup> Vö. Kotics 1997.

<sup>461</sup> Angyal 1933; Kőmíves 2001: 220.

### 7.1.2. Nyilvános megszégyenítés

Főleg kisebb értékű lopások esetén alkalmazott eljárás, amely során a tolvaj a közösség előtt beismerte tettét és szégyent, valamint megbánást tanúsított, és ígéretet tett, hogy többet nem lop. Példastatuálás szándékával a közösség dönthetett úgy is, hogy a lopott holmit a tolvaj nyakába kötötte és végighajtotta a falun, miközben annak kiabálnia kellett, hogy „*Aki úgy tesz mint én, úgy jár mint én!*”<sup>462</sup> Ennek a büntetési módszernek az alkalmazása néhol napjainkban is előfordul, éppen a feldolgozhatatlan szégyennel járó elrettentő hatása miatt.<sup>463</sup>

Nyilvános megszégyenítésre számíthatott még a 20. században is az a leány, aki nem szűzen ment férjhez, és az csak a nászéjszakán derült ki. Újdonsült férje ilyenkor az alapos verés után a közösség figyelő tekintete mellett hazakergette szüleihez, és kérhette a hozomány kiegészítését is.<sup>464</sup>

### 7.1.3. Önbíráskodás

Ez a büntetésforma a legitim vagy legális büntető fórum megkerülését jelzi, azt a gyakorlatot, amely során a bűnös szankcionálását maga a megkárosított végzi. Az önbíráskodás bosszú jellegénél fogva gyakran súlyosabb büntetést jelent, mint amire a közösségi vagy a hivatásos törvénykezési fórum ítélné a bűnöst. Általában a bűn és a büntetés között eltelt időszak rövidebb, mint formális bíráskodás igénybe vétele esetén. Bár az önbíráskodást mint büntető jogszokást nem tartották becsületes dolognak, az egész magyar nyelvterületen rendszeresen éltek vele. Leggyakoribb formái a földelszántás, az elbitangolt jószág verése, a haragos megverése, a kimuzsikálás és kitáncoltatás voltak.<sup>465</sup>

Moldvából számos példa bizonyítja a harag szülte önbíráskodás gyakorlatát. Szabófalvi adat szerint a 20. század derekán a lét alapját jelentő földet az öreg gazda eladta anélkül, hogy házas fiait megkérdezte volna. Amint azok megtudták, megölték az apjukat.<sup>466</sup> Ugyancsak ez a forrás hoz példát a legitim jogkörrel való visszaélésre, a faluközösség által nem egyértelműen helyeselt önbíráskodásra is. „1900 előtt – mondják az öregek – egy ember tavasszal nem akart a határkert javítására kimenni. Az akkori bíró addig járt lóháton, míg kivitte az engedelmességet megtagadót a határkert javításához, és amikor a lakos a neki jutó részen dolgozott, a bíró – azért, mert nem akart a maga jószántából a közmunkára menni – lóháton rárontott és legázolta a lóval a szegény embert, aki ott halt meg helyben a ló patái

<sup>462</sup> Peti Lehel a *kirikótást* a lopás kezelésének hatékony aktusaként írta le dolgozatában. Peti 2007: 286–288.

<sup>463</sup> A háromszéki Zágóban 2007 őszén a szárazság miatt megszorított sorozatos mezőlopások miatt szigorú intézkedéseket vezettek be. „A mezei szarkákat is kézre kerítjük, elkobozzák a szekereiket, amivel a szénát lopják, s szégyenszemre kiállítják a falu központjában azzal a felirattal: Így jár, aki lop!” *Háromszék*, 2007. szept. 5.

<sup>464</sup> Lásd például Kotics 1997: 41.

<sup>465</sup> Lásd még: Veres 1984: 54.

<sup>466</sup> Imreh – Szeszka 1978: 203.

alatt.”<sup>467</sup> Érdekes a szerzők adata a csángó öltözetdarab, a főkötőként használt *kerparuha* szabófalvi eltűnésének körülményeire vonatkozóan is: „A kendővel bekötött fejviselet és a kerpa használata még a török uralom idejéből való, ami megmaradt az 1918-as háborúig, amikor bíró volt Rob János, aki kötelezte a mi asszonyainkat, hogy hagyják el ezt az elmaradott viseletet, és aki nem akarta, amikor találkozott a bíróval, ez a fejkötő kendőt letépte a fejéről, és így féltükben az asszonyok elhagyták ezt az elmaradott viseletet.”<sup>468</sup>

#### **7.1.4. Gyalázás**

Az önbíráskodás triviális formája, amely során a büntető fél szóban és tett által emberségében sérti meg a haragját kiváltó személyt. A káromkodó-gyalázkodó szankciók állandó eleme az emberi ürülék, fenék, nemi szerv emlegetése, illetve provokatív mutogatása.<sup>469</sup>

#### **7.1.5. Népitélet**

Elsodró, elemi erejű kollektív büntetés. A közösség együttes erővel lép fel a kárát okozó, különleges súlyú vétket elkövető megbüntetése érdekében. Különböző eljárásokat vetettek be a büntetés során: verés, megkötözés, halálra ütlegetés, megégetés, keresztre feszítés, száműzés. A népitéletek gyakran a szankcionált személy halálát okozták.<sup>470</sup>

#### **7.1.6. Kiközösítés**

Társadalmi elkülönítést, a közösségi kapcsolatok megszakítását jelenti. Ezt alkalmazták például a vallásukat elhagyó személyekre vagy a kollektivizálás kezdetén az azt támogató és a pártba önként beálló családokkal szemben is. Kiközösítést eredményezhetett a pap általi kiátkozása is a bűnösnek, akivel a közösség megszakította a kapcsolatot. Ez a büntetés a marginalizált személy társadalmi halálát jelentette és leggyakrabban a falu elhagyására készítette.

#### **7.1.7. Átok, imádság**

A szakralitás és a fekete mágia erőit büntetésre sarkalló indulattal telített imaformula. A csángók úgy tartják, hogy az átok hatékonyabb szankcionáló erő a világi igazságszolgáltatásnál. Az eufemisztikusabb, a fehér mágia eszközeit és az isteni beavatkozást feltételező kifejezés, az *imádság*<sup>471</sup> a jellegzetes beszédkontextusában ugyancsak az átok

<sup>467</sup> Imreh – Szeszka 1978: 202.

<sup>468</sup> Imreh – Szeszka 1978: 206.

<sup>469</sup> A gyalázást a 7.4.1. alfejezetben bővebben is bemutatom.

<sup>470</sup> A népitéleteket a 7.4.2. alfejezetben kiemelten fogom taglálni.

<sup>471</sup> Ez az imádság nem azonos az elemi vallások rögzített szerkezetű, kollektíven végzett mechanikus rituáléival vagy – a fejlettebb vallásokban – az egyén és az Isten közötti közvetlen párbeszéddel. Mauss 2003: 625–640.

tartalmi és formai jegyeit viseli magán. Az átok vagy az ugyancsak rontó célzatú imádság fizetéskor a specialista – román pap, szerzetes – segítségét veszik igénybe. A rituális átok rontó hatásait, jeleit – amennyiben azok nem következnek be azonnal – a bűnösön egész életen keresztül keresik. „Megüttek embereket a votáréknál. Üttek embereket. Emberhalálok vótak. Rekecsinbe Martiska Anton megütött egy embert. Sz a nép megátkozta, ne máj legyen része gyermekeihez. Sz láttad? [...] Sz megátkozta az a nép, sz meg isz fogott, meg isz fogott a zátka. Nem vót gyermeke, mint kell. Egy szánta, kettő szánta, egy csavart nyakval...”<sup>472</sup> (Kelgyest)

### **7.1.8. Ráböjtölés, fekete böjt**

A babhúzással és a kártyavetéssel szemben – amelyek a bűnös kilétének felfedésére irányulnak – a ráböjtölés mágikus technikaként a bűnös transzcendens általi szankcionálására irányul. Az igazság kiderítéséért és a vétő példás megbüntetéséért fekete böjtbe kezdő család tagjai meghatározott napon (általában pénteken) szigorú böjtöt tartanak, ilyenkor az állatállományt sem látják el. A ráböjtölés egyik nyomatékos aspektusa a rituális meztelenség: a példák szerint a böjtöt fogadó fehérszemély meztelenre vetkőzve naphosszat imádkozik.<sup>473</sup> A transzcendens büntetések, mint például a ráböjtölés és az imádság között maguk a csángók ritkán tesznek különbséget, a többféle mágikus praktika közül mindig az adott célnak megfelelőt – gyakran egyszerre többet is – alkalmazzák.<sup>474</sup>

## **7.2. Az egyházi szféra büntetései**

### **7.2.1. Kiprédikálás**

Az egyház- vagy faluközösségben tapasztalt normaszegések templomban történő nyilvánossá tételének pap által végzett büntető célzatú aktusa. A kiprédikálás a közösségi pletyka, a megszólás pap által működtetett megfelelője. Mint ahogyan az emberek egész életükben óvakodnak attól, hogy a falu szájára kerüljenek, úgy a kiprédikálástól való félelem még erősebb. Az oltárról kibeszélni vagy megszidni valakit egyenértékű a normális magatartású társadalommal való szembeállítással, megbélyegzéssel, amely az illető társadalmi meghasonlását idézi elő.

---

<sup>472</sup> Gazda 1993: 89.

<sup>473</sup> Lásd Peti 2007: 292–293.

<sup>474</sup> Erről bővebben lásd Peti 2007: 291–294.

### **7.2.2. Pellengér, nyilvános vezeklés**

Nyilvánossága által megszegyenítő erejű egyházi büntetés, a társadalmi kontroll hatásos eszköze. Leginkább a szexuális erkölcs előírásainak megszegőit sújtották ezzel a szankcióval. Meghatározott számú alkalommal a nyilvános vezeklésre ítélt személy a mise ideje alatt az oltár előtt állva az előírt megszegyenítő kellékekkel (fekete gyertya, töviskoszorú, fekete palást) kellett elviselje a közösség rosszalló tekintetét. „Kellett három vasárnapot hallgasson uljan lány egy öl csihány, duduj, uljan szúros csipkék egymásba. Kellett a templomba tartsa. A mise alatt, ott be a templomba. S tartsa feteke lepedőt, feteke keresztet, hogy szenvedje ki bűnit, hogy ne csánjon...”<sup>475</sup> (Forrófalva)

### **7.2.3. Eltiltások**

A moldvai csángók nagyfokú vallásosságára építő papi büntetés, amely során a szakrális szférával való kapcsolattartástól, a lélek higiénijának biztosításától tiltja el a bűnöst. Az áldoztatás megtagadását Krisztustól történő eltávolításként éli meg a szankcionált egyén. Kutatásaim adatai alapján ez a büntető eljárás a pap akaratával való szembeszegülés esetén fordul elő. „*Nem hagyta, hogy menjen a tinérét hajdonfejt, aszongya, a templomba nem lehet bėjönni hajdonfejt. Ha eléménj áldozni hajdonfejt, nem adja bé szentséget. Azt mondja, menj, köss ruhát s aztán jöjj ide!*” (L. F., Csík)

### **7.2.4. Papi átok**

Az egyházzal, valamint a pappal szembeszegülő egyén büntetése. „...a klézsei pap kiátkozott egy leányt azért, mert feljelentette a papot, hogy a segélycsomagból származó kávéért pénzéért eladja. S hogy ez hogy történt, az is nagyon érdekes, csak a görögkeleti egyháznál hallottam ilyesmit, hogy kiátkoznak valakit nyilvánosan a templomban. A pap gyertyát gyújtott és kiátkozta, s a gyertyát eltaposta az oltáron.”<sup>476</sup>

Papi átok sújtotta például a 20. század elején Szabófalván azt az illetőt, aki leányt rabolt. Törvénytelen tettéért a pap fekete ruhába öltözve a gyülekezet előtt nyilvánosan átkot szórt a leányrablóra.<sup>477</sup>

---

<sup>475</sup> Ilyés 2005: 79. A kolozsvári néprajzkutató a megesett leány moldvai büntetőírásairól hosszabb tanulmányt közölt. Lásd Ilyés 2005: 57–91.

<sup>476</sup> Kallós 1993: 101.

<sup>477</sup> Imreh – Szeszka 1978: 205.

### 7.2.5. *Fekete mise*

Mágikus erőket invokáló büntetés, egyházi specialisták – pap, szerzetes – végzik. A fekete mise mibenléte, a rítus leírása eléggé eltérő az adatközlők, a csángó falvak és a kutatások függvényében.

Saját gyűjtéseim alapján a fekete misét a pap a szószéken végzi, egyes adatok alapján mezítláb, egyedül vagy a falu asszisztálásával, fekete borítójú, a csángók számára érthetetlen nyelvű könyvből olvas fel, miközben kezében fekete gyertyát tart. A rítusszöveg elmondása után a gyertyát darabokra töri és a földhöz üti, így kiáltva: „Az Atya vele seperje ki a házát!” (S. M., Klézse) A feketemise „csóréláb való” (mezítlábas) megtartása a bűnös rituális elveszejtését jelenti. „S azt mondta a pap, hagyjátok el, me meghejtelek én tiktököt. [...] Meghejleti, mond egy misét. S nekifogott a pap s mondott egy misét s egy-két hétre elvágta a trén [vonat] háromba azt a kölyköt...” (L. F., Csík)

A fekete mise lényege valójában két látványos esemény során teljeseedik ki. Az első a mezítlábas mise rituális szövegeinek elmondása, amely a meggyőződéses vallásosságot a világvége katartikus félelmével egyesítve a hívők atavisztikus megnyilvánulásaiban felszínre kerülő kollektív halálfélelmet idéz elő. Klézsen 1991-ben a pap által tartott fekete mise alatt „a nép meg volt ijedve, az öregek bőgték, mer ők tudták, ők még érték azkot feteke miséket.” (I. P., Klézse) A második, a miséhez konkrét értelmet társító történés valamelyik fél szerencsétlenségének eseménye, illetve annak a közös narratív repertóriumba való kerülése. Klézsei adatok szerint például „azoknak is mondtak fetekemisét, amelyik például előbb született, amint kellett”<sup>478</sup>.

Halász Péter Nicolae Ciocan monográfiája alapján ismerteti a fekete misét, mint olyan rítust, amelyet általában olyankor vesznek igénybe, amikor valakinek a halottja nem a falu temetőjében nyugszik.<sup>479</sup> Ilyenkor a gyászoló család a pap segítségével „visszahozza” a halottat szülőfalujába. „Csináltatnak egy ravatalt a templomban, s a pap a ravatal előtt – »melyről hiszik, hogy valóságosan is ott van a halott« – elmondja a megfelelő imádságokat.”<sup>480</sup>

### 7.2.6. *Istenítélet*

A papi átkot és a fekete misét a moldvai csángó falvakban az istenítélet formáiként tartják számon. A büntető rítusok során a papok vagy a szerzetesek a rítus specialistáiként, ember és Isten közötti közvetítőként szerepelnek. Az igazság kiderítése, a társadalmi rend helyreállítása

<sup>478</sup> Ilyés 2005: 81.

<sup>479</sup> Ciocan ezt a rítust *prohod negru*-ként írta le 1903-as példa alapján, a papi szolgáltatás akkori ellenértéke 15 lej volt. Ciocan 1924: 70.

<sup>480</sup> Halász 1991: 551.

„Isten segítségével” történik. Az istenítélet a normasértéssel vádolt és a megkárosított vagy vádló közti, a pap vagy a lokális egyházi vezetés elé vitt nyilvános vitájának legelfogadottabb igazságszolgáltató eljárása. Az eredménytől függően a közösség számára nyilvánvalóvá válik, hogy kinek volt igaza: az isteni büntetés a hamis fél fejére száll. Ezt az elemi büntetést a csángók az igazság rettenetes kinyilvánításaként élik meg. Az istenítélet súlya alatt a romlás lehet fizikai (maga a vétkes személy betegszik meg halálosan és pusztul el), lehet a gazdaságát sújtó jellegű, de társadalmi vonatkozású, a vétkes családját érintő istenítélet is előfordulhat: a norma ellen vétő elveszítheti családtagját is az igazságos ítélet során.

Abban az esetben, ha valaki rossz szándékkal kért feketemisést, annak mágikus büntetőereje visszahat rá: *„Ide hoztak vót valami gunyákokot, ... egy mesin, gunyákkal. S a pap osztogatta, adta, zembereknek. S ment a falu. Ej, egy aszanta, osztott amit osztott, többit odaadta nyámjinak, aszangya, s elvette ő. Pap megharagudt s kiimádtá. Nem sok üdeje, itt. Kiimádtá, pap feteke misét csánt s a gyortyákokot meggyújtotta, mikor kifogyott a mise, eltörte gyortyát, s odaiutte fűdhöz s aszonta: az Atya vele seperje ki e küszöböt! Ej, telik-múlik az üdő, eltött egy esztendő, s akkor eljött egy nagy víz, elvitte az asszont házastól. [...] Ej, telik-múlik az üdő, páter elment ki Magyarországra, [...] ej, mikor jött haza, egy mesinba beütültek s ő is meghalt a mesinba.”* (S. M., Klézse) A bűn egyértelmű megállapítását – az asszony bűnösségének elfogadását – megzavarta egy nem sokkal későbbi fejlemény: a pap Magyarországról visszatérve autóbalesetben meghalt. A tragikus eseményt a falu jelzéseként értelmezte a pap bűnösségére vonatkozóan, és a közvélekedés szerint ki kellett volna egyeznie a két félnek a rettenetes, igazságos megoldáshoz való folyamodás helyett.

A fekete mise és az istenítélet mint rituális igazságszolgáltatási eljárások a középkor vallásos-mágikus világképének modern korig megmaradt elemei. E dogmatikus világszemlélet szerint az idők végezetén eljön az utolsó ítélet, amely megmér mindenkit tettei szerint. A középkori ember hiszékenysége közismert – fejtegeti a középkori ember világképét kutatva Gurevics: az archaikus ember meg van győződve arról, hogy az isten minden tettet azonnal jutalmaz, vagy megtorol. Ebben a világban tehát nem a csoda szorul magyarázatra, hanem a csoda hiánya.<sup>481</sup> Ezt a mély meggyőződést aztán az egyház és a papok évszázadokon keresztül felhasználták a nép ellenőrzésére és féken tartására. A 20. század derekán „ha valamelyik asszony megkísérelte, hogy letegye magzatját és a pap megtudta, azt a templomban elátkozta, hogy gyilkolt és nem fog a mennyországba menni, hanem a pokolba. A nép írástudatlan, mindent elhitt, amit a papok mondtak” – emlékszik vissza egy csángó önéletíró.<sup>482</sup>

<sup>481</sup> Gurevics 1974: 156–157; Uő 1987: 188.

<sup>482</sup> Laczkó 1994: 113.

### 7.2.7. *Helyzetekre adaptált, modern kori büntetések*

Azokat a pap által kitalált, alkalmazott büntetéseket sorolom ide, amelyeket a különböző új helyzetekhez alakítva rónak ki. Ilyen átalakított szankciónak tartom a nyilvános vezeklés pénzzel, adományokkal, papi ruha vásárlásával való megváltását,<sup>483</sup> az egyházi munkára ítélest, lealacsonyító helyzetek nyilvános elviselését. Klézsei adat szerint régen a magzatgyilkos anyát a pap a közösségi nyilvánosság mellett a következő módon büntette meg: „Ó, bérekesztette még a pajtába es, a disznyópajtába bérekesztette, tékából, azt mondta, onnan egyék, kinek nem volt böcsülete.”<sup>484</sup> Trunkban például 2004-ben a pap büntetesként a gyülekezetet a földre kényszerítette: „*Feküdjetek hasra, orrotokkal a földre. [Miért tegyetek úgy?] Zajongtunk. Igen, de nemcsak a fiatalokat, az öregeket is, mind. Mindenki, orrával le (a földre). [S lefeküdtetek?] Le kellett. Egy ha nem térdel le, ahogy kell, megállítja a misét. [...] Letérdepeltet héjra, dióhéjra.*”<sup>485</sup> (Agy., Trunk)

## 7.3. Világi büntetések

A világi hatalmi büntetések közé sorolom a román államhatalom megszilárdulása után kidolgozott és gyakorolt büntető eljárásokat, amelyeket azokban az esetekben hajtottak végre, ha a közösség a hatóság kezére adta a bűnöst. Ha a faluközösség vagy annak képviselői úgy döntöttek, hogy megtartják az ítékezés jogát, a normaszegőre a saját kultúrában meghatározott archaikusabb, általában a hatóságinál keményebb szankciót róttak.

### 7.3.1. *Pénzbírság*

Tolvajság, csendháborítás, verekedés esetén alkalmazott hatósági büntetés. A rendőrség által kirótt pénzbírság a megkárosítottak szerint nem garantálja a normaszegő megtérését és megjavulását. Ellenkezőleg, akár bosszúra sarkallhatja a vétkest, újabb normaszegések alaposabban kitervelt, körültekintőbb elkövetésére. A csángó falvakban az idősebbek ma még a transzcendens erők bevonásával végzett bíraskodás igazságában és hatékonyságában hisznek.

<sup>483</sup> Lásd Ciocan 1924: 40–41; Ilyés 2005: 77–79.

<sup>484</sup> Ilyés 2005: 78.

<sup>485</sup> A szöveg román nyelven, egy tizenegy éves gyermek és ötven éves korú nagybátyja szájából hangzott el. „*Puneți-vă pe burtă, cu nasul la pământ. [De ce să stați așa?] Făceam gălăgie. Da, dar nu numai tineri, și bătrânii, toți. Toți, cu nasul în jos. [Și s-au pus?] Trebuia să pună. Unul dacă nu se pune în genunchi cum trebuie, oprește liturghia. [...] Ne pune pe coajă, pe coajă de nuc.*”

### 7.3.2. *Börtön*

Súlyosabb normaszegések esetén a világi hatóságok a bűnöst szabadságvesztésre ítélik. A csángó falvakban elvétve találunk börtönbüntetésre példát. Azt a klézsei férfit, aki valamikor meggyilkolta a feleségét, a közösség nem a börtönnel tarkított múltja, hanem az erkölcsi és egyházi vétség (mivel a tízparancsolatot szegte meg), a gyilkosság tetteinek elkövetése miatt zárja ki.

## 7.4. A csángó kultúra középkori szubsztrátumának megjelenítődése az archaikus büntetésekben. Két példa: gyalázás és népítélet

### 7.4.1. „*Békenték szarval!*”

A rituális meztelenségnek világszerte erős jelképiséget tulajdonítanak. A test természetes állapota csak azokban a kultúrákban nyert szimbolikus jelentőséget, amelyekben a ruhaviselet társadalmi normává emelkedett. Míg a törzsi társadalmakban és a tradicionális közösségekben a meztelenség gonoszelhárító funkciót tölt be, a modern kor embere számára a tiltakozás és a társadalomkritika megnyilvánulásaként használatos.<sup>486</sup>

A moldvai csángó falvakban a rituális meztelenség napjainkban a feudalizmust idéző tradicionális közösségekben betöltött mágikus funkcióval – „akkor az asszan nekifogott, kiótt a haját, levetkezett, a házba lepcsegett, imádkozni fogott”<sup>487</sup> –, és a tiltakozás, ítélet újkori-modern kori formájában, gyalázásként és gúnyolódásként egyaránt előfordul.

a.) *Verbális szint.* A meztelenséget felhasználó vagy az azzal valamiféle kapcsolatban lévő büntetésformák közül enyhébb a csupán szóban sújtó, káromkodó-gyalázkodó szankció, a becsmélés. A káromkodások gyűjtőfogalmát Eperjessy Ernő a funkciójuk és tartalmuk szerint csoportosította, elkülönítve az átok, szitok, szidalom, szidás, becsmélés, káromkodás, istenkáromlás, nyelvi környezetszennyeződés, ocsmány beszéd, csúnya beszéd, pajzán szövegek, mágikus népszokások, ráolvasások, termékenységvarázsló szövegek, bajelhárító és rituális káromkodások, ártó szellemeket, kísérteteket, démonokat elűző obszcén szitkok formáit.<sup>488</sup> Vizsgálatomban a *becsmélés* fogalma nyújt segítséget, amely személyt sértő, megalázó, gyalázó tartalmú és szándékú obszcén szöveg, tárgya pedig az anya, apa, nővér vagy maga a sértést viselő személy triviális szövegekörnyezetben való emlegetése. Az egyéni haragot hordozó gyalázkodás éppen a trágár szavak használata miatt sértő. Formailag és tartalmilag a szidalmazással, az átokkal, a káromlással, káromkodással mutat rokonságot,

<sup>486</sup> Például a 20. század 60-as és 70-es éveiben a hippimozgalom keretében. Hoppál 2000: 157–158.

<sup>487</sup> Peti 2007: 293.

<sup>488</sup> Eperjessy 1999: 411–412.

célja valakinek vagy valaminek indulatos, goromba szavakkal való becsmérése, gyalázása.<sup>489</sup> A becsmérés támadó, trágár jellege miatt a szankcionáló minősége háttérbe szorult, és az egyházi és világi hatóságok által szigorúan büntetett megnyilvánulásként tartották számon a korábbi századokban.<sup>490</sup>

Régi peres iratok tanúsítják, hogy ez az ítélező, lealacsonyító verbális megnyilvánulás széles körben elterjedt módja volt a nézeteltérések, a nemtetszés kinyilvánításának. A gyalázás, becsmérés célja a szankcionált fél emberségétől való megfosztása, s hangos nyilvánossága által a magyar nyelvterületen érvényben lévő, megszegényítő *kikiabálás* büntetéssel mutat rokonságot. A kikiabálást büntetlenül az év bizonyos napján végezhetette a falu közvéleményét megtestesítő csoport, tárgya az eltelt év normasértéseinek nyilvánosság általi szankcionálása volt. Ezt a büntető szokást a Mezőségen *kiabálás a hegybe* megnevezéssel alkalmazták Szent György napján.<sup>491</sup> Vráncsában ugyanezt a szokást *kikiabálásként* nevezték meg.<sup>492</sup> A felvidéki Rozsnyón a meghatározatlan időben – éppen ezért a hivatalos büntetéssel járó – szervezett kikiabálás szokását macskazeneként ismerték. Ennek a bosszúból táplálkozó büntetésnek az európai etnológiában a *Charivari* megnevezése terjedt el.<sup>493</sup>

A Székelyföldön fennmaradt jegyzőkönyvek annak bizonyítékai, hogy a gyalázás során megalázott fél nem nyugodott bele helyzetébe, és jogorvoslatért a hivatalos szervekhez fordult. Ezek a periratok dokumentálják, hogy a büntetésként alkalmazott verbális gyalázást a társadalomban tabunak számító intim emberi testrészek (fenék, nemi szerv), illetve gyakran az emberi ürülék emlegetésével nyomatékosították. A szankcionáló eljárás valamikori széles elterjedtségére utalhat, hogy igen gyakran asszonyok éltek a verbális büntető lehetőséggel.<sup>494</sup>

---

<sup>489</sup> Albert 2007: 44.

<sup>490</sup> Szemerényi 1980: 81. A káromkodások, szitkok figyelmen kívül hagyásával a magyar népi vallásosság ismerete hiányos maradna – érvel ezek kutatása mellett Eperjessy Ernő. Lásd Eperjessy 1999: 399. Jelen esetben nem az Isten és a szenteket szidó káromkodások, hanem az embert becsmérő vulgáris szókimondások és az ehhez kapcsolódó gesztusok vizsgálata érdekel.

<sup>491</sup> Zsigmond 2004: 73–80.

<sup>492</sup> Gusti 1976: 193.

<sup>493</sup> Kotics 2001b: 13–26.

<sup>494</sup> „*Baratoson diffamált salvum sit lélek bestye lélek kurva fiának, rossz embernek, salvum sit, szarik a nemes emberségembe, diversis locis ugyanazon szitkokkal diffamált*”; „*Orbai székben, Baratoson, az Andrad István kapuja tájatt rám támadott, diffamált, salvum sit, hogy szarik az nemes emberségembe. Ergo az rám támadásért potentián, a szitokért homagiomon kívánom convincáltatni*”. A szájáért került a bírák elé Marti Istvánné, Judit is „*Orbai székben, Pavan, magam jószágomon lévén, sine justa causa az Incta házamra be szidott maga jószágáról, ilyen sókkal salvum sit, menj be, köpe, az törvént megkövetem, megötte immár az seggemet, s edd meg immár a szaromat is, tőlem ne félcs [!] azt az urad baszott farkát, tugsd [!] be estve az ösztövért valagadba, s vonasd ki reggel.*” (1691) Ugyanabban a hónapban ürülékkel való gyalázással illették a székely szék tagjainak határozatát is: „*az Actor ő kegyelme ilyen szót is mondott: hogy az mint az marhák felől deliberaláltak becsületes szék tagjai, salvum sit, enyém az szar, s tiéd az ökor, cum venia sit dictum, szarik abban a deliberatumban, az kit akkor ítélték.*” 1692 júliusában a kovásznai tiszteletes, Bálint pap idézi törvény elé „*Mihalcz Miklósnét, Suskát, mint Inctát. Salvum sit cum salvo honore sit dictum, olyant mondott nekem, szarik az szájamban.*” Orbaiszéki törvénykezési jegyzőkönyvek. A források átirrt változatainak és magyarázatainak rendelkezésemre bocsátásáért Fehér János művészettörténésznek tartozom köszönettel.

Sajnálatos módon a csángó falvak esetében nincsenek korábbi évszázadok hivatalos világi törvénykezését, pereskedését bizonyító írásos dokumentumok, a fennmaradt egyházi okiratok pedig ilyen vulgaritásban konkretizálódó világi konfliktusokat nem rögzítettek.

b.) *A gesztusok nyelve.* A társadalomfejlődés egy korábbi fázisában lévő – a feudális viszonyokkal gyakran összehasonlított<sup>495</sup> – moldvai társadalomban a kommunikáció a legkifejezőbben a gesztusok nyelvén valósul meg.<sup>496</sup> Az alábbiakban hozott példákat vizsgálva úgy látom, hogy a trágár szitkokon túl valóban a gesztusok rendelkeznek a legelemibb kifejező erővel a nemtetszés véleményének kinyilvánítása, az elutasító magatartás kifejezése során.

Számos európai párhuzam bizonyíték arra, hogy a büntetés kiszabásakor az ítéletet hozó szerv a normaszegés aljasságát szemléltetve, például paráználkodás, házasságtörés esetében a szalmakoszorú mellett arra kötelezte a bűnöst, hogy trágás taligát húzzon végig az utcán, vagy meghatározott időt töltsön el a disznóólba zárva.<sup>497</sup> A pellengérré állított elítéltnak ugyanakkor az egybegyűltek nem csak szidalmakat, de „mocskot és ürüléket is vágtak a fejéhez”.<sup>498</sup> Az excrementum a népi kultúrában az értéktelenséget, az abszolút szemetet, a meggyalázó becsületfosztást jelenti.<sup>499</sup> Kevésbé civilizált társadalmakban az ürüléket a feldühödött személy az ellenfelének arcára kenheti, ez jelenti ugyanis a sértés és a harag legerősebb kinyilvánítását, hagyományos megtorlását.<sup>500</sup>

A 19. századi feudalizmus korabeli Erdélyből a gesztusok sokatmondó nyelvét két példával illusztrálom:

1.) „Fodor Sigmondnének Komjattzei Mihájné a maga meztelen seggit meg mutatván azt mondotta ütegetvén tenyerével tsak annyit félek mint a segemtől így boszantota”;<sup>501</sup>

2.) A háromszéki Szörccse egyik jegyzőkönyvében a csúfolódó fél is a meztelenség provokatív mutogatását, a meztelen emberi fenékkal való gyalázást alkalmazza: „véghetetlen és el szenvedhetetlen fertelmes tselekedetei között Rupa Farkas Kováts Mester embernek el szenvedvén, a’ többek között el ment a’ Titt. Donát Elek Ur kapujában (sit venia) sükségtételire, a’ meztelen fenekit a’ Kapun bé tartotta ezt rikoltozván, nékem minden ember tsak ennyi, így veszem számba, és tsak ennyit félek, s midőn kérdettük volna, hogy azt

<sup>495</sup> Pozsony 2005: 171–190.

<sup>496</sup> „A feudalizmus a gesztusok világa, nem pedig az írott szóé.” Le Goff 1970; idézi Gurevics 1974: 35.

<sup>497</sup> Dülmen 1990: 68; Ilyés 2005: 78–80.

<sup>498</sup> Dülmen 1990: 67.

<sup>499</sup> Vö. Chevalier – Gheerbrant 1994. (excrementul)

<sup>500</sup> A példa a közép-afrikai *lele* kultúrából származik. Douglas 2003: 34.

<sup>501</sup> Szabó T. 1978: 10–12. Az adat 1803-ból, Aranyosrákosról származik.

az bestelenséget miért tselekszi, azt felelte: Hogy neki mind parantsolatból, mind pedig szükséges képpen oda kell járni szükség tételre, mert alább valo helyet nem talál.”<sup>502</sup>

Míg a 20. század folyamán az ilyesfajta gyalázás erdélyi példái egyre ritkultak, a Moldvához vagy a moldvai származású személyekhez köthető esetek továbbra is szép számban fordultak elő.<sup>503</sup> Ha időben és térben kicsit közeledünk a moldvai csángó társadalomhoz, látni fogjuk, hogy – ismerve jelentését – ugyanezt az elementáris szimbólumot alkalmazzák a legkülönbélebb megalázásokra. Az alábbi szöveget a világháborús meghurcoltatások emlékeinek felidézése során jegyezte le Gazda József egy csángó faluban: „... leraktak a vagonból, s bevittek egy – úgy mondtuk – egy bojárházhoz. Akkor melliknek jó szíve vót, vetett bé kenyeret. Másik emberganyét vetett oda. Nálík a zoroszoknál ott van a vecseu [vécé] a zutcán, met ugye ott megállnak s oda. Itt es nálunk Klézsebe, mikor menek le, s látok, hogy az út mellett van egy ullian, azt mondom, hogy közél vagyok a zoroszokhoz. Ha Jásba menek, ott még közelebb vagyok. Használják ott ezt a szokást... Osztán egy vetett nekem egy ulliant, mint a korn [kifli]. De emberkorn vót! Érted-e?! Rágni fogtam, verekedtünk ritta, míg fel tudtam venni. Hárman rágtunk belőle. Mikor én rágni fogtam, éreztem, hogy emberganyé.”<sup>504</sup> (Klészse)

Interjúkötetében ugyanő közli a más kontextusban korábban már idézett büntető esemény leírását is, amely során az emberi ürüléket alantas szimbólumként alkalmazta a falu indulatos lakossága: „Annak letörték a kertjeit, bétörték a zablakait, mikor eljött ez a dekretul nou (új dekrétum). Nem ennek, annak! (Salamon Péternek, a primárnak) Békenték szarval!”<sup>505</sup> (Klészse)

Ebben a nyilvános megalázó büntetésben részesült Klészse egyik papja is az 1990-es évek elején, amikor egyértelmű jelképpel tudatosították benne a közösség álláspontját: „A papot nem szerették. Elvadozták. Amit csántak nem volt szép. [...] Megkenték szarral a papnak az ajtóját, mennyen el innét. Megkenték, asszonyok, osztá elmentek. Vót a páter, osztán megharaguttak s hajtották el...” (S. M., Klészse) Nemcsak párhuzamot, hanem folytonosságot is felfedezhetünk az ugyanabban a faluban különböző politikai időszakokban végrehajtott büntetési eljárás kapcsán.

Erdélyi és vráncsai adataim szerint a megcsúfolás egyik hasonló módja a kerítés, kapu kátránnyal való leöntése, bekenése. A kátránynak, mint fekete – tehát tisztátalan, nehezen

<sup>502</sup> Sepsiszentgyörgyi Állami Levéltár, F. 65/1, Fasc. VI. 44. Az adatot köszönöm Szócsné Gazda Enikőnek.

<sup>503</sup> Az esetek lerásakor a tudósítók nem tértek ki az elkövető etnikai hovatartozására, ám a jelzett megyék, Bákó és Vráncsa mindenképp kapcsolatot teremt a csángó kultúrával, hisz ez a két megye öleli fel a legtöbb moldvai csángó települést.

<sup>504</sup> Gazda 1993: 111.

<sup>505</sup> Gazda 1993: 196.

eltávolítható szennyes anyagnak a használata ebben a kontextusban az ürülék büntetésben való alkalmazásával mutat rokonságot, annak szelídebb változataként értelmezhető.

A szociológus Dimitrie Gusti jegyezte le, hogy egy vráncsai faluban a 20. század derekán a közvélemény szerint visszajáró kísértet szedte az áldozatait, állatok hulltak el, majd emberek haltak meg. A falubeliek, amint rájöttek, hogy melyik halott jár vissza, „megtettük mi azt, amit kell; amit tudunk. Lám, mert még most is a kerítésen vannak a jelek: olyan kátránnyal és fokhagymával rajzolt keresztet. De hiába!” Visszaemlékeztek, hogy még életében fegyelemre intették a különleges „rossz fehérnépet”, aki „zöld szemekkel járkált ebben a fehér világban”, mi több, a pap is figyelmeztette a kevélyen járó, orrát fennhordó fiatalasszonyt a templomban, hogy „lassabban a testtel”, de nem használt. „De ő, a gonosz fehérnép azt hiszi, abbahagyta? Esze ágában sem volt. Pedig mit meg nem csináltunk véle. Egy éjjel még a kerítését is bemázoltuk kátránnyal. Nevetségessé tettük.”<sup>506</sup>

2003 őszén a háromszéki szezonmunkára – terménybetakarításra – érkező moldvai, Bákó és Vránca megyei fiatalok a dálnoki református temetőt gyalázták meg. Amellett, hogy összetörték mintegy kéttucat sírkő cementből öntött mellékleteit, vázáit, a *Háromszék* napilap azt is fontosnak tartotta megjegyezni, hogy „a sírok meggyalázása után még ürülék is maradt a nyomukban.”<sup>507</sup> Az újságíró érezte, hogy kultúránkban az ürülék és a temető olyannyira összeegyeztethetetlenek, hogy azok együttes kontextusa csak valamiféle ősi, atavisztikus gyalázási funkcióval magyarázható.

Tolvaj és megkárosított között különös interakciót jegyeztek 2007-ben a székelyföldi Kézdivásárhelyen. Az itt elkövetett gyalázás nem véletlenszerűen fordul elő, ugyanis a moldvai csángó kultúrával kapcsolatos, és éppen a moldvai csángó és a székely kultúrák tudati eltávolodásának jele, hogy az idegen környezetben félremagyarázták annak jelentését. A 17 éves, ojtozi otthonából mintegy fél éve megszökött csángó fiú női ruhába öltözve fosztogatott a felsőháromszéki városban. Az ott eltöltött idő alatt hét betörést és lopást, és körülbelül ugyanennyi lopáskísérletet hajtott végre. A rendőrség közbelépését kérő 95 éves, többször kifosztott öreg ajtaja előtt a harmadik betörést követően az érkező rendőrök a korábbi moldvai példákban ismert hajlékgyalázás nyomaira bukkantak: „A nyomozók nem csak a hült helyét találták a betörőnek, »ajándékképpen« a küszöb előtt egyéb is gözölgött.”<sup>508</sup> Az újságíró, nem ismerve e szankciót hordozó szimbolikus attitűd mély kulturális gyökerekkel rendelkező valós jelentését, egyébbel magyarázta a tolvaj jelzését. „Úgy látszik, a gyomra nem bírta a feszültséget” – vélekedett a szerző, nem sejtve, hogy a fiziológiai

---

<sup>506</sup> Gusti 1976: 184–185.

<sup>507</sup> *Háromszék*, 2003. szeptember 30.

<sup>508</sup> *Székely Hírmondó*, 2007. február 27.

szükséglet a tolvaj szimbolikus felülkerekedésének kifejezője volt a többszöri sikeres lopás után nyomába eredő gazda és a rendőrség felett.

#### 7.4.2. „A falu bosszúja”

A faluközösségben munkálkodó ember életében a fel-felbukkanó normaszegések ellenére a rend, a megállapodottság, a szabályozottság volt a jellemző. A rend ellenségeivel szembeni erőt a *communitas* jelentette. A szigorú közvélemény – amelynek figyelmét semmi sem kerülhette el – büntetése a pénzbírságnál is súlyosabb volt, kivetettséget jelenthetett. A régi írásokban és a falutörvényekben is szerepel ez a pár félelmetes szó: ha nem cselekszi az előírtat, „a falu bosszújára marad”.<sup>509</sup> A népítélet, a falu bosszúja váratlansága miatt azt a ritkán szabályozható elemi közösségi büntetést jelentette, amely végzetes kimenetelű is lehetett a bűn fokának és a kiváltott társadalmi felháborodásnak a függvényében. Erejét és legitimitását a közösségiség kiforrásának pillanatában nyerte el, ősi jellege tehát a *communitas* kialakulási fázisában gyökerezik. A népítéletek különböző formái a 18–19. század folyamán a magyar nyelvterület falutársadalmában a leghatásosabb elrettentő erejű büntetések közé tartoztak.<sup>510</sup>

A népítélet eszmeileg azonos a büntetőjogászok által kidolgozott ideális büntetés definíciójával. A büntetésnek ebben az értelemben zseniálisnak és hatékonynak kell lennie, s minél gyorsabb és minél közelebb esik az elkövetett bűnhöz, annál igazságosabb és hasznosabb. Az emberi lélekben a bűn és büntetés eszméjének összekapcsolása annál erősebb, minél közelebbi az időbeli távolság a büntetés és a gaztett között.<sup>511</sup>

A népítéletek sajátos vonása, hogy nem válik ki egy vagy több nevesíthető egyén, hanem a megtorlás anonim, éppen kollektív jellege miatt. A több ember együttes fellépése miatt mindannyian a névtelenség homályába vesznek, a büntetést végrehajtó személyeket a falu nem adja ki, s mivel a rend helyreállítása a cél, senki sem érzi azt igazságtalan vagy kegyetlen akciónak.<sup>512</sup>

Kutatásaim és dokumentálódásom eredményeként számos erdélyi és moldvai népítéletről szerezhettem információt. A büntetések egyetemes jellege mellett bizonyítanak a népítélet végrehajtásának azonos mozgatórugói. E szankciók legalapvetőbb közös vonása, hogy a normaszegés által gerjesztett feszültséget a sértett társadalom hirtelen akarattal a kollektív megtorlás által vezeti le. Az alábbiakban néhány ilyen népítéletet mutatok be.

<sup>509</sup> Imreh 1973: 88.

<sup>510</sup> Imreh 1973: 191–205; Tárkány Szücs 1981: 792–806. az egész közösséget felbolygató népítéletekről, autonóm közösségi fellépésekről beszélnek.

<sup>511</sup> Szabó A. 2004: 95–96.

<sup>512</sup> Szöcsné Gazda 2001b: 8.

a.) Időben a legkorábbi általam ismert népitéletet Erdélyből a Szőcsné Gazda Enikő néprajzkutató által közölt anyag jelenti. Vargyason 1792-ben egy részeges asszonyt gyűjtogatásai miatt a falu férfijai feltartóztathatatlan dühükben az általa felgyújtott ház lángjai közé vetettek. Ez az eset azért is különös – mutat rá a szerző – mert a büntetők kiléte kiderült és a gyilkosság miatt a törvény büntetést kényszerített rájuk. A kutató által feltárt levéltári dokumentum éppen az a könyörgés, amellyel a falu lakói királyi kegyelemért folyamodnak falustársaik védelmében. „A véghetetlen károk és romlások mián újólág az haragra felgerjedvén, mintegy eszeken kívül visszatérnek újólág az hadnagy quartélyára s erőszakoson a már arestumba tett asszonyt, akár mint tiltotta légyen is akaratjukot az hadnagy, magukkal elvitték és az elégett épületek tűzébe bévették úgyannyira, hogy az említett asszony elégett.”<sup>513</sup>

b.) Vránscából hasonlóan erőskezű büntető gyakorlatot jelez Henri H. Stahl. Itt – bár a 20. század elején a megerősödő világi hatalom intézményei már egy ideje elnyomták a régi közösségi törvénykezést – az ősök szokása, az erős közigazgatási egység eleven emléke jól kimutatható volt a híres „nereji ítélet” során. Az első világháború idején, 1916-ban, amikor a román csapatok visszavonultak Moldvába, és a németek még nem hatoltak be Vranceába, dezertőr katonabandák kifosztották Nerej falut. „A községi elöljáróság és a csendőrség elmenekült. A sorsára hagyott falu pedig lelke mélyén érezte, amint felébred és feltámad a múlt hagyománya. [...] most, hogy megszólaltak a vészharangok: a faluközösség visszaszerezte a háború előtti hatáskörét. Újra ő az elöljáróság, újra ő a csendőrség, fegyveres őrségeket szervezett, amelyek elfogják és átadják »az öregek« igazságszolgáltatásának a gonosztevőket. A halálraítélteket »az ország« szokásainak megfelelően a falu színe előtt nyilvánosan végezték ki.”<sup>514</sup> A példán látható, hogy az ősi törvényeket még magában hordozó elzárt hegyi falu közössége a krízishelyzetben csődöt mondó hatósági kontroll miatt azonnal visszatért a korábbi ellenőrző gyakorlathoz. Az akkor már állami törvények tiltotta kivégzések végrehajtását szintén a krízishelyzet indokolta és tette szükségessé.<sup>515</sup>

c.) A Moldvában híressé vált szabófalvi lincselést, amely lényegét tekintve semmiben sem különbözik az erdélyi és a vránscái példától, az Imreh – Szeszka szerzőpáros ismerteti először. 1949-ben rablógyilkosság történt, amely során megölték a falubeli kocsmárost. A

<sup>513</sup> Szőcsné Gazda 2001b: 8–9.

<sup>514</sup> Stahl 1992: 49–50.

<sup>515</sup> A példa megértéséhez szükséges tudni azt, hogy a 17–18. században Moldvában három kisebb „köztársaság”-ot (Câmpulung, Vrancea, Thigheciu) tartottak számon, amelyek természetes környezetük elzártsága miatt ellenőrizhetetlenek és megzabolázhatatlanok voltak, ezért egyetlen nemesnek sem voltak alávetve, közvetlenül a fejedelem alá tartoztak. Ezeknek a 10–15 faluból álló településcsoportoknak az élete belső törvények és saját bíraskodás szerint alakult. Cantemir 1973: 178–180.

tetteseket a hatóság elfogta, és a helyszínre kísérte, hogy mutassák meg, hogyan történt az eset. Az összesereglett döbbszert falubeliek akkor ismerték fel, hogy a gyalázatos tett elkövetői közt szabófalvi is van, s a falut ért szégyen elviselhetetlensége miatt a helyszínen agyonverték a gyilkost.<sup>516</sup>

Az archaikus büntetés a hirtelen indulatból fakadó azonnalisága miatt az önbíráskodással mosható egybe. Népítélet jellegű büntetésről mégis olyan megtorló akció esetén beszélünk, amikor a büntetés végrehajtását a faluközösség vagy annak több képviselője végzi. Az önbíráskodás többnyire egyéni büntetéseket fed.<sup>517</sup> A szabófalvi adatokból egyértelműen kiderül a közös büntető akciók népítélet volta, valamint az, hogy az ilyen jellegű kollektív fellépések mindannyiszor előfordulhattak, amikor különlegesen súlyos normaszegés történt. „...amikor úgy számították, hogy a gonosztevő bűnös, a faluból egybegyűlt 25 ember és megölték a gonosztevőt, s ezt a büntetést igaznak és jogosnak vélték, és mert egyesültek voltak, semmi sem történt velük. A büntetés érvényben maradt.”<sup>518</sup> A kipellengérezett tolvajok közül a súlyosabb bünt elkövetők közül némelyiket „az emberek meg is ölték, mint S. A.-t, a mérlegsúlyokkal.”<sup>519</sup>

A kollektív büntetésforma Moldvában a szocializmus idején sem merült feledésbe. A kollektivitás ereje az államhatalom igazságtalan helyi képviselőivel szemben is hatékony fellépést, ugyanakkor immunitást, névtelenséget biztosított. Fennebb idéztem, hogy a klézsei Salamon Péter polgármesternek „letörték a kertjeit, bétörték a zablakait [...] Bétörték a zablakait, s meggyújtották, hogy égjen el. Még szerencse, hogy nem gyúlt meg, mert elégett vala a zegész.”<sup>520</sup> (Klészse)

d.) Trunkban 2002-ben népítélet során mintegy hat órán át köpdöstek, ütöttek, gúnyoltak egy többszöri tolvajlásán kapott 70 éves öregasszonyt. Az éppen elemelt három méteres deszkához kötözve, Krisztus megfeszítését imitálva, a gyalázások közepette („*húgatták*”) hatalmas lármával végigvezették az utcán. A népítélet során a falu katolikus papja hallgatólagos beleegyezésével támogatta annak végrehajtását. Az esetet követően az idős asszony néhány évig eltűnt Trunkból, és a szomszédos településeken hanyódott.<sup>521</sup>

<sup>516</sup> Imreh – Szeszka 1978: 202.

<sup>517</sup> Kotics József az egyéni akciót önbíráskodásnak, a közösségi büntetést kollektív önbíráskodásnak nevezi. Kotics 2001a: 34. Fogalomhasználatomban az igen kifejező erejű *népítélet* a kollektív önbíráskodást fedi.

<sup>518</sup> Imreh – Szeszka 1978: 202.

<sup>519</sup> Imreh – Szeszka 1978: 201.

<sup>520</sup> Gazda 1993: 196.

<sup>521</sup> Ezt a történetet a dolgozat esettanulmány fejezetében elemzem bővebben.

## 7.5. Következtetések

A legjellemzőbb csángóföldi büntetések ismertetésével a normaszegések megtorlásának, a rend helyreállításának archaikus formáit, mélyebb kultúrtörténeti rétegekben való gyökerezését emeltem ki. A csángó népi kultúrának ez a szegmense a témából adódóan természetesen sarkított bemutatást eredményez, hisz annak kiemelt társadalmi gyakorlatát, a szankció és a bosszú szociális és szokásjogi kereteit körvonalazta. A fejezet ebből fakadó egyoldalúságát Imreh István székelyföldi törvénykezési jegyzőkönyveket elemző dolgozatának idevágó soraival magyarázom. „A falujegyzőkönyvek – és ezt is meg kell mondanunk – nem tartanak hízelgő tükröt őseink elé, sőt vitáik közben, gyengeségeiket eláruló pillanataikban is élénk varázsolják esendő és gyarló ember módra élő elődeinket. Gondoljunk azonban arra, hogy ha mi ma a törvényszékek jegyzőkönyveiből akarnók megismerni napjaink emberét, szükségszerűen sötétebb lenne a valóságosnál a róla alkotott képünk. Ami a faluközösség történetében talán mindennek ellenére önértetet adó, valóságos önértéktudatot növelő, az az, hogy itt vigyázattal éltek: ne válják ember embernek farkasává, s volt szándék és képesség arra, hogy emberség és értelem diktálta szép rendbe fogják egybe a természettel, uraikkal oly nehéz küzdelemben élöket. Így volt ez természetes módon mindenütt az országban. Különösképpen Moldva razeş falvaiban, a havasalföldi moşneni községekben, a szász communitásokban...”<sup>522</sup>

A fenti példákból jól látható, hogy a 19. századra visszanyúló közösségi emlékezetben fennmaradt népítéletektől a sor napjainkig terjed. A székely és csángó faluközösségek életét szabályozó normák nem mindig álltak összhangban a világi és az egyházi rendszabályokkal.

A Székelyföldön jóval korábban megindult polgárosodás és mentalitásváltás miatt a későbbiekben itt-ott előforduló, az egykori archaikus büntetőrendszerre utaló elemek, törekvések kirívóbbak, anakronisztikusként hatnak. Így azt az 1991-es csíkmindszenti egyházhatározatot, amelyben az egyház hajlott korú tanácsosai az egyházfenntartó járulék befizetésének elmulasztását drasztikus, középkori jellegű szankcióval kívánták megtorolni – „nem katolikusok temetése a temető szélében vagy az akasztottak között lesz, attól eltérően, hogy hozzátartozói katolikusok voltak, mellettük helye nincs” –, Tánzos Vilmos a letűnt középkori-újkori rendtartás egyik utolsóként felbukkanó nyomaként értelmezi. Miközben a templomkapura függesztett dokumentum a közösség érdekét védte, konzervált, védelmezett egy olyan örök érvényűnek hitt állapotot, amely régóta letűnt, sőt azt is feledni látszik, hogy az azt kitermelő közösség már nem is létezik – írja a szerző.<sup>523</sup>

---

<sup>522</sup> Imreh 1973: 90.

<sup>523</sup> Tánzos 1994: 100.

A csángóföldi faluszéki ítélkezés és az ősi életrendben gyakorolt falusi büntető eljárások formái az ismert európai általánosba kapcsolódnak. A falura szégyent hozó, közösségellenes embert, a gyilkost meglincselő kollektív népi büntetés arra is utal, hogy itt hosszabb élettartammal rögzítődött sok olyan szokás, amely hajdan a székelyeknél sújtotta kegyetlen büntetéssel azokat, akik a közösséggel szembefordultak. A 20. században a halványuló hagyományos csángó rendtartás jele, hogy aki nem követte a közösség határozatát, az állami döntéshez folyamodhatott, s az illetékes törvényszék által kiszabott – sokszor enyhébb – büntetést volt köteles volt végrehajtani.<sup>524</sup>

---

<sup>524</sup> Imreh – Szeszka 1978: 197–201.

## 8. DEVIANCIA ÉS KONTROLL KONFLIKTUSA. A VÉDEKEZŐ ÉS BÜNTETŐ MECHANIZMUSOK FUNKCIONALITÁSA EGY KIRÍVÓ ESET KAPCSÁN (ESETTANULMÁNY)

Dolgozatom a társadalmi kontroll formáinak és intézményeinek vizsgálata során abban a tekintetben kíván újat hozni, hogy felmutatja: a közösségi szintű fellépések az erkölcsi és jogi normaszegés esetén, bizonyíthatóan, hol nagyobb horderóvel, hol kevésbé látványos módon újra és újra felbukkantak a moldvai csángó közösségekben még a 21. században is, és e széleskörű szociális megmozdulások hátterében a középkori népítéletek mintájára aktivizálódó mozgatórugókat ismerhetünk fel. A gyorsan alakuló, változó moldvai csángó társadalomban a modernizációs tendenciák ellenére, úgy tűnik, még mindig tetten érhető az a késztetés, hogy az idők folyamán leghatékonyabbnak bizonyult módszer által a társadalomban általánosan elfogadott kulturális mintákat, életstratégiákat a közösség nonkonformista tagjaitól kemény ráhatással kikényszerítsék.

A társadalmi kontroll intézményeinek elméleti igényű bemutatását követően egy esettanulmány erejéig egy deviáns személy normaszegéseinek esetében aktivizált valamennyi kontrollmechanizmus szinkretikus egységben való vizsgálatát végzem el, hogy árnyalhassam, működésében mutathassam be ezek mechanizmusát, egymáshoz való viszonyát, társadalmi funkcióját. Az események értelmezésének összefüggéseihez az egyént körülölelő szűkebb társadalmi kontextus bemutatása is hozzátartozik. Elemzésem eseményközpontú kíván maradni. Egy személy életében bekövetkezett problematikus eseményt dolgozok fel a hozzá kapcsolódó, több éven keresztül végzett feltárás háttéranyagai és összegyűjtött információi segítségével. Azt a kérdést próbálom konkrét példán körüljárni, hogy milyen cselekvések, felhalmozódott egyéni és közösségi sérelmek kényszerítik ki a kollektív haragot, „lincshangulatot”<sup>525</sup> generálva, ennek milyen megoldási alternatívái léteznek. Rá fogok mutatni, hogy a normákat több esetben, folyamatosan megszegő egyént a falun belüli marginalizációs stádiumának végső szakaszába érve – az évszázadokkal ezelőtti társadalmi konfliktusok levezetésének megfelelően – közösségi döntéssel kiteszítják a közösségből.

Az elemzendő eset keretéből kiindulva végső soron emberközelségbe hozom azt a morális horizontot, amely egy falu számára határsávnak bizonyul az erkölcsös életvezetés és az elfogadhatatlannak, deviánsnak minősített életstratégia között.

---

<sup>525</sup> Lásd Imreh 1974: 191–205; Tárkány Szücs 1981: 792–806. a falutársadalmakat felbolygató népítéletekről, autonóm közösségi fellépésekről beszélnek.

## 8.1. Egy deviáns család Trunk társadalmában

A Bákótól mintegy 21 kilométerre fekvő, közel másfélezres lakosságú egykori halászfalu, Trunk a Szeret folyó jobb partján terül el. Lakossága, mint minden moldvai csángó település, római katolikus vallású. Itteni, 2000–2002 közötti gyűjtéseim során alkalomról alkalomra visszatértem egyik kedves és számottevő információval szolgáló adatközlőmhöz, az özvegy öregasszonyok életét élő, klézsei származású I.-hez.<sup>526</sup>

I. a trunki közösségbe férjhezmenetelével került. A hagyományos csángó közösségek élete nem volt ismeretlen előtte, mivel az innen mintegy 15 kilométerre fekvő Klézsen nevelkedett. Famíliája a falubeliek között középosztálybelinek számított, gazdasági épületekkel, kerttel rendelkező családi házuk volt. Az öt testvér közül hárman leányok voltak, akik a falusiak szerint valamilyen okok folytán nem igazán tudtak integrálódni generációjuk közösségébe.

I. úgy emlékszik, hogy nem szerette a fiatalok közösségi szórakozási formáját, a guzsalyost, mert őt ott a legények mindig molesztálták, „fogdosták”, nem hagyták békén, így aztán inkább nem vett részt a fiatalok közös összejövetelein. Más vélemények is megerősítik ezt, továbbá kidomborítanak más, ugyancsak lényeges szempontokat. Az elmondások szerint „...menkecseltek ők még léján korukba – más ment katrincába<sup>527</sup>, de ők rokojákbá<sup>528</sup> jártak; valahogy úgyes ki kellett tűnni a többi közül!” (L. K., Klézse), és annak ellenére, hogy öten voltak testvérek, akik segíthették volna egymást a gazdasági előrehaladásban, gyarapodásban, „mind uljan restessek, kikapósok vótak...” (L. K., Klézse).

I. nem tagadta, hogy a legények jórészt az ő beleegyezésével „fogdosták”, hisz a mezei munka helyett szívesen kacérkodott a falubéli alacsonyabb presztízsű legényekkel is. Egykori lánytársai visszaemlékezései szerint köztudott volt, hogy I. mindenféle cigánylegényekkel, a környéken állomásozó orosz és lengyel katonákkal is összeadja magát. Komolyabb lánykori udvarlói közt ő maga is egy „félcigán” és egy „polonéz” [lengyel] férfit emlegetett, akik annyira határozottan léptek fel házassági szándékukkal, hogy előlük menekülve aztán „kénszerből” hozzámert a trunki Zs. J.-hez.

Az új környezet (Trunk) sem hozott azonban változást az asszony már elkezdett kicsapongó élete terén. Állítása szerint még az utcabeli férfiak is „megcserkálták” [megpróbálták] férje távollétében, sőt – a moldvai társadalomban működő erkölcsi képletet felborítva – az anyósa is férfit küldött hozzá, hogy addig is, míg az ura a bákói gyárban dolgozott, 100 lejjel gyarapíthassa a családi költségvetést. „Eccer há jó, azt mondja nekem,

<sup>526</sup> A családi állapotok rekonstrukciójában maga az adatközlő és családja, a trunki és a klézsei szomszédai, ismerősei szolgáltak információkkal.

<sup>527</sup> Téglalap alakú, derékra csavarva és szöttes övvel csípőre erősítve viselt hagyományos csángó női öltözetdarab, szoknya.

<sup>528</sup> Itt: bolti anyagból varrt szoknya.

*hogy uite, îți dau o sută de lei, pe tine... ca să... Mandom, eu!? Da nu ți-e rușine?! - zic. Vettem egy herágszálat, mondom, să pleci de aicea, că acuma îți iei bătaie, îți rup picioarele!” [Eccer há jő, azt mondja nekem, hogy nézd, adok száz lejt, érted... hogy meg... Mandom, én!? Hát nem szégyelled magad!? – mondom. Vettem egy karót, mondom, elmenj innen, mert most verődsz meg, eltöröm a lábaidat!] (Zs. I., Trunk) I. vallomásai alapján úgy tűnik, az anyósának tudomása volt menyé lánykori könnyelműségéről, sőt, a később született unokáihoz is meglehetősen hidegen viszonyult, hisz őket nem a fia gyermekeinek tartotta.*

Az 1980-as években egy időre az előnyösebb életfeltételekkel kecsegtető nagyváros vonzáskörébe, az Arad környéki Gyulavarsánd<sup>529</sup> nevű falucskába költöztek I. lánytestvéréhez, de miután nyilvánvalóvá vált, hogy számításaik nem valósulhatnak meg itt sem, hat év kínlódás után a kényszerű visszaköltözést választották.

A sors úgy hozta, hogy nemcsak I., de a családja is valamiképpen kilógott a közösség sorából. Társadalmi és gazdasági szempontból egyaránt előnytelen helyzetben voltak. A feleség korábbi rossz híre a férje falujában is köztudomásúvá vált. Társadalmi vonatkozásban a háztáji gazdaságot felszámoló, és a falut évekre elhagyó, majd végszükség esetén oda ismét visszatérő, elidegenedett és elszegényedett família közösségileg lenézett képét nyújtották. Trunkban már elköltözésük előtt sem tartoztak a tehetősek közé, hiszen napszámosként dolgoztak, visszajövetelük után pedig a faluban az egyik legszegényebb famíliának számítottak. Ráadásul a kétsejtű családi házat is I. varsándi testvére építette a hagyományos csángó falusi architektúra alapján fából és vályogból, tehát a lakás sem volt sajátjuk.

a.) A trunki származású férj, J. fiatalabb korában is gyakran váltott munkahelyet. Visszajövetelük után a szomszéd tüzifája aprításakor egy szerencsétlen baleset során a férfi elveszítette a jobb alsókarját, így hátrányos helyzetük súlyosbodott. Még most is úgy emlékeznek rá a faluban, hogy a felkarjához kötözött kapával a napszámon edzett családfő még versenyre is kihívta egészséges barátait.

b.) Trunkban jött világra I. első gyermeke, C., egy „*lábbal eléfelé kijött*”, „*kilencven dekával*”, „*hét hónapra*” született mozgássérült lány, akit a későbbi kezelésekképp annyira helyre állítottak, hogy bicegve, de viszonylag jól tud járni. Az Arad környékén töltött idő alatt serdült fel, és bevallása szerint az anyjához hasonlóan körülrajongták a falubeli cigány udvarlók. Visszaköltözésük egy nagyobb konfliktusnak tulajdonítható: egy éjszaka a felbőszült ittas udvarlók a lakásukra támadtak, betörték az ablakot, s a lakás felgyújtásával fenyegetőztek, ha nem adják vezetőjükhöz feleségül a lányukat. „[Hány évet ültek ott?]

<sup>529</sup> Románul Vărsand, Arad m. Aradtól kb. 50 kilométerrel északra, a határ mentén található település.

*Hányat? Hatot. Osztán nem bírtunk többet ülni, met jöttek a cigányok C.-hez, tördelték bé zablakokot. Mondtuk a policájnak: »Há, ce să-i fac, domne, ce să-i fac?» [... Mondtuk a rendőrnek: Há, mit csináljak nekik, mit csináljak?] [Mért mentek a cigányok?] Mentek hozzája. »Hai afară C., să te... rigulez!« [Gyere ki C., hogy... rendezzelek meg!] (Zs. I., Trunk)*

Trunkban a hátrányos helyzetű fiatal nőnek később egyik szomszédától „virágbubája” született (a fiatalember nem vállalta az apaságot), majd férjhez ment egy bogdánfalvi, orvosilag és közösségileg is elmebetegként nyilvántartott fiatalemberhez. A férjétől gyermeke már nem születhetett, ugyanis előző szülése alkalmával elveszítette méhét.

c.) I. 32 éves fia, W. fiatal kora ellenére kalandos éveket tudhat maga mögött. Még a múlt rendszerben, 17 évesen Magyarországra, majd Ausztriába szökött. Innen Olaszországba, majd Spanyolországba és Franciaországba is eljutott, de hivatalos tartózkodási engedély híján mindenünnen kitoloncolták. Visszatérve Ausztriában beállt a „pocăitok” [bűnbánók; általában a szektásokra mondják], a „sima hívők” közé, innen egy missziós program keretében elvitték Afrikába, Ghánába, majd misszionáriusi munkája révén Kínába, Shanghajba került. Néhány hónapos távolléte után hazajött Ausztriába, majd kilépett a szektából. Közben állampolgárságot kapott és feleségül vett egy ott dolgozó nagybányai asszonyt. Rövid idő után elváltak, W. Magyarországra jött, ahol elmondása szerint házat vett, dolgozott, autója volt. Ami mindebből 2002-ben felmutatható volt, az nem több, mint néhány fénykép osztrák környezetben, valamint egy évre szóló kiutasítási pecsét Magyarországról az útlevelében.

2001-ben hazaérkezett Trunkba, a következő évben vadházasságra lépett egy megözvegyült négygyermekes asszonnyal, emiatt és vallási tévelygése miatt összeveszett a pappal, majd a közösség néhány tagjával. Mivel a trunki pap nem akarta megeskütni, a szomszédos Újfaluban keltek egybe Isten színe előtt, ám a viharos előzmények miatt társadalmi helyzete Trunkban ellehetetlenült, az emberek kerültek társaságát, ő pedig még jobban elzárkózott a falubeliektől. Életpályája a kutatás idején abban a stádiumában volt, amikor minden jövedelem nélkül reménykedett egy majdani magyarországi visszautazásban.

d.) I. veje, az Újfaluból<sup>530</sup> származó jókedélyű M., mint már említettem, elmebeteg. Örültek közeledésének, mert feleségül vette C.-t anélkül, hogy tudta volna, ki a gyerek igazi apja. Eleinte az sem volt mellékes szempont, hogy a szellemi fogyatékosnak kijáró állami segély az I. férje után kapott nyugdíj mellett biztos jövedelemforrás volt, amelyet még az

<sup>530</sup> Nicolae Bălcescu, Bákó m. Bákótól délre 16, Trunktól 5 kilométernyire fekszik a falu.

alkalmi munkái során szerzett pénzzel is ki tudott egészíteni. Később azonban a segínyt a községi tanácsnál dolgozó szomszédja „*elintézte*”, azaz levágatta, miután M. nem tisztázott indítékok miatt többször megkísérelte kivágni a közös deszkakerítést, s a közbelépő szomszédját ilyenkor fejszével fenyegette meg.

A falubeliek szerint csendes természete néha dühöngő agresszivitásba váltott át, amelyet gyakran még az alkohollal tetézt. Sógora elmondásai alapján olyankor gyakran tett kárt a környezetében, például betörte a ház ablakait, vagy meztelenre vetkőzve, dühtől tajtékozva rohagált az utcán. Nemrég – idézte fel W. – éjszakai négy órakor akart vele és családjával leszámolni, „*kirikótotta*” sógorát, aki megdöbbenve fedezte fel a fejszével felfegyverkezett, anyaszült meztelen rokont.

e.) A család legdinamikusabb tagja minden bizonnyal az alacsony növésű 14 éves unoka, J. volt. A fiú az iskolába járás helyett jobban szeretett a „*parával*” [pénzzel] foglalkozni. Sűrűn járt Bákóba koldulni, az így szerzett pénzt a hasonló helyzetű városi pajtásaival – anyja és nagymamája állításai szerint – italra és cigarettára fordította. (Gyűjtés közben magam is megfigyelhettem, amint otthon cigaretta szűkében az anyjával megfelezték a szálakat.) Trunkban barátai nem voltak, hisz a vele egykorúak szülei nem engedték gyermekeik közelébe az igen rossz hírű J.-t. Így arra volt kényszerítve, hogy más integráló közösséget találjon maga számára. Rossz irányú fejlődését szemlélve nagybátyja és nagymamája meg volt győződve, hogy amint eléri a nagykorúságot, börtönbe fog kerülni. Olykor napokra eltűnt otthonról, és nem lehetett tudni, hol csavarog. 2003-ban egy ilyen csavargása alkalmával egy börtönből szabadult férfi egy bákói sikátorban megerőszkolta. „*Én megmondom nektek az igazat, úgy, ahogy vót. Bákóba megfogta egy börtönös s... seggbe kúrta.*” (Zs. W., Trunk)

## 8.2. A másság jelei

Az egyéni jellem szégyenfoltjait a társadalom akaratgyengesség, természetellenes viselkedések, ingatag meggyőződés és becstelenség formájában észleli. Ezek együttes jelentkezése a „nemkívánatos eltérőség”, a deviancia megnyilvánulása.<sup>531</sup>

Megfigyelhettem az esetfeltárás folyamán, hogy a falusi közösség a megbélyegzett egyént a továbbiakban nem hajlandó másképp kezelni, mint ahogy azt a közösségi beszédgyakorlat révén a rövid távú kollektív emlékezetbe egyszer már beépítette. A „*jóféle*”, „*kurva*” minősítések jelzik, hogy a stigmatizált személy nem felel meg a társadalmi megbecsülés legitim mintáinak. A társadalom érzelmi jelenségeivel foglalkozó erkölcsi

---

<sup>531</sup> Goffman 1998: 265.

felháborodás szociológiájának alapvető állásfoglalása, hogy a társadalmi struktúra oly módon szerveződik, hogy szükségszerűen megteremti az identitás lefokozásának feltételeit.<sup>532</sup> Egy személlyel vagy csoporttal szemben táplált előítéletek a személyközi kapcsolatok olyan ellenséges viszonylatmintái, amelyek sajátos irracionális funkciókat látnak el az előítéletet megalkotó számára.<sup>533</sup>

Az 1960-as években kidolgozott címkézés-elméletek egyik következtetése szerint maga a normaalkotó közösség az, amely a normaszegőket konstruálja, és pedig azzal, hogy szankcionálja őket.<sup>534</sup> Az identitás kívülről érkező erőszakos degradálása a szociálpszichológia szerint a törvényszegő egyént befele fordulásra, önmagába roskadásra kényszeríti. Sőt azzal, hogy folyamatosan szembesül kiteszített önmagával, tudatosan az individuum számára az, hogy ő deviáns, és a továbbiakban ennek a stigmatizációnak olyan, a pszichére gyakorolt hatása van, amely újabb kihágások, vétségek elkövetését indukálja.<sup>535</sup>

A deviáns viselkedés első megnyilvánulási fázisában *bűnként* jelentkezik. Egy személy vagy cselekedet akkor minősíthető bűnösnek, ha sérti a kollektív tudat<sup>536</sup> erős és határozott állapotait; minden cselekedet bűn, amely elkövetőjével szemben a társadalom részéről a büntetés jellegzetes reakciója aktiválódik valamilyen mértékben. Ennek függvényében a büntetőjog olyan típusú társadalmi szolidaritás, amelynek megszakítása büntett.<sup>537</sup>

Amint azt adatközlőim elmondták, a tolerancia a közösség részéről a normáit teljességgel felrúgó családdal szemben a végletekig feszült. Míg élt I. férje, bár a szegények közé tartozott, a család szervezettebb, erkölcsileg stabilabb volt. Úgy emlékeznek, hogy I. akkoriban általában betegeskedett – vagy annak tette magát –, éveken át az ágyat nyomta, nem tudott dolgozni. „*Mámi ült a zágyba, én s apám dolgoztunk...* [Beteg volt?] *Ej, beteg volt! Tette magát, hogy beteg vót. Eccer megoত্রávilta [megmérgezte] magát, hogy ne kelljen dolgozni. Elvittem az ispotályba, kimosták azt az otrávát [mérget] belőlle, megjött. Mikor megjött, ült az ágyba, nem költ fel. Osztán, mikor visszajöttünk ide, mincsak az ágyba ült. Mikor ápám meghót, nem vitte, ápámot nem kikísérte a temetőbe. Nem akart felkelni.*” (B. C., Trunk)

Férje lebetegedése sem változtatott lényegesen a helyzeten, akkor már egyik felnőtt sem dolgozhatott. C. szerint még az asztalra tett, elkészített ételt sem adta oda a mozgásképtelenné vált férjének, titokban maga fogyasztotta el. Mi több, az apja halála rendkívül gyanús körülmények közt következett be – *és itt már kérdésessé vált az antropológus szerepe és a*

<sup>532</sup> Garfinkel 2001: 144.

<sup>533</sup> Ackerman – Jahoda (1950) előítélet-elméletét gondolja tovább Allport 1999: 41.

<sup>534</sup> Lásd Bíró 1998: 9.

<sup>535</sup> Vö. Giddens 2000: 147–149; Bíró 1998: 9.

<sup>536</sup> A kollektív tudat az az entitás, amely a társadalmi kötelékeket megteremti. Douglas 2003: 210.

<sup>537</sup> Durkheim 2001: 85–95.

*kutatás további mélyítésének igénye...* A beteget naponta látogató szomszéd betörte az ajtót, miután a bent lévők nem adtak életjelet magukról. A kis szobában I.-t az ágyban ülve, a férjét mellette holtan találta. C. a halott párnája alatt állítólag megtalálta azt a kötelet, amellyel sejtései szerint az anyja megfojtotta magatehetetlen férjét: „*Megölte apámat mómám! Megszorította a nyákát a kötélvel. Ivott egy kevest, rivaiült, aszongya, lásszam, meggyig szusszansz. A zágyba, megszorította streángval [kötéllel] a nyákát, s hatta úgy, s kivette oszta s bétette párnája alá.*” (B. C., Trunk)

Férje 1991-ben bekövetkezett halála után I. egyik napról a másikra hirtelen felépült betegségéből, buzgón kezdett templomba járni, az utcán gyakran hallották magában énekelni. Fiatalos, nyugati segélycsomagokból származó színes ruhákat hordott, templomba menet a piros szoknya keltette általános felháborodást csak tetézte azzal, hogy száját kirúszozta, arcát kipirosította. A falubeliek, a nemzedékébe tartozó öregasszonyok és a pap rosszállásának fittyet hányva módszeresen minden megjelenése egy fiatalos önreprezentáció jegyében, sminkelés használatával történt, miközben meggyőződése volt, hogy falustársaiból az irigység beszél...

Normális esetben a társadalmi integráció akkor sikeres, ha az egyén képes teljesíteni környezete elvárásait. A munkaközpontú csángó társadalomban a gazdálkodói magatartás jelenti az elsődleges közösségi követelményt. A Zs. család a másokhoz, a „normális társadalomhoz” viszonyított hátrányos gazdasági helyzete miatt (is) válhatott a társadalmi attitűdök, szándékok és cselekvések központi fontosságú problémájává.<sup>538</sup>

A szociális struktúra transzparens jellege és a közösségi élet intenzitása függvényeként a hagyományos moldvai csángó mikrotársadalmak élete nagymértékben a nyilvánosságban zajlott.<sup>539</sup> A 21. században egyes falvakban ugyan nyomatékosabban jelentkezik az individualizációs tendencia,<sup>540</sup> de még mindig kisebb-nagyobb fokú betekintéssel, tudással rendelkezik a faluközösség a tagjai magánéletéről. Ez a hagyományos úzus ad lehetőséget a közösségnek manapság is az egyén mikrovilágába való betekintésre, ezt a verifikációt pedig a közös szabályrendszer érvényesítésének törekvése legitimálja.

Zs.-ék esetében a közösségi ellenőrzés fokozottabban jelentkezett. A szankcionálás, marginalizálás nemcsak a közösségi, de az egyházi szféra részéről sem maradt el: a pap nyilvánosan leszidta, sőt egy alkalommal a közösség nagy meglepedésére nem szolgáltatta ki I. számára a szentséget. „*Há haragutt a pap, hogy minek ruzsállódik, minek menen ruzsáltan templomba, s ruzsáltan veszi bé szentséget...*” (B. C., Trunk)

<sup>538</sup> Vö. Tajfel 1998: 139.

<sup>539</sup> Vö. Pozsony 2002: 140–159.

<sup>540</sup> Főleg azokon a településeken, amelyek közelebb esnek az urbanizált vidékekhez, vagy amelyeknek a társadalmi-gazdasági életét nagymértékben befolyásolja a határjukban végigvezető, Bákót Bukaresttel, illetve a román tengerparttal összekötő E85-ös műút.

A papi kizárást követően a közösség részéről is marginalizációs nyomás nehezedett a családra, a templomban igyekeztek nemzedéktársai láthatóan elkülönülni tőle, szándékukat az ülésrend megváltoztatásával juttatták kifejezésre. A közvélemény elmarasztalta, az emberek minden adódó alkalommal kinevették, kigúnyolták, a népszerű brazil/spanyol szappanoperák egyik szereplője nevét aggatták rá: a „*kiruzsált*” csángó öregasszonyt *Dorothynak* csúfolták.

I. azonban deviánsnak minősített személyiségét a falu haragja dacára is vállalta, sőt következetesen kitartott nem szokványos szokáscselekvései mellett. A beszélgetések során körvonalazódott, hogy a sminkeléssel, a meghökkenítő ruhák viselésével I. nem a közösség haragját akarta felgerjeszteni, hanem inkább egy olyan önreprezentációs módot látott abban, amely által felszínre hozhatja a sötét általánostól elkülönülő stílusát, és kiemelheti személyét a falu öregasszonyainak közösségéből. Deviánsnak minősített gesztusaiban egyben – ha visszaemlékezünk – fiatalkori megnyilvánulásainak kontinuitását fedezhetjük fel.

\*

Röviden ismertette ezek a legfontosabb vonásai egy szűkebb családnak, melyet a falu szégyenfoltjaként tartottak számon Trunkban. Az a tény, hogy gyakran láttak a falubeliek a családdal betérni, vagy valamelyik családtaggal beszélni, ahhoz vezetett, hogy az egyéb témájú kutatás is egyre nehezebbé vált, hisz semmi jót nem várhattak egy olyan idegentől, aki egy megbélyegzett családdal cimborál...

Ennek a famíliának a züllött, erkölcsi, vallási és jogi normákat elutasító tagjai fokozatosan felhalmozták a közösség haragját maguk ellen, amely népítélet során tetőzött. Kövessük nyomon a kollektív harag evolúcióját!

### **8.3. Lopások a faluban**

Az ezredfordulón Trunkban lopások sorozatos ismétlődései háborították fel a közvéleményt. A faluban, a mezőn és az udvarokban éjszakánként garázdálkodó tolvaj kilétének felfedése közös célként tételeződött a falu gazdálkodó társadalmában. Ebben a bizonytalanságtól áthatott szituációban szárnyra kapott a hír, hogy valószínűleg a Zs. család munkakerülő tagjai rejlenek a tolvajlások mögött. Többen arra hívták fel a figyelmet, hogy látták I.-t a határból hazatérni, zsákkal a hátán. Az emberek nyilván tudták, hogy sosem dolgozta meg a férje örökségéből rá maradt kevés földet, tehát nincs honnan terményt begyűjtenie. Az idő telésével már egyértelműen állították, hogy I. a falu határának fosztogatója.

Mivel még nem volt bizonyított vétsége, a környezete a *bűnbak-effektus* alkalmazásával konstruálta meg maga számára a bűnöst, amely szerint a sorozatos lopások anonim elkövetőjét a bűnlajstrommal rendelkező gyanúsított személyében vélte felfedezni.

A társadalom által kiosztott negatív szerep funkciója az, hogy a társadalom frusztrációja következtében felgyűlt agresszív indulatokat levezessék. A bűnbak szerepébe kényszerített ember olyan, akire az agresszió minden további bizonyíték nélkül ráirányítható, mert közvetlen veszélyt jelent a társadalomra. A szociálpszichológia szerint a bűnbaknak ellenségnek kell lennie, „vagy legalább keltsen jeges viszolygást a csoport tagjaiban, legyen undorító.”<sup>541</sup>

A népi jogszokások kutatásának a bűn bekövetkezésére vonatkozó fontos megállapítása, hogy a tolvaj hírében állókat, a meghatározhatatlan céllal „kerengeni szokott”, kóborló embert a kis falvak közössége mindig kétkedő figyelemmel követi.<sup>542</sup> Az emberek I.-t is figyelni kezdték, és több esetben is rajtakapták, amint zsákmányával hazafelé igyekezett. Zsákjának tartalmát ilyenkor átnézték, ám mindig tagadta, hogy a benne lévő zöldségfélét lopta volna. A szomszédok ezért I. ténykedéseit, mozgását fokozott figyelemmel követték. Nem csak a falubeliek, de a közösség papja is felszólította, hogy hagyjon fel bűnös és közösséggellenes viselkedésével.

Ráadásul a családtagok esetében a bűnrészesség vádja merült fel, és a falubeliek sejtései hamarosan bebizonyosodtak: akcióit esetenként nem egyedül, hanem a család valamelyik tagjának segítségével hajtotta végre. *„Még mentem és es eccer, hogy segéljek [fát lopni – K. I.], én es segítettem, hogy ne mondja, hogy én hordom s én es melegíték. Hai segítselek meg: megsegítettem, ne mondja, hogy nem. [Sokszor?] Eccer, keccer megsegítettem”* – emlékezett C.. A közösség és a pap haragja ennél fogva áttételesen az egész családra kiterjedt. *„Pap mind mondta: hűgassátok, vessétek ki innet a faluból! Nem ez, másik, mellik vót. Vessenek ki minket innet a faluból! [Miért?] Azét, met há lopunk, s csak lopásból élünk, s nincsen semmink, vessenek ki innen. Menjünk, honnan eljöttünk”* (B. C., Trunk)

I. lánya a közösségi marginalizálást a lopáscelekvés kollektív elítéléséből eredezteti. *„[Mások tudták, hogy ő szokott lopni?] Há honne, tudták zegész falu, hogy ő menen lopni pityókát a mezőről, babot, hány zsák babot hozott haza mezőről, lopta, hozta haza.”* (B. C., Trunk) Az anyja cselekvését az apja, a családfenntartó halálával, a nincstelenség fokozódásával, az anyja tehetetlenségével magyarázza. *„Amikor mik idejöttünk, nem lopott mámám akkor. Ült a zágyba, szomszédok jól voltak velünk, jöttek, segítettek. Éj, mikor ápám meghót, mikor az ágyból mennyi fogott, zegész mondták: hogy? Mikor ápád meghót... ápád élt s nem kött fel az ágyból, mikor ápád meghót, most menen, járkocsol lopni? Az egész csudája vót. [...] Osztán annyit járkocsolt, bá hozta az égyiket, bá hozta a másikot...”* (B. C., Trunk) A lopásokat azonban C. nem bűnös cselekedetként, hanem az anyjához hasonlóan

---

<sup>541</sup> Mérei 1998: 238–239.

<sup>542</sup> Imreh 1974: 196.

inkább a család virtuskodó, ügyeskedő jellemének folytonos bizonyításaként fogja fel. Élvezettel mesélte például, hogy egyik éjszaka, amikor fával a hátukon jöttek az utcácskán hazafelé, a faluban szolgálatot teljesítő éjjeliőrt miképpen játszották ki, milyen csellel sikerült a lopott fát mégis hazajuttatni (azt állították, hogy a fát W.-tól cipelik). Beszámolóiból kiderült, hogy anyjával közösen nem csak a trunki határt, de még a távolabbi Klézse krumpliföldjeit is megdézsmálták.

Arra is volt példa, hogy az akció sikere kudarcba fulladt. J. elmondta, hogy nagyanyját egy alkalommal egy klézsei asszony lopás közben tetten érte, s bizony jól „*megpallta*”. A fejlemények azonban azt jelzik, hogy az ilyen kisebb bukások nem szegték kedvét, és a családi szükségletek megkívánták a lopások folytatását. A mezőről nappal gyűjtötte össze a szükséges terményeket, éjszaka pedig tűzifát és baromfit lopott. „*Nappal ment, nappal ment mind csak lopni... babot... éjen ment csak fáért. [A fát honnan hozta?] Honnan? Az embereknek a kapujokba van!*” (B. M., Trunk)

Mint már felsejtettem, a trunki társadalom a folyamatosan vétkezőt szemmel tartotta. Az eltűnt javakért pedig kivétel nélkül a Zs. családot gyanúsították. Igaz, az öregasszony egyre merészebb, már-már vakmerő lett: fényes nappal nyulakat lopott a szomszédoktól; egyik napról a másikra tyúkokat, majd tucatnyi libát szerzett az üresen tátongó baromfiólba: az utcán legelésző libacsapatot egy óvatlan pillanatban egyszerűen behajtott a kapun, és rájuk zárta a ketrec ajtaját. Hogy a bűntényekre nehogy fény derüljön, az állatokat általában a lehető leggyorsabban levágták és elfogyasztották. „*Ennek, itt, Józsinak ellopta fülessit. [Mi lett vele?] Elvágtuk s megettük, nem tudtam, hogy kiár [éppen] a szomszédé volt.*” (B. M., Trunk) A berekesztett libákat később W. eresztette szabadon az utcán, még mielőtt valakinek feltűnt volna.

A falu, bár meglehetősen toleráns volt, lassan megelégette a família folytonos garázdálkodását. Figyelmeztették, majd megfenyegették a család tagjait, hogy a következő lopás esetén a közösség nem lesz elnéző a tolvajjal szemben. „*Az egész falu mondta, mái eccer meg kell fogjunk, úgyis meg kell lessünk. [Honnan lopott, csak ebből az utcából?] Megkerülte az egész falut, ahol látta fa, ahol látta... egy embernek a pujját a kuskából, éjjel elment, lopott egy zsák pujt a kuskából [kukoricát a kasból].*” (B. C., Trunk)

Trunkban Zs. I.-ről és a családjáról kialakított vélemények megoszlottak. Egyesek I.-t a beszédaktus folyamán *bolondként, nem teljes eszű emberként* állították elének. Mások azonban cselekvései mögött egy nagyon ravasz, a közösség sajnálatát nagyon jól kihasználó öregasszonyt véltek felfedezni. Legalábbis ami a lopásokat illeti, nagyon is kiszámítottak, eltervezettnek, célratörőnek vélték akcióit. A sminkelésre vonatkozóan valamennyi véleményformáló bolondnak ítélte I.-t.

A család többi tagjáról kialakult állásfoglalások általában egybevágóak. C., a lánya nemcsak fizikailag sérült, de mentálisan is, vallja maga W., a faluban lakó testvéröccse. M., I. veje szellemi fogyatékos: ő maga orvosi papírral igazolja, hogy gyengeelméjű. A gyereket, a 14 éves J.-t egyelőre *rossz gyerekként* tartották számon, azonban cselekedeteiből világosan kitűnik, hogy ő is örökölte nagyanyja ravaszságát – állították az adatközlők. W.-t, a világjárt fiatalembert nem tartják bolondnak; az övé inkább deviáns és Istent megtagadó eset, mivel képes volt az érvényesülése érdekében még a vallását is feladni.

A család deviánsnak minősített cselekvéseit a közösség a mentális és a laza erkölcsi okokra vezette vissza. Mivel bolondnak tartották, több esetben is mód adódhatott a vétségek megbocsátására, a büntetés elnapolására. A későbbi tragédiát a család részéről a kivételezett állapot felismerésének, a falu elnéző magatartásának kihasználási alkalmai, mozzanatai készítették elő.

#### **8.4. A közösségi kontroll aktivizálódása. A tettenérés**

I. megfigyelését 2002 nyarán az utcácska túlsó oldalán néhány házzal tovább lakó idős özvegy, B. J. vállalta fel. Szándékát nem titkolta maga a deviáns/tolvaj család előtt sem. Igaz, tőle semmit nem tulajdonított el I., de az öregasszony haragudott rá a sorozatos lopások, az utca csendjének háborítása miatt. *„Máskor is leste. »Eccer úgy is meg kell fogjam mómádot, hogy lop!« Há mondom, fogja meg na, fogja meg, töllem lehet!”* (B. C., Trunk) A kollektív kontroll ezen a ponton individualizálódott, a felvállalt ellenőrzést B. J. a lehető legkomolyabban gondolta és a legalaposabban próbálta végrehajtani. Tudatában volt annak, hogy az addigi lefülelések alkalmával nem sikerült úgy rábizonyítani a lopás vétségét I.-re, hogy bűnéét ő maga is ott a helyszínen nyilvánosan bevallja. Ezért volt szükség arra, hogy – az egyelőre csak a tolvajlás nagyon alapos gyanújával kezelt egyént – lehetőleg a lopás helyszínén ériék tetten.

A családtagok állításai szerint az öregasszonyt nem is annyira a faluközösséget ért károsodások, mint a korábbi egyéni sérelmek, nézeteltérések bosszúja hajtotta. *„[Mért csinálta?] Há métt, me csudája vót... haragos vót mómámra, hogy minek ruzsállódik, minek menen a pap elejibe ruzsáltan s úgy veszi bé a szentséget, minek menen bé a templomba ruzsáltan. S ez az asszony, öregasszony, csudája vót rivája. Ő minek szép s minek menen, s valahányszor szidta. S mómám aszongya, te ne búsuld nekem a seggemet, hogy én minek menek ruzsáltan, minek menek így s úgy...”* (B. C., Trunk) A szövegrészletből úgy tűnik, hogy I. hozzátartozója szerint a deviancia elítélése, a szembeszegülő deviáns egyénnel való leszámolási készletés érlelte meg benne a bosszú gondolatát. B. J. akciójának indítékai közt a

normakövető önértettség mellett szerepet játszhatott az is, hogy özvegyiségében még inkább az egyház és a pap hatása alá került, közösen ítélték el a negatív példaként számtalanszor emlegetett normaszegőt, s így az egyén, a faluközösség és az egyház ellenségének tartott ember cselekvéseit tiszta lelkiismerettel, egyházi támogatással, jogosan ellenőrizhette.

Terve végrehajtásához háza kedvező fekvése is hozzásegítette, és az augusztusi időjárás is segítette fogadott bosszúja kivitelezésében. Az eresz alatti „tőtésre” az öregasszony szőnyegekkel és rongyokkal fekvőhelyet rögtönzött, ahol a nyári éjszakákat töltötte, miközben jól megfigyelhette a szemközti ház lakóinak mozdulatait, az éjszakában neszező alakokat. „A tőtésre... kitette a száltát, s akkor ő hallotta egész éjen, hogy mellik menen, mellik trapacsil az úton...” (B. M., Trunk) I.-nek ellenben tudomása volt B. J. ellene irányuló haragjáról, sőt azt is tudta, hogy milyen stratégiát választott a tolvajlásra való tetten érésére.

Az egyházterem bővítésére szánt épületanyag a közeli templom fala mellé volt összerakva. I. ezt a tűzifa-forrást szemelte ki, és egy éjszakán el is emelt az egyház vagyonából egy szál deszkát. Útja visszajövet is a gyűlölt B. J. kapuja előtt vezetett el. Haragjában már egyszer megígérte volt az öregasszonynak, hogy csúffá teszi. Lopási akciója sikerén felbuzdulva, egy hirtelen ötlettől indítva hajlékgyalázást követett el. „*Leganyélt egy éjen a kapujába... mámá. Az övébe, oda. S mikor [reggel] kijött az asszony, akkor belétiport beléje.*” (B. M., Trunk) Gesztusával ismét bebizonyíthatta önmagának és a cselekvései kontrollálását felvállaló B. J.-nek, hogy bátorságával, talpraesettségével, találékonyságával csakazértis túljár a konformitást rákényszerítő falusiak eszén. Az ily módon vérig sértett fél számára most már becsületbeli dolog volt a templom épületanyagát elorozó szomszédasszonya leleplezése. Az öregasszony az udvaron élő vejét is bevonta a terv végrehajtásába.

I. pár nappal később éjjeli háromkor „*doszkával*” a vállán hazafele jövet a siker élményétől túlfűtve ismét lekuporodott B. J. kapujába a gyalázás megismétlésére. Vesztére, mert ez alkalommal „a falu szeme” rajtakapta, s a tolvajkiáltásra, „*rikójtózásra*” előkerült vejével ütlegelni kezdték, a földre gyűrték, majd a lopott deszkára kötözték a megrémült I.-t. „*Eccer megcsinálta, nem fogták meg. Kettedikszor megcsánta, megfogták. [...] Megfogta a veje, s kicsit... mai-mai egy kicsit rivacsapott.*” (B. M., Trunk) A hangoskodásra rövidesen kicsődült az utca népe, és az emberek köpködni, szidalmazni kezdték az ártalmatlanná tett és félelmében halálra vált öregasszonyt.

A közösségi büntetés pillanata elérkezett. Mindenki az eltűnt jószágait, az ellopott tüzelőjét, terményeit követelte vissza. I. családja – a lánya, veje, unokája – megkísérelt ugyan beavatkozni az öregasszony érdekében, a folytonosan gyülekező falusiak haragja azonban

olyan mértékűvé erősödött időközben, hogy jobbnak látták elhúzódni a felbőszült tekintetek elől. „*Vai, ce a fost aicea: unul zice alfel, másik morog másmódot, că mi-ai furat găinii, acela că mi-ai furat așa, porumbul, că mi-ai furat fasolea, că mi-ai furat cartofii. Olyanokat mondtak, hogy nem is... nu era nici un adevăr de aia...*” [Jaj, mi volt itt: egyik mondja másképp, másik morog másmódot, hogy elloptad a tyúkjaimat, amaz, hogy elloptad azt, a kukoricát, hogy elloptad a paszulyomat, elloptad a krumplimat. Olyanokat mondtak, hogy nem is... nem is volt igazság abban...] (B. C., Trunk)

Ahogy hajnalodott, úgy gyűlt a tömeg az utcára, ahol a szidalmazók a megrokkadt öregasszony meglincselésére készülődtek, majd két karját szétfeszítve, Krisztus megfeszítését imitálva, a három méteres deszkához kötötték és a szóbeli gyalázások közepette („*húgatták*”) végigvezették az utcán.

A középkort idéző népharag ilyen fokú felgerjedését látva a pap csak a rendőrök érkezése után, reggeli kilenc órakor jött ki, de akkor sem vette védelmébe a meggyötört, hat órán át kegyetlen szitkokkal és fizikailag is keményen bántalmazott öregasszonyt. „[A pap végig ott volt? Nem mondta, hogy ne verjék?] *Nem, pap nem tudta, hogy [...] megverték.* [Nem tudta?] *Megfogták háromkor éjjel, pap, mikor kiviláglott, akkor ánunálták [értesítették] meg a papot. [...] Itt voltak a policájok, három policáj vót.*” (B. C., Trunk) Különös módon nem avatkozott be semmilyen eszközzel a szeme előtt zajló egyenlőtlen konfliktushelyzetbe, az intézkedést teljes mértékben a világi rendfenntartás képviselőinek engedte át. „*Pap nem isz mondott szemmit bár, ott ült megkötözve [az anyja – K.I.]*” (B. M., Trunk) A félelmében magára vizelt idős asszonyt nem autóval, hanem lovasszekérrel szállították be Bákóba, kifeszített karjait azonban a rendőrök sem oldották el. A megalázott I.-t a 21 kilométerre levő bákói rendőrállomásra fuvaroztatták be, ahol a jegyzőkönyvet úgy állították ki, hogy abban *elmebetegként* tüntették fel. Az ügy jegyzőkönyvi felvétele után a délutáni órákban már haza is jöhetett.

A faluban a kedélyek addigra lecsillapodtak, a tömeg szétoszlott, de a közvélemény megbolydult, mindenki az esetről beszélt. A kezdeti harag kiadását követően már sajnálni kezdték az öregasszonyt. Olyannyira, hogy egyes falubeliek szerint maga a konfliktus kirobbantója, az özvegy B. J. is megszegyellte magát, félig-meddig megbánta tettét. Azt mondta, hogy nem állt szándékában ennyire durva büntetéssel sújtani szomszédasszonyát. „*Há... ő nem akarta, hogy ilyen nagy dolog legyen belőlle. Csak meg akarta jeszteni kicsit...*” (R. Ny., Trunk)

I. számára azonban a falubeli helyzete megpecsételődött. A közösség most már teljes mértékben, formálisan is kivetette magából a normaszegőt. A konfliktus mentális és kulturális

kódok konfrontációjaként manifesztálódott.<sup>543</sup> A katolikus csángók fő integráló intézménye, menedéke, az egyház – és közvetlenül a templom – kapui bezáródtak előtte. A társadalmi ismertség szégyenletes módon formális társadalmi stigmatizációvá erősödött, az addig is minimális szociális kapcsolatháló teljességgel megszűnt létezni. Abból az elgondolásból, hogy a faluban tolvajnak tartott emberrel csakis hasonló erkölcsű emberek tarthatnak fenn bárminemű kapcsolatot, és ezek helyzete is a tolvajként kezelt egyénéhez hasonlóvá alakulhat, I. perifériakussága maximalizálódott.

### **8.5. A büntetés és szemiotikája**

A moldvai tradicionális csángó társadalmak működése, a mindennapi élet biztonsága meghatározó mértékben a személyközi viszonyokon, a kollektív gazdasági-társadalmi interakciókon alapszik. Az életfontosságú kapcsolatháló egyik pillanatról a másikra való erőszakos megszakításával az egyén számkivetetté válik, magára utaltságából adódóan – szociális paraméterekben láttatva – kvázi halálra ítéltté válik a kollektivitás biztonságával szemben.

A magyar jogi népszokások rendszerét alaposan áttekintő Tárkány Szücs Ernő munkáiban<sup>544</sup> a nyelvterület különböző részeiről felhozott példákkal illusztrálja a hivatalos hatalom és a település belső, autonóm törvénykezési formái közötti viszonyt. A konformitás betartását a közvélemény mint társadalmi kényszer tette törvénné magyar közösségekben még a 17–18. századokban is. A hivatalos törvénykezési formáktól eltérően a belső szerveződés az államjogi feltételek mellett igen szigorú erkölcsi normákat állított a közösségi integráció feltételévé. Ennek értelmében a preventív jellegű demokratikus szankciórendszerrel mint közösségileg elfogadott alapvető viselkedési normákkal az egyéni szándékok nem szállhattak szembe.<sup>545</sup>

A trunki ítélet kollektív büntetési aktusként való végrehajtása a nyilvános térben, a tetten érés helyszínén zajlott. A vétkes nyilvános fenyítése, szankcionálása az egész faluközösség előtt felfedte a titokzatos tolvaj kilétét, minek következtében valós bűnei mellett továbbiakat konnotáltak személyéhez. A falutársadalomban felhalmozódott feszültségek, sérelmek levezetésére ez a véletlen alkalom szelepként kínálkozott, amely során a kollektív feszültségek egyetlen ember irányába törtek ki. A lopott tárgyhoz való kötözés amellet, hogy tudatosítani szándékozott a vétkes számára bűnösségét és konkrétan is felmutatta a szankció

---

<sup>543</sup> Sellin 2001: 76.

<sup>544</sup> Tárkány Szücs 1980; 1981.

<sup>545</sup> Vö. Balázs L. 1999: 47.

okát a társadalom előtt, a legnagyobb emberi kínszenvedés, Krisztus keresztre feszítésének imitációjával jelezte a bűn keresztény súlyát és a felgyülemlett közösségi harag intenzitását.<sup>546</sup>

A közös igényből fakadó büntetés többletjelentést is közvetített: amellett, hogy személyre szabott volt, a faluban garázdálkodó tolvajoknak is szólt. A szankció tehát sajátos előadásként, a jelentések széles tartományát közvetítő erkölcsi kommunikációként funkcionált, amelyet az aktuson résztvevők sajátos narratívák révén közvetítettek a szélesebb társadalom felé.<sup>547</sup> A büntetés reprezentációja elrettentő példaként szolgált, amelynek célja a deviancia elfojtásával egyidőben a normalitás termelése. Az agresszívnek számító, de legitimnek tartott fellépés során a közösség megalkotta saját nyilvános önképét, újradefiniálta autonóm jogkörét a normasértő szankcionálására, ezzel lépéseket tett az erkölcsökbe kódolt idealizált valóság megteremtésére. David Garland a büntetések szemiotikájáról írott tanulmányában úgy vélekedik – és ezzel teljes mértékben egyet is érthetünk –, hogy „a büntetési gyakorlat közvetítette reprezentációk nem pusztán a bűnözőknek szóló figyelmeztetések: pozitív szimbólumok, melyek hozzájárulnak a szubjektívitás, a hatalmi formák és a társadalmi viszonyok kialakításához.”<sup>548</sup>

A nem mindennapi eset a bákói napisajtóban is helyet kapott. Az *élet nemcsak rózsaszín* című rovatban a tudósítások között az esemény rövid bemutatása kapcsán arra a katolikus világszemlélettel összeegyeztethetetlen tényre helyezték a hangsúlyt, hogy „az öregasszonyka nem restellte a katolikus templom udvaráról ellopni a deszkákat”.<sup>549</sup> A néhány soros tudósítás a büntetésnek a hivatalos verzióját forgalmazta: a bűnöst a felháborodott hívek a rendőrségre kísérték, ahol bűnügyi dossziét állítottak ki az öregasszony számára. A közösségi felháborodás és eljárás ezáltal legitimitást nyert, és lezártnak tekinthető.

A faluban az I.-ről való beszélés a nagy visszhangú eset után gyökeresen átértelmeződött. Az öregasszonyról korábban kialakított és forgalmazott kép – ti. az, hogy tolvaj-gyanús és bolond – beigazolódottnak látszott. A rendőrségi eljárás során is ezt állapította meg a hivatalos szféra, ez a visszajelzés pedig a közösségen belül szintén sejtésük megerősítéseként csapódott le. Az özvegy I.-ről és a falu tolvajáról való beszélés egybekapcsolódott a diskurzusokban. A szövegek a társadalmi hierarchia hatalmi, alárendeltségi és szembenállási összefüggéseinek erkölcsi perspektíváin keresztül konstruálódtak meg, történetekként, tanító jellegű példázatokként funkcionáltak.

---

<sup>546</sup> Keresztre feszítés alatt nem a rómaiaknál szokásos halálos büntetés, hanem olyan megszégyenítő testi büntetés értendő, mint például a kikötés a katonaságnál. Lopásemény keresztre feszítéssel való büntetésére magyar nyelvterületről már a 16. század végéről van adat. „Bártfán 1596. febr. 16-án Jakab, egy sárpataki illetőségű özvegy fia, alig 17 éves, több lopás miatt, melyeket részint a helységbeli bíró házában, részint pedig az iskolában követett el, keresztre feszítettett (*cruci affixus est*).” Vajna 1906: 141.

<sup>547</sup> Vö. Garland 1997: 128.

<sup>548</sup> Garland 1997: 145.

<sup>549</sup> *Evenimentul – Regional al Moldovei*, 2002. augusztus 21.

Azt vizsgálva, hogy a narratívumok szintjén milyen átalakulások történtek az eset utórezgéseként, az alaphelyzetből kell kiindulnunk. Az esemény első fázisában a környezet beszélt, megszólta, hírbe hozta a meggyanúsított egyént és családját, ennek következményeként az élettörténet módosításai révén már deviánsként fogadtatják el. A deviáns cselekvései által a figyelem középpontjába került, ezzel egyidőben ment végbe marginalizálása, a kapcsolatháló peremre való sodródás, a még működő interakciók formális, merev kapcsolatokká történő átalakulása.<sup>550</sup>

A „mindennapok történelme”<sup>551</sup> jelentős résszel bővült a szövegek szintjén I. újabb tetteiről szóló variánsok beszédaktusokba való felvételével. A történetek jellegéből adódóan a közösség és az egyházhatalmi szféra (a profán és a vallási környezet) beszédeseményei során napirendre kerültek és egyre intenzívebbé váltak a morális értékek kinyilvánítási alkalmai. A narratív repertórium aktivizálása által előtérbe kerülnek a korábbi, hasonló eseményekről szóló történetek, az interpretáció terén a hagyományos kollektív magyarázóesémák léptek működésbe. A konfliktus megoldása után az esemény során kitermelt és többé-kevésbé véglegesített narratívumok fennmaradtak, az egyén erkölcsi halála után is hatásos példázatokként működnek, kinyilvánítva a közösség morális értékrendjét, határozott állásfoglalást tanúsítva a normatív viselkedésminták mellett.<sup>552</sup>

A közelmúltra vonatkozó kommunikatív emlékezet az egyén negatív biográfiáját termelte ki, az emlékezés alakzatai egyszerre modellek, példák és tanesetek lettek. Beszédhelyzetben a közösség általános magatartása tükröződött bennük, a múlt reprodukcióján túl kifejezték ezek a történetek a közösség alapelveit, kijelölték tulajdonságait, sőt gyengéit is.<sup>553</sup>

Érdekes módon a vétkes védekező mechanizmusai sem tettlegesen, sem az oralitás szintjén nem léptek működésbe. Egyetlen adatközlő sem utalt arra, hogy az adott krízishelyzetben I. igazolta vagy védte volna magát. Önreprezentációját szövegszinten nem fogalmazta meg, de nem is lett volna befogadó a közösség részéről. Helyette mások deklarálták vallomását – *szégyentelen tolvaj*, aki a más munkája után akar megélni, *bolond*, akinek nem használt a többszörös figyelmeztetés –, amit tagadni nem volt ereje a meggyötört embernek. Az ekkor megkonstruált imázs épült be tehát a további beszédeseményekbe is, s került forgalmazásra a faluközösségen belül.

A közösség érzékelhető módon elhatárolódott a külső szféra érdeklődésétől. Idegenek előtt nem szívesen hozták szóba az esetet, mert közösségük egy olyan tagjáról van szó, aki

---

<sup>550</sup> Lásd Keszeg 2002: 80.

<sup>551</sup> Halbwachs elmélete alapján fejti ki Jan Assman a kollektív emlékezet szerepét a mindennapok történelmének rekonstrukciója során. Vö. Assman 1999.

<sup>552</sup> Keszeg 2002: 82–83.

<sup>553</sup> Lásd Assman 1999: 49–57.

természetellenes viselkedésével a kollektív arc árnyalatának előnytelen, szégyenteljes megmutatását provokálta ki. A falutársadalom, bár elfojtotta a természetellenes viselkedésű egyén deviáns megnyilvánulásait, véget vetett további anarchikus megnyilvánulásainak, azonban a közösségre hozott szégyennel – hogy éppen az ő falujukban esett meg – együtt kell élnie. Az egyén szégyene így az erkölcsi makulátlanságra törekvő faluközösségre nézve is dicstelen fényt vetett, elhallgatásával a kollektív erkölcs árnyoldalainak kitergetése is megakadályozható a lokális társadalom szemszögéből.

A megbontott társadalmi rend rehabilitálását – a lopások beszüntetését – a közösség csak ilyen példastatuáló, kíméletlen fellépéssel vélte megvalósíthatónak. Hogy ez mennyire sikerült, azt jelzik azok az elbeszélések, amelyek szerint a későbbiekben a faluból ellopott jószágokat (például baromfikat, sőt, az egyik szomszéd borjóját) ugyancsak a Zs. családnál keresték a gazdák.

C. vallomásaiból is kiderül, hogy a bűnösnek talált család fölött a közösség a későbbiekben autonóm ellenőrzést tartott fenn. A család megkérdezése nélkül, de tagjainak jelenlétében a kárvallott gazda teljhatalmat gyakorolva kutatta ki a lakásukat, felforgatva annak minden részét. Nyilvánvalóan a büntetés személyre szabott részét illetően a közösség célt ért: a megtorlás példás volt a család számára, az állatokat nem ők lopták el. Ez pedig azt bizonyítja, hogy a kézre kerített „falu tolvaja” tevékenységével egyidőben, annak hírhedt személye mögé húzódva még mások is követtek el lopásokat, amelyeket a közösség az I. számlájára írt. Ezt valószínűleg nemcsak I. és családja, hanem a faluközösség is tudta. „*Nemcsak ő lop. Lopnak mások es... úgy lopnak, hogy...*” (B. C., Trunk)

Ebből az a következtetés vonható le, hogy az ítélet közvetítette erkölcsi jelentéseket nem értelmezték olyan mélyen, mint a büntetés alanya, s ez valószínűleg azt a tényt rejti magában, hogy a rendkívüli kollektív fellépés már a normasértők értelmezésében is rendkívülinek számít, nem rendelkezik olyan elrettentő befolyással, mint a régi időkben, az egy-két évszázaddal ezelőtti Moldova társadalmában.

## **8.6. A deviáns utóélete**

I. a büntetését követő megdermedt szociális helyzetben a szülőfalujával korábban is fenntartott lazább kapcsolatháló szálait kezdte felülvizsgálni. A Trunkban ránehezedő pszichés nyomás hatására fontolóra vette a Klézsébe való visszatérése lehetőségeit. A fiatal korában kialakított személyes kapcsolatok felmelegítése révén, a jobb élet reményétől indítva végül bekérezkedett, azaz feleségül ajánlkozott az egyik fiatalkori klézsei udvarlójához, a viszonylag stabil anyagi körülmények közt élő özvegy A. M.-hez.

Gesztusában újra a találékonyságát, jó helyzetfelismerő képességét, s nem utolsó sorban lánykori furcsa viselkedésének újabb megnyilvánulását fedezhetjük fel.

I.-nek ez a lépése is egyféle erkölcsi normaszegésként csapódott le a közösségben, mivel elhajlást mutatott a tradicionális gyakorlattól. Mivel ő maga és újdonsült „*embere*” is a hetven évet betöltötték, a klézsei közösség részéről újra elutasítást tapasztalhattak, s a katolikus pap részéről úgyszintén. Mivel a csángó kultúra tradíciói szerint ebben a korban a szigorú erkölcsökhöz ragaszkodó csángó öregasszonyok már nem léphettek frigyre, I. Klézse is eljutó deviáns hírére rövid idő leforgása alatt ebben a faluban is rászolgált. Mivel mindketten ragaszkodtak a néhány hónapja már működtetett házastársi kapcsolat formalizálására, a pap hosszas könyörgés után – a közösség rosszalló megjegyzései mellett – végülis áldását adta a frigyre.

A trunki házban lánya, veje és unokája maradt. A társadalmi kapcsolatokban rejlő előnyök jórészt továbbra is kiaknázhatatlanok maradtak a család számára, ám lépések történtek a fiatalok családjának reintegrációjára, például napszámos munkára hívták őket. A tágabb rokonsági szálak már rég megszakadtak azzal, hogy I. Nagypatakon élő fiútestvére eltulajdonította a közösen örökölt földbirtokot. A hagyományos falutársadalom hatékony gazdasági egysége, a szomszédság mint reciprok segélynyújtási kapcsolatháló azért nem volt működtethető, mivel a család esetében hiányzott a lokális társadalom legfőbb létformájának megléte, a gazdálkodói magatartás és a termelői mentalitás. Az erős és a gyenge kötések ereje<sup>554</sup> ezért nemigen mutatható ki a fiatalok családjában sem. Lényegében a magára utaltság negatív pólusú alternatívái, amelyekkel a család kísérletezett, csupán az illegitimitás és az illegalitás határain túl vezettek csekély eredményre.

Mégis, I. elűzésével a faluban a megbontott társadalmi rend helyreállt. A fiatal családot a beszámoló szerint a falubeliek azért nem hívták korábban gazdasági munkákra segíteni, mert a családfőnek tekintett I. – és miatta családjában is – tolvajként volt számon tartva. „*Nem hínak se kapálni, nem hínak se hejlécolni [ásni], met mük menyünk lopni. Lopunk. S mitita elment mámám, moszt hínak hejlécolni, mire kell, hínak. [Ő volt a hibás?] Ő, há!*” (B. C., Trunk)

I. „párválasztása” – mint sejthető – nem volt minden pragmatizmus nélküli. Az ágyba kényszerült férj tisztos megélhetést biztosított asszonya számára, aki az erőforrásokhoz jutva lánya családját is segítette titokban, akik ekkor papír- és vashulladék gyűjtéséből is pénzt próbáltak szerezni. A Trunkból elmenekült I. még így, távolabbról is a nagycsalád – legfőképp a lánya családjának – irányítója maradt. Trunk és Klézse között állandó ingázás

---

<sup>554</sup> Granovetter é. n. 372.

folyt a fiatalok részéről, amelynek lényege sokszor nem is a viszonzatlan kölcsönkérésben, hanem az egyszeri jóllakás lehetőségében állt.

A kutatás a normaszegés és a közösségi kontroll – az önbíráskodás – konfliktusának lefutását a kiközösítés mozzanatán keresztül az új környezetbe való szocializálódás folyamatáig kísérte figyelemmel. A vizsgálat során azonban egyre erőteljesebben domborodott ki az egyén deviáns személyisége, ugyanakkor a közösség és az egyén közötti interakció, a térbeli mobilitás intenzitása olyannyira rendhagyónak tűnt, hogy úgy véltem, munkám befejezetlen maradna, ha lezámám a megfigyelést és az életút további alakulásának vizsgálatát. A deviancia tradicionális közösségekben való megnyilvánulását tovább kutatva tehát fokozott figyelemmel kísértem I. sorsát, annak ellenére, hogy egyik terepmunkától a másikig – néhány hónap leforgása alatt – néha nyomát veszítettem. Az alábbiakban a tovább folytatott megfigyelés információi alapján röviden vázolom a család sorsát a 2002-es év, illetve az A. M.-hez való férjhezmenetele után, ugyanis az, a csángó társadalmakat ismerve, további ráerősítésként szolgál a deviáns minősítésre.

A 2002 augusztusában létrejött frigy 2003 őszén sajnálatos véget ért: az idős férj elhalálozott. A. M. családos gyermekei késlekedés nélkül az utcára tették a mindvégig betolakodóként kezelt I.-t.

Ugyanebben az évben a Trunkban élő W. rábírta feleségét, hogy eladják annak örökségét, a kétszobás, kertes házat, és ugyanabba az Arad melletti faluba költözzenek, ahol a Zs. család korábban hat évig élt.

C. szintén 2003-ban hagyta el a lebetegedett M.-et, és az anyjánál töltött néhány hetes vendégeskedés után egy somoskai cigány emberrel állt össze.

A 2003 őszén újfent fedél nélkül maradt I.-t Klézse egyik legszegényebb családjá fogadta be, amely tagjai közé egy öregember, egy negyven év körüli házaspár és azok csecsemő gyereke tartozott. Az új családi fészek tulajdonképpen alig biztosított fedelet: ottjártamkor egyetlen ép ablakszem sem volt az épületen, I. szerint az alkoholista gazda összetörte azokat.

2004 kora tavaszán I. és a mezei munkákra segíteni érkező C. a gazda földjére indultak, előtte azonban alaposan befűtöttek a szobába. Távozásuk után a félig leomlott tüzelőszerkezetből a lángok kicsaptak, és a ház – gyér berendezésével együtt – kiégett. (A ház tetőszerkezetét később szociális támogatás keretében, a klézsei polgármesteri hivatal segítségével hozták rendbe.) I. ilyen körülmények között nem maradhatott, sorsa újra a bujdosás lett.

Egy hónappal később, 2004 májusában I.-t Somoskán, lányának legújabb, saját házzal rendelkező férjénél találtam meg. Veteményezett. C. két hete állt össze I. M. vénlegénnyel, aki kőművesként dolgozott egy klézsei vállalatnál. A család léte újra bebiztosított volt.

J. hetente egyszer járt „haza”, hétközben többnyire Bákóban a pajtásaival a kereskedelmi nagyvállalatok hulladékából szemelgetett, és családja részére már tavasszal értékes szezontermékeket szállított: paradicsomot és déli gyümölcsöket, melyek bolti eladásra már nem voltak megfelelő minőségűek.

2004-ben a szüleihez, Újfaluba hazatért 35 éves M.-et tüdőbaja elvitte.

W. az asszonyát és annak gyerekeit otthagya a számukra idegen aradi faluban, és a lakás árának egy részével talán Magyarországra, vagy még nyugatabbra utazott...

2006-ban I.-t újabb, klézsei otthonában látogattam meg. Épp vele egykorú élettársával történő megismerkedéséről beszélt, amikor 40 év körüli újdonsült veje – látva, hogy idegen van az udvaron – a szemközti pálinkafőzdeből erősen ittas állapotban, felbőszülten *nézett haza*, hogy figyelmeztesse az öregasszonyt: „*Mit csinál, I.? Az öreg megmondta, hogy amíg ő haza nem jő, itt senkinek nincs mit keresni... Nem szeretném, ha valami eltűnne!*”

2009 nyarán a trunki ház környezete még mindig arról tanúskodott: lakói évek óta nem jártak haza...

## 8.7. Következtetések

Moldvában a társadalom önkontrolláló jellegénél fogva – amely a tágabb régióhoz viszonyítva talán a legtovább működtette archaikus elemeit – a közösség a normaszegő megrendszabályozására törekedett, így mindenki számára egyértelmű volt, hogy a vétkes bűne nyilvánosságra kerülése pillanatától kezdve büntetésre számíthatott.<sup>555</sup> Paradox módon a vallás szigora, a folytonosan kontrollált társadalom és a megszegyenítő büntetések ellenére ma is igen gyakori esemény a lopás a csángó falvakban.

Adott a kérdés: hogyan egyeztethető össze a vallásosságnak ilyen elmélyült formája, mint amilyent a kívülálló a moldvai katolikus falvakban tapasztalhat azzal a lesüllyedt, válságot tükröző társadalomerkölcsi helyzettel, amelynek szintén tanúja lehet az utcán már délelőtti részeg férfiakkal, ittas nőekkel és idős asszonyokkal találkozó, a napirendű tolvajlásokról tudomást szerző kutató? Mi a magyarázata annak, hogy ezek a hívő közösségek a papjukat vádolják (lopja az egyház pénzét, hazudik, a *szórával* él), szándékait megkérdőjelezi, akaratának ellene szegülnek?

<sup>555</sup> Lásd Imreh – Szeszka 1978: 195–207.

Meglátásom szerint a Moldvában sok esetben tapasztalt társadalmi morál lezülése legfőképpen a vallásosság és a tízparancsolat gyengülő erejének, a hagyományos világkép leépülésének, a szekularizálódás térhódításának a következménye. Az archaikus társadalom bomlásával, a tradicionális életforma letűnésével a jelenlegi helyzet egy bomló, atomizálódó társadalomszerkezetű, elsősorban külsőségeiben, az anyagi kultúra terén, másrészt a világszemlélet és életfelfogás felszíni jegyeiben modernizálódó társadalom képét vetíti előre. Társadalompszichológiai és mentálhigiénés vizsgálatok hiányában csupán a felszíni eseményekből szűrhetők le óvatos következtetések.

A moldvai rurális társadalmak nemtől független nagyfokú alkoholizmusát, a dohányzás mindkét nemre és több korcsoportra való kiterjedését, a házastársak válásainak elterjedését, a vadházasságok sűrűsödését, a közösségből kiválni szándékozók törekvéseit a modernizációra és szemléletváltásra, az életstratégiák modernizációjára irányuló jelzésértékű megnyilvánulásoknak tartom. A deviáns vonások tehát nem csupán egy-egy család vagy egyén esetében jellemzőek, hanem az egész csángó társadalmat behálózzák. Ennek egyik legfőbb oka abban áll, hogy a középkorias jellegű szellemi és tárgyi kultúrának elkezdődött a feloldódása a rendszerváltozás után egy nyugati közvetítésű globális kultúrában, amelynek eredményeképp a csángók nagymértékben elbizonytalanodtak az életstratégiák követése, a kulturális magatartások, illetve a különféle identitás-kategóriák választása terén. A mentalitás részét képező, bizonyos szokáscselekvések terén még mindig megnyilvánuló tradicionális világlátásban gyökerezik a kilépésre hajlamos egyén elítélése, elsősorban a mindenkori társadalom működését veszélyeztető, normarendszerének és egyensúlyi helyzetének bomlását előidéző cselekvéseinek fényében.

A moldvai társadalomban I. esete nem egyedi példa. Egyre szaporodóban vannak az ilyen egyénileg választott – egyelőre még deviánsnak minősített – életpályák. Nem annyira az idősek társadalmára gondolok itt elsősorban, mint inkább a fiatal generáció migrációs gyakorlata során az adaptált mentalitás, az új életformák kulturális lenyomataira. A homogén közösségek és általában véve az egész hagyományos moldvai csángó társadalom bomlását jelzi az a folyamat, amelynek az ilyen deviáns esetek egy-egy jelzésértékű állomásai.

I. deviáns életpályája mögött a vallási dogmatizmust elutasító, a racionálisabb gondolkodásmódú egyén pragmatista törekvéseit fedezhetjük fel.<sup>556</sup> Az individuum figyelemének az evilági boldogulásra való irányulásával az egyház, a vallás elveszti befolyását a társadalom életének különböző szférái között, a gondolkodás szekularizálódása a mikrotársadalmak belső differenciálódásában, az atomizálódás jelenségében, a társadalom

---

<sup>556</sup> Vö. Hamilton 1998: 204.

individualizációjában érhető tetten.<sup>557</sup> E folyamatok mértékét még a társadalomtudományok módszereivel is nehéz megállapítani, mivel a változásoknak több dimenziója van, az élet legkülönbözőbb aspektusait hálózzák be.<sup>558</sup>

A gyors ütemben változó moldvai társadalomban napjainkban a normák differenciálódásáról beszélhetünk: a normatív elvárásokat már nem mindenki érzi magára vonatkozóknak,<sup>559</sup> a kollektivitás kényszerítő ereje sok faluban már nem elég erős a konformitás kiharcolására. Az egyén és a család teljes fokú marginalizációján túl a faluközösség nem képes beavatkozni egy-egy família életébe, nem tudja rákényszeríteni a kiegyensúlyozott életstratégiát és a mintaszerűnek ítélt családmodellt,<sup>560</sup> mivel a perifériára való szorítással megszűnik az interakció a felek között, és az egyén újabb befogadó közösség után nézhet.

A társadalmi kirekesztettség vállalása amellett, hogy deviáns esetnek minősül, arra is utalhat, hogy a szigorú értelemben vett falutársadalom, mint homogén szociális formátum, mint közös érdekek által vezérelt, közös életstratégiákat folytató és azonos értékrenddel rendelkező struktúra felbomlóban van, és széttagolódóban lévő társadalomként működésének már nem alapvető feltétele az egyén integrációja.

---

<sup>557</sup> Az archaikus társadalmak bomlását vizsgáló szociológiai munkákban – talán nem véletlenül – a jelenleg Moldvában is megfigyelhető jelenségekre ismerhettünk. Vö. Giddens 2000: 607.

<sup>558</sup> Lásd Giddens 2000: 607.

<sup>559</sup> Vö. Fekete 2001: 22.

<sup>560</sup> C. családjában igen nagy a dinamika: a kis J. sokszor bákói barátait is hazaviszi, akik aztán hetekig is együtt élnek a családdal, annak szinte teljes jogú tagjaiként. Kilépésük is teljesen véletlenszerű, a baráti kapcsolat megszűnésével ez a kvázi családi viszony is felbomlik.

## 9. ÖSSZEGZÉS

Dolgozatomban a moldvai csángó falvak közösségi stabilitását biztosító társadalmi kontrollt és annak intézményeit a kiindulópontként szolgáló normaszegések és az egyes eseteket lezáró büntetések struktúrájának felvázolásával együtt írtam le.

A történelem folyamán a csángó közösségek külső reprezentációját, pozitív minősítését, az egységes kultúra képének kifele történő felmutatását a települések népességének domináns hányadát kitevő gazdatársadalom határozta meg, amely a deviáns elemekkel szemben túlnyomó erőt képviselt,<sup>561</sup> s egyben ez működtette az ítélkező közvéleményt is. Ahhoz, hogy érthető legyen az ellenőrzés lényege, elengedhetetlennek tartottam a csángó közösségek erkölcsi kérdésekkel szembeni attitűdjének az aprólékos bemutatását is. A normaszegésekről szóló fejezet voltaképpen azokat a leggyakoribb vétkeket veszi számba, amelyek megelőzését, kiszűrését a társadalmi kontroll hivatott elvégezni. A szankciók vázolásával pedig az egyes ellenőrző intézmények által kifejtett kontroll-effektusok mélységét érzékeltettem. A legjellemzőbb csángóföldi büntetések ismertetésével a normaszegések megtorlásának, a rend helyreállításának archaikus formáit, a mélyebb kultúrtörténeti rétegekben való gyökerezését emeltem ki. Nyugat-európai, székely és csángó példák párhuzamba állításán keresztül a középkori, újkori és modern kori büntető szokások egységes, összeurópai jellegét hangsúlyoztam. Végezetül az utolsó fejezetben egy olyan eset elemzését végeztem el, amelynek deviáns szereplői a kontroll valamennyi intézményét próbára tették, és a közösség haragját felélesztve az évszázadokkal ezelőtti széleskörű gyakorlatot, a kollektív tudatban latens módon továbbélő népítéletet provokálták ki maguk ellen.

A társadalmi ellenőrzés intézményei a történelem során nem voltak mindig ugyanazok; koronként más-más politikai periódusok, világi és egyházi ideológiák befolyásolták e struktúra összetételét. Az elemzett utóbbi évszázadokra jellemző, hogy a valláshoz rendkívül kötődő hagyományos csángó társadalom folyamatosan nagy hangsúlyt fektetett a büntudatoldó mechanizmusok kidolgozására és működtetésére. A személyes bűnbánat és vezeklés közösségi szintre vitt számos formája, az egyéni és közösségi gyónástól a böjtökig a kollektív megtisztulás ünnepei és liturgiái mind ugyanazt a szerepet játszották e közösségek életében: a közös szabályokat megszegő egyének megbüntetésén keresztül a társadalmi reintegráció lehetőségét kínálták fel. Az ellenőrzés szigorát és pártatlanságát egyrészt a közvélemény, másrészt a transzcendens ítélőbíró mércéje jelentette, így tehát az erkölcsi megítélés nagyrészt vallási szűrést, egy vallásos világszemléletnek való megfelelést és megfeleltetést jelentett. Ezekkel a szabályozásokkal az egyházi hatalom kezében

---

<sup>561</sup> Vö. Veres 1984: 54.

összpontosult a szankcionálás és bünbocsátás eszközeinek jelentős hányada, amely révén függőségbe kényszeríthette az önmagukat alávető közösségeket. Az egyház mellett a világi hatalom megerősödésével és intézményeinek kiépülésével egyre hangsúlyosabb funkciót töltött be szankcionáló és büntudatoldó téren, ám a hivatalosított egyházi és világi hatalmi struktúrák nyilvánvaló dominanciája mellett mindvégig továbbélt a flexibilisebb, a régi hagyományokat, népi jogszokásokat őrző, a társas élet kereteit biztosító lokális közösségek kontrollszerepe is.<sup>562</sup>

A közel tíz éven keresztül kisebb-nagyobb megszakításokkal folytatott terepkutatásra alapozva azt taglaltam, hogy a csángók által az 1990-es évektől fokozatosan megismert nyugati típusú kultúrák és modern életminták a tradicionális életvezetéssel sok szegmensükben ütköznek. Ennek a konfrontációnak nem a tárgyi kultúra szintjén van a legnagyobb hangsúlya; sokkal komolyabb változásokat idéz elő a társadalom szerveződésének és működésének szintjén. A városra és külföldre irányuló nagyarányú munkamigráció társadalmi vetületeként a csonka családok száma megugrott, a csángó falvakban általános jelenség, hogy a családok aktív tagjai külföldön, Olaszországban vagy Spanyolországban dolgoznak az év legnagyobb részében. Köztudott, hogy vendégmunkára az a 20–40 év közötti társadalmi csoport vállalkozik, amely a falu társadalmában meghatározó jelleggel bírma a szociális struktúra stabilizációjának kiépítésében és megtartásában, illetve a közösség vezetésében. A társadalom ilyenformán azt a fontos réteget veszítette el, amely határozat- és cselekvésképes lenne a közösségi élet legkülönbözőbb szintjein.

Az itthon maradt legfiatalabb és idősebb generáció irányítását a falu legbefolyásosabb személyisége, a pap vállalta fel. Az általa gyakorolt ellenőrzés a vallásos élet felügyelete mellett kiterjed a hétköznapi események vezetésére, kontrollálására is. A közösség részéről tapasztalt ellenállást a hit erejével állítja szembe, szankcióinak a rituális-mágikus eljárások adnak súlyt. A fekete mise tartása a közösség állandó megfélemlítése mellett egyben jövedelemforrás is. Ez a gyakorlat az ortodox egyház papjainak mágikus-exorcisztikus praxisának hatására alakult ki a moldvai katolikus papok körében, konkrét effektusa és hatékonysága megkérdőjelezhetetlen nemcsak a mély hitű csángók, hanem a hit és a kétely közt vergődő fiatalabb nemzedékek számára is. A moldvai csángó társadalmi kontroll egyházi és mágikus aspektusok fényében történő vizsgálatának relevanciáját egyrészt ez a specifikum jelenti. Másrészt figyelemre méltó az az erkölcsi hullámvölgy, amely a deviáns egyének megsokasodásával az évszázadokkal ezelőtti társadalmi ellenőrzés különböző formáit kelti életre.

---

<sup>562</sup> Hankiss E. 2004: 294.

Tény, hogy a 20. század végére a hagyományos népi vallásosság feloldódott egy világiasabb egyházi liturgiában, és egy tradicionálistól eltérő nemzetközi „népi vallásosság”, a szekták és kisegyházak különböző formáit is megtűrő és magába foglaló modern világszemléletben.<sup>563</sup> Újraértelmeződött az egyházhoz, a valláshoz és a paphoz való viszonyulás, és ezek az attitűdök állandó konfliktushelyzetet teremtenek. A meggyőződéses vallásgyakorlás gyengülő tendenciája a pap demitizálódásával és státusának deszakralizációjával áll szoros összefüggésben. A modernizáció hatására a közösség belső rendje megbomlott, a pap vagy a közösség által gyakorolt társadalmi kontrollnak megkérdőjeleződött a legitimitása. A falutársadalom belső struktúrájában való önmeghatározásban, az identitásépítésben egyre nagyobb az egyén autoritása, a közösségi kontroll aligha szabhat gátat az egyéni választásoknak és döntéseknek. A társadalom rendjét, a társadalmi kontroll működését akadályozó deviáns viselkedések csak jelzésszerű tünetei a szociális struktúrában sokkal mélyebben rejlő veszélynek, mely a társadalmi szövet felfeslésével, a társadalmi kohézió alapjául szolgáló értékrendszer hanyatlásával, megszűnésével fenyeget.<sup>564</sup>

A hagyományos csángó közösségek 20. században elkezdődött dezintegrációjával meggyőzések, érdekek és ideológiák mentén erősen tagolt társadalom jött létre, amelyben már felszámolódott az egységes közvélemény,<sup>565</sup> és az egységes normarendszer fokozatos halványulásával alaptalanná vált a társadalom következetes ellenőrzése, s ezzel nagyrészt megszűntek a társadalmi rend rehabilitálását biztosító kollektív büntetések is. A 20. század végi – 21. század eleji időszakot a hagyományos és modern világszemléleteket keverő szerkezet nélküli kulturális átmenet jellemzi,<sup>566</sup> amelyben a valamikori archaikus szokásjogi rendszer anakronisztikusságát jelzik a népi igazságszolgáltatásban fel-felbukkanó büntetőelemek, melyek mögül jobbra kivesztek a hagyományos kulturális tudatformák.

Az utóbbi két évtizedben radikálisan megváltozott társadalmi keret tekintetében a továbbiakban a társadalmi kontroll intézményeinek elemzésében hasznos és végső soron döntő eredményekre vezetne annak a vizsgálata, hogy az aktív és passzív tudás mely dimenziójában él vagy működik a szociális ellenőrzés valamely szegmense azoknak a Csángóföldről származó, munkamigrációban résztvevő egyéneknek és csoportoknak az esetében, amelyek huzamosabb időt, egy-másfél évtizedet külföldön, azaz idegen, nyugati szociális környezetben töltöttek el.

---

<sup>563</sup> Bartha 1998: 501.

<sup>564</sup> Kitzinger 2000: 24.

<sup>565</sup> Vö. Kotics 1997: 52.

<sup>566</sup> Tánzos 2000f: 208.

A „világlátott”, transznacionális kultúrát éltető és reprezentáló tömegek hagyományos társadalmi viszonyulásainak és meghatározott társas szituációkra adott reakcióinak vizsgálata mellett szintén érdekes következtetéseket eredményezhet annak a jövőbeni kutatása és értelmezése, hogy az egyház és az iskola által tudatos ideológiai kiképzésben részesített fiatal generáció hogyan fog viselkedni az eltérő boldogulási lehetőségeket tartogató – a tradicionális életformát és mentalitást közvetítő csángó gyökerek, a nemzetállam domináns etnikumába való szerves beépüléssel járó előnyök, illetve a nyugatról importált kulturális és identitásbeli kínálatok között.

Egy ilyen szemléletű vizsgálatnak a társadalomtudományi haszna és ezen belül a csángókkal kapcsolatos kutatások szükségszerűsége – hipotetikusán legalábbis – a csángómagyar kultúrát éltető idős generáció eltűnése esetén fog még inkább kidomborodni. Ezek figyelembevételével már egy valóban széles társadalmi spektrumon és időkeresztmetszeten lehet majd végigkövetni a középkori előképekkel rendelkező kontroll-elemeknek és intézményeknek a posztmodern korban végbemenő funkcionál kivül kerülését és fokozatos feledésbe merülését.

## 10. ABSTRACT

In my thesis I have described social control and its institutions, assuring communal stability in the Moldavian Csángó villages, along with the presentation of the structure from the starting actions of norm-breaking to the means of punishment ending up some of the cases.

Through history the outer representation, positive qualification of the Csángó communities, the presentation of a unitary culture to the world has been determined by the dominant category of the social structure, the agricultors, who have been in majority against deviant elements, this situation making also the judging public opinion to function. In order to make the essence of control understandable, I have considered necessary a detailed presentation of the Csángó communities' attitude towards moral issues. The chapter on the breaking of norms in fact enumerates the most frequent sins, the prevention, filtering of which was meant by social control. With the outlining of sanctions I presented the depth of control effects given by certain institutions of control. Describing the most characteristic means of punishment in the Csángó villages, I emphasized the archaic forms of punishment and restoration of social order, and their rooting in the deeper strata of cultural history. I have also emphasized the unitary, all European character of medieval, modern and contemporary customs of punishment through the comparison of Western European, Szekler and Csángó examples. Finally, the last chapter presents the analysis of a case, with its deviant characters challenged all institutions of control, raising the anger of the community, provoking a centuries old practice: mob law.

The extreme difficulty of the description and interpretation of the Moldavian Csángó culture and society is given, on the one hand, by the synchronicity of archaic and modern, on the other hand, by the restricted number of accessible historical, archive sources and historical presentations, carrying within the possibility of revealing the past. Therefore the starting part, dealing with the historical past of the Csángó society, is only a rough initiative, undertaking only the brief presentation of the social structuring of certain periods of time, posted relevant by one or another scholarly approach, of the dominant institutions of control, norm-breaking, sins and sanctions. In the chapter in question I presented the main points in modern and contemporary Moldavian Csángó history, analyzing the processes during which the collective system of norms, assured by tradition and the communities' inner cohesion, had become subordinated to the regulations brought by the political and/or ecclesiastical power of certain ages. With my analysis, in fact, I have succeeded in presenting some missing stations of the polarity between social control, folk customs, morals and institutional control. Within the chronological presentation one could see how communal control limited to certain settlements

was gradually overwritten by a mechanism of power codified in official laws, spreading over all fields of life, overtaking such controlling and punishing means of popular practice, without which collective control couldn't be able to fulfil its preventive function, legally possessing none of the earlier means after the moment of norm-breaking.

Nevertheless the composition of the institutions of social control functioning in the Moldavian Csángó villages meant no rigid structure, but functioning as a constant change throughout history, and within this scheme the direction of the change points from the unitary, democratic popular institutions towards the appearance of centralized structures of power, the functioning of which couldn't be influenced by the local communities, respectively in which secular and ecclesiastical power was racing to expropriate and serve the control over the traditional Csángó communities, which were meant for assimilation. Further more, not only the institutions' position within the structure have been different throughout history, but also the institutions of control themselves; certain mechanisms were brought to life or exiled by different political periods, different secular and ecclesiastical ideologies during the ages.

The characteristic of the period in question, namely of the 17<sup>th</sup> – 21<sup>st</sup> centuries, is that a Csángó society so strongly bounded to religion has been constantly laying more and more emphasis on elaborating and functioning mechanisms releasing the sense of remorse. Numerous forms of individual remorse and penitence drawn to communal scene, from individual and common confession to fast, the feasts and liturgies of collective purification had been playing the same role in the communities' life: through the punishment of an individual breaking common rules, the possibility of social reintegration was offered. The harshness and impartiality of control was given by public opinion and by the gauge of the transcendental judge, thus moral judging meant mainly a religious screening, the direct or indirect correspondence to a religious world view. With these regulations the defining majority of the means of punishment and forgiving was concentrated in the hands of the ecclesiastical power, that forced the submitting communities into a status of dependence. Besides the Church, also secular power – through its consolidation and the formation of its institutions – had gained more and more field in punishment and the release of remorse, but side by side with the obvious dominance of officialised ecclesiastical and secular power structures, there was a surviving control of the local communities, conserving old traditions and legal customs, assuring the frames of communal life, thus showing a higher level of adaptability.

Based on almost a decade of fieldwork, I discussed how the Western-type cultures and modern life patterns, gradually discovered by the Csángós starting with the 1990s, are confronting in many segments traditional life organization. This confrontation generates

serious changes rather on the level of social structure and functioning than on that of material culture. A massive work migration towards the urban areas and especially to other countries causes a high number of incomplete families, as it is a general phenomenon in the Csángó villages, that the active members of the family are working abroad, regularly in Spain and Italy, most time of the year. It is well known that migrant work is undertaken by a social group between 20–40 years, the one that would have a determining role in the local society regarding the stability and preservation of social structure, respectively leadership. Thus society has lost exactly the stratum which would be capable of decision and action-taking on the most diverse levels of communal life.

The leadership over the remaining youngest and elder generations was undertaken by the most influential personality of the place: the priest. His controlling practices, besides religious life supervision, also covered the happenings of everyday life. He confronted the possible resistance of community with the power of faith, his sanctions being fortified by ritual and magical practices. Black mass, for example, besides a continuous intimidation of the community, represents a great source of income. This practice appeared within the activity of the Moldavian Catholic priests due to the magic-exorcistic practice of the Orthodox priests, and its concrete effects and efficiency is not questioned neither by the deeply religious habitants, nor by the younger generations living between faith and doubt. It is this specificity, on the one hand, that gives the relevancy of the analysis of Moldavian Csángó social control in the light of ecclesiastical and magical aspects. On the other hand, it is quite remarkable a moral downturn, which – altogether with an increasing number of deviant individuals – determines the revival of centuries old forms of social control.

With the 20<sup>th</sup> century dissolution of traditional Csángó communities, another society was born, deeply articulated along convictions, interests and ideologies, within which the unitary public opinion has disappeared, and with the gradual faintening of a unitary system of norms, the consequent control over society has lost its basis, thus also the collective means of punishment, assuring the rehabilitation of social order, have mostly disappeared. The period from the end of the 20<sup>th</sup> century and the beginning of the 21<sup>st</sup> is characterized by structureless cultural transition, mixing traditional and modern world views, within which the anachronistic nature of the archaic custom law system is shown by the elements of punishment that appear from time to time in popular jurisdiction, behind which the traditional cultural senses have mostly disappeared from.

To the end of the 20<sup>th</sup> century traditional popular religiosity has been replaced by an ecclesiastical religious practice paying more attention to the secular scenery, also an international “popular religiosity” has been spreading among the traditionally homogeneous

Catholic population of the Csángó villages, a modern world view tolerating and including different ideas of certain religious sects and groups. The relation to Church, to religion and to priest was re-evaluated, and these attitudes are creating constant situations of conflict. The weakening tendency of professed religious practice is strongly related to the demythologization of the priest and the desacralization of his status. As an influence of modernizational processes, the inner order of the community has fallen apart, also the legitimacy of social control practiced by priest or community has been questioned. The individual is gaining more and more authority in self definition and identity construction within the local structure of the community, thus communal control cannot really limit individual choices and decisions. Deviant attitudes, impeding the functioning of social control and social order, along with a desintegrating public opinion are only signs of a deeper danger within social structure, threatening with the loosening of social relations in the case of a traditionally defined society, with the damaging of its social texture, and with the decay and total disappearance of social cohesion-sustaining traditional system of values.

## 11. AZ IDÉZETT SZÖVEGEK ADATKÖZLŐI JEGYZÉKE

- Af., Bogdánfalva – anonim bogdánfalvi férfi, 70 év körüli, 2008. március  
Af2., Bogdánfalva – anonim bogdánfalvi férfi, 60 év körüli, 2008. március  
Agy., Trunk – anonim trunki gyermek, 11 éves, 2004 tavasza  
A. Gy. – trunki férfi, 50 év körüli, 2004 tavasza  
An., Bogdánfalva – anonim bogdánfalvi nő, 70 év körüli, 2008. március  
An., Klézse – anonim klézsei nő, 70 év körüli, 2006. december  
B. C. – trunki nő, 30 év körüli, 2003 nyara  
B. M. – trunki férfi, 34 éves, 2003. ősz  
C. M. – trunki nő, sz. 1959  
Cs. A. – lujzikalagori férfi, 70 éves, 2001 nyara  
D. A. – klézsei férfi, 50 év körüli, 2003 ősze  
D. P. – klézsei férfi, 60 év körüli, 2002 nyara  
I. P. – klézsei férfi, 50 év körüli, 2006 tavasza  
L. F. – csíki nő, 18 éves, 2003. tavasz  
L. I. – klézsei férfi, 60 év körüli, 2006. december  
L. K. – klézsei nő, 50 év körüli, 2006. március  
L. V. – klézsei nő, 26 éves, 2006. március  
M. P. – pokolpataki férfi, sz. 1926, 2008. március  
P. K. – bogdánfalvi nő, 55 éves, 2008. március  
R. Ny. – trunki nő, 68 éves, 2003 ősze  
S. M. – klézsei nő, sz. 1925, 2003 nyara  
Zs. I. – trunki nő, 72 éves, 2001 nyara  
Zs. W. – trunki férfi, 32 éves, 2003 nyara

## 12. IRODALOM

ALBERT Ernő

2007 Káromkodás. Csíki és háromszéki adatok. In: Szőcsné Gazda Enikő – S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 7.* Székely Nemzeti Múzeum – Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, Sepsiszentgyörgy–Veszprém, 43–60.

ALLPORT, Gordon W.

1999 *Az előítélet.* Osiris Kiadó, Budapest

ANGYAL Pál

1933 *A közvélemény-büntetés.* MTA Jogtudományi Bizottság, Budapest

ANDORKA Rudolf

2001 *Bevezetés a szociológiába.* Osiris Kiadó, Budapest

ANDRÁSFALVY Bertalan

1973 Ellentétes értékrendek és a polgárosodás. *Tiszatáj*, XXVII. 8. 105–110.

ARENS, Meinolf

2000 Anmerkungen zur Geschichte und Ethnizität der Katholiken in der Moldau zwischen dem 13. und 20. Jahrhundert. In: Lienau, Cay – Steindorff, Ludwig (hg.): *Ethnizität, Identität und Nationalität in Südosteuropa.* München, 119–132.

2004 Katolikus magyarok Moldvában. In: Rosetti, Radu – Arens, Meinolf – Bein, Daniel – Demény Lajos: *Rendhagyó nézetek a csángókról.* Szerk., előszó Miskolczi Ambrus. Budapest, ELTE Román Filológiai Tanszék – Központi Statisztikai Hivatal Levéltára, 111–156.

2005 A moldvai magyarok/csángók kutatásának feladatai. In: Kinda István – Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban.* KJNT, Kolozsvár, 336–351.

2006 Néhány megjegyzés a moldvai csángók múltjáról és jelenlegi helyzetéről. In: Diószegi László (szerk.): *Veszélyeztetett örökség, veszélyeztetett kultúrák. A moldvai csángók.* Teleki László Alapítvány, Budapest, 47–70.

2008 An Ethnic Group on the Pressure Field of Totalitarian Population Policies. The Moldavian Hungarians/Csángós in the Romanian–Hungarian–German Relations (1944). In: Sándor Ilyés – Lehel Peti – Ferenc Pozsony (eds.): *Local and Transnational Csángó Lifeworlds.* Kriza János Ethnographical Society, Cluj-Napoca, 113-131.

ARENS, Meinolf – BEIN, Daniel

2003 Katholische Ungarn in der Moldau. Eine Minderheit im historischen Kontext einer ethnisch und konfessionell gemischten Region. *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*, 54. 2. 213–269.

ASSMAN, Jan

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

BAHTYIN, M.

1982 *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*. Európa Könyvkiadó, Budapest

BALÁZS Lajos

1999 Vétségek és konfliktusok egy hagyományos közösségben. A népi jog néhány elve és gyakorlata az emberi sorsfordulók szokásvilágában Csíkszentdomokoson. In: Zsigmond Győző (szerk.): *Szokás és erkölcs*. Magyar Köztársaság Kulturális Központja, Bukarest, 43–59.

BALÁZS Péter

1948 Csúfos kudarcba fulladt Gergucz páter zsírosainak „világfelforgatása”. *Igazság*, IV. évf. március 4.

BĂRBULESCU, Mihai – DELETANT, Dennis – HITCHINS, Kleith – PAPACOSTEA, Șerban – TEODOR, Pompiliu

1998 *Istoria României*. Editura Enciclopedică, București

BÁRTH János

1990 A katolikus magyarság vallásos életének néprajza. *Magyar Néprajz VII. Népszokás, néphit, népi vallásosság*. Budapest, 331–395.

1992 Prostitúció a hajósi pincefaluban. In: Viga Gyula (szerk.): *Kultúra és tradíció II. Tanulmányok Ujváry Zoltán tiszteletére*. Miskolc, Borsod-Abaúj-Zemplén Megyei Múzeumok, 619–628.

BARTHA Elek

1990 A görög katolikus magyarság vallási néprajza. *Magyar Néprajz*, VII. Budapest, 425–442.

1992 *Vallásökológia. Szakrális ökoszisztémák szerveződése és működése a népi vallásosságban*. Ethnica Kiadó, Debrecen, 105–112.

1998 Néphit, népi vallásosság. In: Voigt Vilmos (szerk.): *A magyar folklór*. Osiris Kiadó, Budapest, 470–504.

BARSZCZEWSKA, Agnieszka

2008 The Moldavian Csángó Identity (1860–1916): Social and Political Factors. In: Sándor Ilyés – Lehel Peti – Ferenc Pozsony (eds.): *Local and Transnational Csángó Lifeworlds*. Kriza János Ethnographical Society, Cluj-Napoca, 41–79.

BAUSINGER, Hermann

1961 *Volkskultur in der technischen Welt*. Frankfurt am Main

1995 *Népi kultúra a technika korszakában*. Osiris-Századvég Kiadó, Budapest

BECK, Rainer

1990 Népi vallásosság és társadalomtörténet. (Megjegyzések egy kutatási koncepcióhoz kora újkori példán). In: Vári András (szerk.): *A német társadalomtörténet új útjai. Tanulmányok*. Budapest

BECKER, Howard S.

1963 *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*. The Free Press of Glencoe, New York

1974 A kívülállók. Tanulmányok a deviancia szociológiai problémaköréből. In: Andorka Rudolf – Buda Béla – Cseh Szombathy Béla (szerk.): *A deviáns viselkedés szociológiája*. Gondolat Kiadó, Budapest, 80–115.

BENDA Kálmán

2002 The Hungarians of Moldavia (Csángós) in the 16<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> Centuries. In: Diószegi László (ed.): *Hungarian Csángós in Moldavia*. Teleki László Foundation – Pro Minoritate Foundation, Budapest, 7–50.

2003 A moldvai magyarok (csángók) a XVI–XVII. században. In: Uő (szerk.): *Moldvai csángó-magyar okmánytár (1467–1706)*. Teleki László Alapítvány, Budapest, 9–48. [Első kiadás: 1989]

BENDA Kálmán (szerk.)

1989 *Moldvai csángó-magyar okmánytár (1467–1706)*. I–II. Magyarságkutató Intézet, Budapest

2003 *Moldvai csángó-magyar okmánytár (1467–1706)*. Teleki László Alapítvány, Budapest

BENDE Szende

2003 *Öreges társadalma, avagy a társadalom öregjei Lészpeden*. Kézirat. Kolozsvár, BBTE, Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék (szakdolgozat)

BENKŐ Loránd

1990 A csángók eredete és települése a nyelvtudomány szemszögéből. *A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai*, 188. Budapest

BENŐ Attila – MURÁDIN László

2002 Csángó Dialect – Csángó Origins. In: Diószegi László (ed.): *Hungarian Csángós in Moldavia*. Teleki László Foundation – Pro Minoritate Foundation, Budapest, 163–175.

BEN-YEHUDA, Nachman

1985 *Deviance and Moral Boundaries*. Chicago and London

BERNARD, Russell H.

1995 Unstructured and semistructured interviewing. In: Uő: *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*. Altamira Press, Walnut Creek – London – New Delhi, 208–255.

BINDER Pál

1982 *Közös múltunk*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

BÍRÓ Judit

1998 Előszó. In: Uő: (szerk): *Deviációk*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 7–10.

BÓDÁN Zsolt

2008 „Nem szabad a szentelt földbe bétenni.” Az öngyilkossághoz kapcsolódó attitűd viselkedésben megnyilvánuló elemei Gyimesközépleken. *A Csíki Székely Múzeum Évkönyve 2007–2008. Humán- és természettudományok*, Csíki Székely Múzeum – Pro Print Kiadó, Csíkszereda, 101–125.

BORBÉLY Éva

2001 A Korunk társadalomnéprajzi körének a története. In: Keszeg Vilmos (szerk.): *Krizsa János Néprajzi Társaság Évkönyve 9*, KJNT, Kolozsvár, 216–223.

BOSNYÁK Sándor

1980 A moldvai magyarok hitvilága. *Folklór Archívum*, 12. Budapest

BOUDON, Raymond – BOURRICAUD, Francois

1989 *A Critical Dictionary of Sociology*. (Selected and translated by Peter Hamilton.) Routledge – Chicago University Press, London–Chicago

BOURDIEU, Pierre

1978 A szimbolikus tőke. In: Uő: *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 379–401.

BURKE, Peter

1991 *Népi kultúra a kora újkori Európában*. Századvég Kiadó – Hajnal István Kör, Budapest

CANTEMIR, Dimitrie

[1909] 1973 *Descrierea Moldovei*. Editura Minerva, București

1973 *Moldva leírása*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

- CATANUS, Dan – ROSKE, Octavian  
 2000 *Colectivizarea agriculturii în România. Dimensiunea politică 1949–1953*. I. N. S. T., București
- CHEVALIER, Jean – GHEERBRANT, Alain  
 1994 *Dicționar de simboluri I–III*. Editura Artemis, București
- CIOCAN, I. N.  
 1924 *Monografia creștinilor catolici din județul Roman. După datele culese în 1903–1904*. Roman
- CLOWARD, Richard A. – OHLIN, Lloyd E.  
 1966 *Delinquency and Opportunity. A Theory of Delinquent Gangs*. The Free Press, New York
- COHEN, Stanley  
 1972 *Folk Devils and Moral Panics*. MacGibb and Kee, London  
 1985 *Visions of Social Control*. Polity Press, Cambridge
- CURRAN, Charles E.  
 1998 A nemi erkölcs a római katolikus tradícióban. In: Bíró Judit (szerk.): *Deviációk. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 158–177.*
- CSÁKY Károly  
 1997 A népi erkölcs és a viselkedési szokások emlékei egy Historia domus lapjain. *Néprajzi Látóhatár VI. évf. 1–4. 434–444.*
- CSOMA Gergely  
 1988 *Moldvai csángó magyarok*. Az utószót írta Domokos Pál Péter. Corvina Kiadó, Budapest  
 2004 *Elveszett szavak. A moldvai magyarság írott nyelvemlékei*. Etnofon Kiadó, Budapest
- DAVIS, R. Chris  
 2008 Rescue and Recovery: The Biopolitics and Ethnogenealogy of Moldavian Catholics in 1940s Romania. In: Sándor Ilyés – Lehel Peti – Ferenc Pozsony (eds.): *Local and Transnational Csángó Lifeworlds*. Kriza János Ethnographical Society, Cluj-Napoca, 95–111.
- DEFLEM, Mathieu  
 2007 “Sociological Theories of Law.” In: David S. Clark (ed.): *Encyclopedia of Law and Society: American and Global Perspectives*. Sage Publications, Thousand Oaks, CA., 1410–1413.  
 2008 *Sociology of Law: Visions of Scholarly Tradition*. Cambridge University Press

DELETANT, Dennis

2001 *Teroarea comunista in Romania. Gheorghiu-Dej și statul polițienesc*. 1948–1965.

Bucuresti, Polirom

DETRICHNÉ Török Zsuzsa

1990 Kultúra és szakralitás a moldvai csángóknál. *Szociológia* (1990) 3–4. sz. 223–235.

DAHRENDORF, Ralf

1988 *“The Modern Social Conflict”*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

DIACONESCU, Marius

2002–2003 Péter Zöld și „descoperirea” ceangăilor din Moldova în a doua jumătate a secolului XVIII. *Anuarul Institutului de Istorie „A. D. Xenopol”*, XXXIX–XL. Editura Academiei Române, Iași, 247–272.

2005 A moldvai katolikusok identitáskrizise a politika és a historiográfiai mítoszok között. In: Kinda István – Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. KJNT, Kolozsvár, 9–20.

DIÓSZEGI László (ed.)

2002 *Hungarian Csángós in Moldavia*. Teleki László Foundation – Pro Minoritate Foundation, Budapest

DOBOȘ, Dănuț

2002 *Biserica și școala. Din istoria operelor sociale catolice în România*. Vol. I. Editura Presa Bună, Iași

DOBRINCU, Dorin

2004 Informatorii Securității în comunitățile religioase din centrul Moldovei (1950). *Arhiva Istorică a României*. Serie nouă. Vol. I. nr. 1. București, 223–232.

DOMOKOS Pál Péter

1931 *A moldvai magyarság*. Első kiadás. Csíksomlyó

1987 *A moldvai magyarság*. Ötödik, átdolgozott kiadás. Magvető Kiadó, Budapest

2005 *Moldvai útjaim*. Kétnyelvű kiadás. Hargita Kiadóhivatal, Csíkszereda

DOUGLAS, Mary

2003 *Rejtett jelentések. Antropológiai tanulmányok*. Osiris Könyvkiadó, Budapest

DURKHEIM, Émile

1893 *De la division du travail social, étude sur l'organisation des sociétés supérieures*. Alcan, Paris

1897 *Le suicide. Étude de sociologie*. Alcan, Paris

- 1978 *A társadalmi tények magyarázatához. Válogatott tanulmányok.* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest
- 1997 A társadalmi tények magyarázatával kapcsolatos szabályok. In: Bohannon, Paul – Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában.* Panem–McGraw-Hill, Budapest, 326–352.
- 2001 *A társadalmi munkamegosztásról.* Osiris Könyvkiadó, Budapest
- 2003a A vallási élet alapformái. In: Simon Róbert (szerk.): *A vallástörténet klasszikusai. Szöveggyűjtemény portrészletekkel.* Osiris Könyvkiadó, Budapest, 577–591.
- 2003b Végkövetkeztetések. In: Simon Róbert (szerk.): *A vallástörténet klasszikusai. Szöveggyűjtemény portrészletekkel.* Osiris Könyvkiadó, Budapest, 592–616.
- DÜLMEN, Richard van
- 1990 *A rettenet színháza. Ítélezési gyakorlat és büntetőrituálék a kora újkorban.* Századvég Kiadó – Hajnal István Kör, Budapest
- EGYED Ákos
- 1981 *Falu, város, civilizáció. Tanulmányok a jobbágyfelszabadítás és a kapitalizmus történetéből Erdélyben 1848–1914.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
- EGYED Péter
- 1981 „A communitas egy test” A kettős parancs modellje. *Korunk*, XL. évf. 1. sz. 13–20.
- ELIADE, Mircea
- 1987 *A szent és a profán.* Európa Könyvkiadó, Budapest
- ELIOT, T. S.
- 2003 *A kultúra meghatározása.* Szent István Társulat, Budapest
- ELSTER, Jon
- 1997 *A társadalom fogaskerekei. Magyarázó mechanizmusok a társadalomtudományokban.* Osiris Könyvkiadó, Budapest
- EPERJESSY Ernő
- 1999 Szitkok, átkok, káromlások. Adatok a káromlások néprajzához. *Ethnographia*, 110. évf. 2. sz. 399–414.
- ERDEI Ferenc
- é. n. [1940] *Magyar falu.* Athenaeum, Budapest
- FARAGÓ József
- 1990 Udvarlás a moldvai Lészpeden. *Művelődés*, 6–7. sz. 32–34.

FARAGÓ József – JAGAMAS János (szerk.):

1954 *Moldvai csángó népdalok és népballadák*. A Folklór Intézet Kolozsvári Osztályának gyűjteményéből. A bevezető tanulmányt Jagamas János és Szegő Júlia közreműködésével írta Faragó József. Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, Bukarest

FEKETE Sándor

2001 *Devianciák és társadalom*. Comenius Kiadó, Pécs

FÉL Edit – HOFER Tamás

1969 *Proper Peasants. Traditional life in a Hungarian village*. New York

FERRO, Teresa

2005 *I missionari cattolici in Moldavia. Clusium*, Cluj-Napoca

FLÜGEL, I. C.

1961 *Man, Morals and Society*. New York

FORRAI Judit

1991 A prostitúció mint társadalmi konfliktus. In: Á. Varga László (szerk.): *Rendi társadalom – polgári társadalom 3. Társadalmi konfliktusok*. Salgótarján, 319–325.

FOUCAULT, Michel

1990 *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest

1999a *Őrület és társadalom*. In: Uő: *Nyelv a végtelenhez*. Latin Betűk 2000, Debrecen, 252–270.

1999b A hatalom mikrofizikája. In: Uő: *Nyelv a végtelenhez*. Latin Betűk 2000, Debrecen, 307–331.

FÖLDVÁRI József

1970 *A büntetés tana*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest

FRIEDEL, Egon

1994 *Az újkori kultúra története*. I–III. Holnap Kiadó, Budapest

FUCHS, Stephen – CASE, Charles E.

1997 Az előítélet mint életforma. In: Lengyel Zsuzsa (vál.): *Szociálpszichológia. Szöveggyűjtemény*. Osiris Könyvkiadó, Budapest, 500–512.

GARFINKEL, Harold

2001 A sikeres lefokozási szertartások feltételei. In: Rác József (szerk.): *Devianciák. Bevezetés a devianciák szociológiájába*. Új Mandátum Kiadó, Budapest, 143–151.

GARLAND, David

1997 A büntetés és jelentései. A büntetés szerepe a kultúra teremtésében. In: Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*. Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, Budapest, 127–147.

- 2002 *The Culture of Control*. University of Chicago Press, Chicago
- GAZDA József
- 1993 *Hát én hogyne siratnám. (Csángók sodró időben.)* Szent István Társulat, Budapest
- GEERTZ, Clifford
- 2001 Sűrű leírás: út a kultúra értelmező elméletéhez. In: Uő: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Osiris Kiadó, Budapest, 194–227.
- GEGŐ Elek
- 1838 *A moldvai magyar telepekről*. Buda
- GIDDENS, Anthony
- 2000 *Szociológia*. Osiris Kiadó, Budapest
- GLASENAPP, Helmuth von
- 1998 *Az öt világvallás. Bráhmaizmus, buddhizmus, kínai univerzizmus, kereszténység, iszlám*. Talentum Kiadó, h. n.
- GOFFMAN, Erving
- 1998 Stigma és szociális identitás. In: Erős Ferenc (szerk.): *Megismerés, előítélet, identitás. Szociálpszichológiai szöveggyűjtemény*. Wesely János Lelkészképző Főiskola – Új Mandátum Kiadó, Budapest, 296–329.
- GRANOVETTER, Mark
- 1995 A gyenge kötések ereje. In: Angelusz Róbert – Tardos Róbert (szerk.): *Társadalmak rejtett hálózata*. Új Mandátum Kiadó, Budapest, 371–397.
- GUREVICS, A. J.
- 1974 *A középkori ember világképe*. Kossuth Kiadó, Budapest
- 1987 *A középkori népi kultúra*. Gondolat Kiadó, Budapest
- GUSTI, Dimitrie
- 1976 *A szociológiai monográfia*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
- HABERMAS, Jürgen
- 1962 *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main
- HALÁSZ Péter
- 1991 Egyházi jövedelmek a Román környéki csángó falvakban. In: Uő (szerk.): *A Duna menti népek hagyományos műveltsége*. Magyar Néprajzi Társaság, Budapest, 545–556.
- 1997 Új szempontok a moldvai magyarok táji-etnikai tagolódásának vizsgálatához. In: Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5. Kolozsvár, 7–26.

- 1998 A moldvai csángó falvak társadalmának néhány sajátossága. In: Novák László (szerk.): *Az Alföld társadalma*. Arany János Múzeum, Nagykőrös, 423–433.
- 2002 „A templomot a nép tartja el.” In: Uő: *Bokrétába kötögetem vala. A moldvai magyarok néprajzához*. Európai Folklór Intézet, Budapest, 147–156.
- 2005 Domokos Pál Péter moldvai útjai. In: Domokos Pál Péter: *Moldvai útjaim*. Kétnyelvű kiadás, Bibliotheca Moldaviensis, Hargita Kiadóhivatal, Csíkszereda, 5–28.
- HALÁSZ Péter (szerk.)
- 1993 „*Megfog vala apóm szokcor kezemtől...*” *Tanulmányok Domokos Pál Péter emlékére*. Lakatos Demeter Egyesület, Budapest
- 1997 Csángó sorskérdések. Az újkígyósi tanácskozás előadásai 1994. október 28–30. *Csángó Füzetek 2*. Lakatos Demeter Egyesület, Budapest
- HANKISS Ágnes
- 1978 *A bizalom anatómiája*. Magvető Kiadó, Budapest
- HANKISS Elemér
- 1983 *Társadalmi csapdák. Diagnózisok*. Magvető Kiadó, Budapest
- 2004 A büntudatról. In: Uő: *Társadalmi csapdák és diagnózisok*. Osiris Kiadó, Budapest, 271–300.
- HAMILTON, Malcolm B.
- 1998 *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*. Aduprint Kiadó, Budapest
- HARANGOZÓ Imre
- 1992 „*Anyám, anyám, szép szűz Márjám...*” *Régi imádságok a moldvai magyaroktól*. Ipolyi Arnold Népfőiskola, Újkígyós
- HARANGOZÓ Imre (szerk.)
- 1991 *Magyarország szegin. Összeállítás a gyimesi és moldvai csángó magyarokról*. Erdélyi Kör, Békéscsaba
- HAȘDEU, Bogdan Petriceicu
- 1978 *Obiceiurile juridice ale poporului român*. București
- HEGYELI Attila
- 2005 Esettanulmány egy modern klézsei családról. In: Kinda István – Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. KJNT, Kolozsvár, 226–234.
- HELLER Ágnes
- 1971 *Társadalmi szerep és előítélet. Két tanulmány a mindennapi élet köréből*. Akadémiai Kiadó, Budapest

- 1994 *Általános etika*. Cserépfalvi Kiadó, Budapest
- 1996 *A szégyen hatalma. Két tanulmány*. Osiris Kiadó, Budapest
- HIRSCHI, Travis
- 1969 *Causes of delinquency*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles.
- HOPPÁL Mihály
- 2000 meztelenség. In: Hoppál Mihály – Jankovics Marcell – Nagy András – Szemadám György: *Jelképtár*. Helikon Kiadó, h. n. 157–158.
- HORÁNYI Özséb
- 1999 A személyközi kommunikációról. In: Béres István – Horányi Özséb (szerk.): *Társadalmi kommunikáció*. Osiris Kiadó, Budapest, 35–53.
- HORVÁTH Barna
- 1995 *Jogszociológia. A jog társadalom- és történelemelméletének problémái*. Osiris Kiadó, Budapest
- HORVÁTH Tibor
- 1981 *A büntetési elméletek fejlődésének vázlatja*. Akadémiai Kiadó, Budapest
- HUIZINGA, Johan
- 1979 *A középkor alkonya*. Európa Könyvkiadó, Budapest
- HUSZÁR Tibor
- 1983 *Erkölc és társadalom*. KLTE, Debrecen
- ILYÉS Sándor
- 2003 A megesett leány büntetőrítusai a moldvai csángóknál. *Korunk. Csángó reneszánsz?* XIV. évf. 9. sz. 91–96.
- 2005 A megesett leány büntetőrítusai a moldvai csángóknál. In: Kinda István – Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. KJNT, Kolozsvár, 57–91.
- ILYÉS Sándor (összeállította)
- 2006 *A moldvai csángók bibliográfiája*. Szerkesztette: Ilyés Sándor – Pozsony Ferenc – Tánczos Vilmos. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár
- ILYÉS Sándor – PETI Lehel – POZSONY Ferenc (szerk.)
- 2008a *Lokális és transznacionális csángó életvilágok*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár
- 2008b *Local and Transnational Csángó Lifeworlds*. Kriza János Ethnographical Society, Cluj-Napoca

IMREH István

1973 *A rendtartó székely falu. Faluközösségi határozatok a feudalizmus utolsó évszázadából.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1974 *Ősök és erkölcsök Keresztúr–fiúszékben. A Székelykeresztúri Múzeum Évkönyve.* Csíkszereda, 191–205.

1983 *A törvényhozó székely falu.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1994a *Látom az életem nem igen gyönyörű. A madéfalvi veszedelem tanúkihallgatási jegyzőkönyve 1764.* Bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel közléteszi Imreh István. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1994b *Moldvába települő székelyek a madéfalvi vész után. Néprajzi Látóhatár,* 1–2. 61–67.

IMREH István – PATAKI József

1992 *Kászonszéki krónika. 1650–1750.* Európa Könyvkiadó – Kriterion Könyvkiadó, h. n. [Budapest]

IMREH István – SZESZKA Erdős Péter

1978 *A szabófalvi jogszokásokról. Népismereti dolgozatok.* Bukarest, 195–207.

IORGA, Nicolae

1915 *Privilegiile șangăilor de la Târgu Ocna. Analele Academiei Române, Seria II. Tom. XXXVII.* București, 245–263.

JÁVOR Kata

1971 *Egy 19. századi presbiteri jegyzőkönyv tanulságai. Népi Kultúra – Népi Társadalom,* V–VI. 71–103

1978 *Kontinuitás és változás Varsány társadalmi és tudati viszonyaiban.* In: Bodrogi Tibor (szerk.): *Varsány. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu társadalomnéprajzához.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 295–375.

1982 *társadalmi ellenőrzés. Magyar Néprajzi Lexikon,* V. kötet (Szé–Zs), Budapest, 213–214.

2000 *Az egyház és a vallásosság helye és szerepe a paraszti társadalomban. Magyar Néprajz VIII,* Akadémiai Kiadó, Budapest, 791–819.

2006 *Az ivás közösségi kontextusának alakulása Zsombón. A „homoki” ivás néhány sajátossága. Ethno-Lore. A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve,* XXIII. Akadémiai Kiadó, Budapest, 229–261.

JERNEY János

1851 *Keleti utazása a magyarok őshelyeinek kinyomozása végett 1844 és 1845.* Pest

KALLÓS Zoltán

1958 Hejgetés Moldvában. *Néprajzi Közlemények*, III. évf. 1–2. sz. 40–50.

1987 Lakodalom előtti „szabogatás” a moldvai magyarok közt. *Ethnographia*, XCVIII. évf. 2–4. sz. 350–359.

1993 Gyűjtési élményeim Moldvában. In: Péterbencze Anikó (szerk.) *Moldovának szíp tájaind születtem...* Jászberény, 95–109.

KASCHUBA, Wolfgang

1986 Mythos oder Eigen-Sinn? “Volkskultur” zwischen Volkskunde und Sozialgeschichte. In: Utz Jeggle u. a. (Hg.): *Volkskultur in der Moderne*. Reinbek bei Hamburg, 469–507.

KESZEG Vilmos

2001 Az írás és a beszéd konfliktusa. Egy írástudó asszony „pere”. *Néprajzi Látóhatár*, X. évf. 1–4. sz. 135–149.

2002 *Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok*. Komp-Press, Kolozsvár

KINDA István

2003a „Hagyjátok el, me meghejtelek én tiktököt.” A pap közösségi kontroll-szerepe. *Korunk. Csángó reneszánsz? XIV/9*. 51–57.

2003b Deviancia és közösségi kontroll konfliktusa. Esettanulmány egy csángó asszony deviáns moráljáról. In: *Korunk. Csángó reneszánsz? XIV/9*. 38–51.

2004a Az egyházi segélyek elosztásának krízise. In: A. Gergely András – Kemény Márton (szerk.): *Motogoria. Tanulmányok Sárkány Mihály 60. születésnapjára*. MTA Politikai Tudományok Intézete – Könyv Kiadó – ELTE Kulturális Antropológia Szakcsoport, Budapest, 135–144.

2004b A protestáns pap és közössége konfliktusa. *Korunk*, 2004. XV/12. sz. 54–58.

2004c Kapcsolatok, tőkék, konfliktusok. Egy magyar–holland testvérkapcsolat krízise. In: Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 3. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. KJNT, Kolozsvár, 159–184.

2005a A társadalmi kontroll és intézményei a moldvai falvakban. Normák, normaszegők és szankciók a csángó társadalomban. In: Kinda István – Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. KJNT, Kolozsvár, 21–57.

2005b A papi státus deszakralizációja a moldvai csángó falvakban. *Székelvényföld. Kulturális folyóirat*. IX. évf. 4. sz. 133–145.

2006 A pap helye és szerepe a lokális társadalom életében. In: Diószegi László (szerk.): *Veszélyeztetett örökség, veszélyeztetett kultúrák. A moldvai csángók*. Teleki László Alapítvány, Budapest, 147–156.

2007 Büntető szokások a moldvai csángóknál. *Erdélyi Társadalom. Szociológiai szakfolyóirat*, 5. évf. 2. sz. 127–144.

2008a Archaikus büntető szokások a moldvai csángóknál. In: Ilyés Sándor – Peti Lehel – Pozsony Ferenc (szerk.): *Lokális és transznacionális csángó életvilágok*. KJNT, Kolozsvár, 357–383.

2008b Customs of punishment at the Moldavian Csángós. In: Sándor Ilyés – Lehel Peti – Ferenc Pozsony (eds.): *Local and Transnational Csángó Lifeworlds*. Kriza János Ethnographical Society, Cluj-Napoca, 285–304.

2008c Státus és privilégium. A pap szerepe a moldvai csángóknál. *Mediárium. Kommunikáció – egyház – társadalom*. Debrecen, II. évf. 1–2. sz. (tél-tavaszi) 43–51.

2008d Átok, népítelet, gyalázás. Archaikus büntetések a moldvai csángóknál. *Ethnica*, Debreceni Egyetem Néprajzi Intézet, X. évf. 4. sz. Debrecen, 111–119.

KINDA István – PETI Lehel

2006 Lükő Gábor alapműve és aktualitása a jelenlegi csángó kutatásban. *Korunk*, XVII/12. 89–94.

KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.)

2005 *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. KJNT, Kolozsvár

KISS András

1999 A tolvajkiáltás közbiztonsági szerepe az erdélyi gyakorlatban, különös tekintettel Aranyosszékre. In: Kiss András – Kovács Kiss Gyöngy – Pozsony Ferenc (szerk.): *Emlékkönyv Imreh István nyolcvanadik születésnapjára*. Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár, 232–245.

KITZINGER Dávid

2000 A morális pánik elmélete. *Replika*, 40. 23–49.

KÓS Károly, dr.

1976 Csángó néprajzi vázlat. In: Uó: *Tájak, falvak, hagyományok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 103–217.

1997 Moldvai csángó menyegző (1949). In: Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5, Kolozsvár, 73–95.

KÓS Károly, dr. – SZENTIMREI Judit – NAGY Jenő

1981 *Moldvai csángó népművészet*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

#### KOTICS József

1997 Erkölcsi értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai csángó faluban. In: Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról. Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5*, Kolozsvár, 36–56.

1998 Die moralische Wertordnung und ihre soziale Kontrolle in einigen Tschangodörfern des Moldaugebiets. In: Bartha Elek – Keményfi Róbert – Kotics József – Ujváry Zoltán (szerk.): *Műveltség és Hagyomány XXIX–XXX. A Debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Intézetének Évkönyve*. Debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Intézete, Debrecen, 27–49.

1999 Erkölcsi értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai csángó faluban. In: Pozsony Ferenc (szerk.): *Csángósors. Moldvai csángók a változó időkben*. (A Magyarságkutatás Könyvtára XXIII.) Teleki László Alapítvány, Budapest, 55–67.

2001a Erkölcsi értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai csángó faluban. In: Uő: *Mások tekintetében*. Miskolci Egyetem, Miskolc, 27–48.

2001b A társadalmi kontroll szimbolikus formáiról. Egy rítus jelentései. In: Uő (szerk.): *Mások tekintetében*. Miskolci Egyetem – A Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék Könyvei 4. Miskolc, 13–26.

#### KÓMÍVES Noémi

2001 Mindennapjaink szövegei: a pletyka. *Néprajzi Látóhatár*, X. évf. 1–4. sz. 205–225.

#### KRIEKEN, Robert van

1991 Poverty of Social Control. *Sociological Review*, 38, (1), 1–25.

#### LACZKÓ István

1994 Emlékek egy moldvai csángómagyar életéből. (Önéletírás) In: Forrai Ibolya (szerk.): *Néprajzi Közlemények XXXIII. Csángók a XX. században. Élettörténetek*. Néprajzi Múzeum, Budapest, 87–207.

#### LEACH, Edmund

1996 *Szociálanropológia*. Osiris Kiadó, Budapest

#### LE GOFF, Jacques

1970 *Civilizația Occidentului Medieval*. Editura Științifică, București

#### LENCLUD, Gérard

1994 A funkcionalista perspektíva. In: Descola, Philippe – Lenclud, Gerard – Severi, Carlo – Taylor, Anne-Christine (szerk.): *A kulturális antropológia eszméi*. Osiris Kiadó – Századvég Kiadó, Budapest, 75–147.

#### LEVADA, Jurij

1969 *A vallás társadalmi természete*. Kossuth Kiadó, Budapest

- LÉVI-STRAUSS, Claude  
2001 *Strukturális antropológia*. I–II. Osiris Kiadó, Budapest
- LINTON, Ralph  
1997 Státus és szerep. In: Bohannon, Paul – Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem–McGraw-Hill, Budapest, 1997, 267–284.
- LOVAS KISS Antal  
2004 Pap, közösség, hatalom. A kistelepülések katolikus papjainak helyzetét meghatározó főbb tényezők a kommunista hatalomátvételtől napjainkig. In: Jankovics József – Nyerges Judit (szerk.): *Hatalom és kultúra*. Az V. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus előadásai. II. Nemzetközi Magyarságtudományi Társaság. Budapest, 969–983.
- LOVÁSZ Irén  
2002 *Szokrális kommunikáció*. Európai Folklór Intézet, Budapest
- LUHMANN, Niklas  
1987 *Soziale Systeme*. Suhrkamp, Frankfurt am Main  
1995 *Social systems*. (Translated by John Bednarz, jr. with Dirk Baecker), Stanford University Press
- LÜKŐ Gábor  
1936 *A moldvai csángók I. A csángók kapcsolatai az erdélyi magyarsággal*. Néprajzi Füzetek 3. Budapest  
2002 *A moldvai csángók. A csángók kapcsolatai az erdélyi magyarsággal*. Táton Kiadó, Budapest
- MALINOWSKI, Bronislaw  
1997 A csoport és az egyén a funkcionális elemzésben. In: Bohannon, Paul – Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem–McGraw-Hill, Budapest, 1997, 379–406.
- MARSHALL, Mac  
1979 Weekend Warriors, Alcohol in a Micronesian Culture. In: Uó (szerk.): *Beliefs, Behaviours and Alcohol Beverages: A Cross-cultural Survey*. Ann Arbor, The University of Michigan Press
- MĂRTINAȘ, Dumitru  
1985 *Originea ceangăilor din Moldova*. București
- MATZA, David  
1964 *Delinquency and Drift*. John Wiley and Sons, Inc., New York.
- MAUSS, Marcel  
2000 *Szociológia és antropológia*. Osiris Kiadó, Budapest

- 2003 Az imádság. Részletek. In: Simon Róbert (szerk.): *A vallástörténet klasszikusai. Szöveggyűjtemény portrévázlatokkal*. Osiris Kiadó, Budapest, 625–640.
- MEAD, George Herbert
- 1918 The Psychology of Punitive Justice. *American Journal of Sociology*, 23, (5), 577–602.
- MEIER, Robert F.
- 1982 Perspectives on the Concept of Social Control. *Annual Review of Sociology*, 8, 35–55.
- MELOSSI, D.
- 1990 *The State of Social Control*. Polity Press, Cambridge
- MERTON, Robert K.
- 1949 *Social Theory and Social Structure*. The Free Press, New York
- 2002 *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Osiris Kiadó, Budapest
- MÉREI Ferenc
- 1998 *Közösségek rejtett hálózata. Szociometriai elemzés*. Osiris Kiadó, Budapest
- MIHORDEA, Vasile
- 1968 *Relații agrare din secolul az XVIII-lea în Moldova*. Editura Academiei RSR, București
- MIKECS László
- 1941 *Csángók*. Budapest
- 1989 *Csángók*. Bolyai Akadémia, h. n.
- MIKLÓS Zoltán
- 2005 Öröklési jogszokások a moldvai csángóknál. In: Kinda István – Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. KJNT, Kolozsvár, 101–132.
- MOHAY Tamás
- 1997 Temetés a moldvai Frumószában. In: Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról. Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5*. Kolozsvár, 96–105.
- NAGY Olga
- 1989 *A törvény szorításában. Paraszti értékrend és magatartásformák*. Gondolat Kiadó, Budapest
- NĂSTASE, Gh. I.
- 2003 *Ungurii din Moldova la 1646 după „Codex Bandinus”*. *Moldvai magyarok 1646-ban a Bandinus-kódex nyomán*. Kétnyelvű kiadás. Hargita Kiadóhivatal, Csíkszereda

NÉMETH Ágnes

2002 Társadalmi elvárások: norma és „deviancia”. In: Szikszai Mária (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 10*, Kolozsvár, 44–58.

NYISZTOR Tinka

1997a „Rendes” temetések Pusztinában. In: Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról. Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5*. Kolozsvár, 106–112.

1997b A gyertya használata mindenszentek és halottak napján Pusztinában. In: Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról. Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5*. Kolozsvár, 113–122.

PACEPA, Ion Mihai

1987 *Vörös horizontok. Egy román kémfőnök vallomásai*. I. H. Printing Company, New Jersey

PALÁDI-KOVÁCS Attila

1999 Viták és változások az európai néprajztudományban a 20. század utolsó harmadában. In: Ujváry Zoltán (szerk.): *Jubileumi kötet. Folklór és etnográfia 100*. Debrecen, 201–221.

PAL, Iosif Petru M.

1940a *Catolicii din Moldova sunt români neaoși. Almanahul Viața*, 56–60.

1940b *Originea catolicilor din Moldova și Franciscanii păstorii lor de veacuri*. Tipografia Serafica, Săbăoani–Roman

1941 *Originea Catolicilor din Moldova*. Tipografia Serafica, Săbăoani–Roman

PÁPAI Virág

2003 Neoprotesztáns vallásgyakorlás Klézsén. *Korunk. Csángó reneszánsz? XIV/9*. 34–37.

PARSONS, Talcott

1937 *The Structure of Social Action*. The Free Press, New York

PERKA Mihály

2006 Szabófalvi események. In: Diószegi László (szerk.): *Veszélyeztetett örökség, veszélyeztetett kultúrák. A moldvai csángók*. Teleki László Alapítvány, Budapest, 19–25.

PETI Lehel

2003a Mítosz és mágia. *Korunk. Csángó reneszánsz? XIV/9*. 25–33.

2003b A fekete mágia szociális egyensúlyellenőrző szerepe a moldvai csángó falvakban. A lopás hiedelmei. In: Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 2. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. KJNT, Kolozsvár, 159–174.

2005 Vallási mozgalom a Bákó környéki csángó falvakban. In: Kinda István – Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. KJNT, Kolozsvár, 157–192.

2007 Offenzív mágikus rítusok a moldvai csángó falvakban. In: Szőcsné Gazda Enikő – S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 7*. Székely Nemzeti Múzeum – Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, Sepsiszentgyörgy–Veszprém, 285–309.

2008 Transznacionális életformák és szekták. A moldvai csángó falvakban jelentkező új vallási jelenségek interpretációs lehetőségeiről. In: Uő: *A moldvai csángók vallásossága*. Lucidus Kiadó, Budapest, 183–212.

#### PETRÁS Incze János

1842 Döbrentei Gábor kérdései s Petrás Incze feleletei a moldvai magyarok felől. *Tudománytár*, XII. 24–26.

1987 Petrás Incze János levelei ismeretlen személyhez. In: Domokos Pál Péter: *A moldvai magyarság*. Magvető Kiadó, Budapest, 485–494.

#### PÉTERBENCZE Anikó (szerk.)

1993 „Moldovának szíp táiaind születem...” *Magyarországi Csángó Fesztivál és Konferencia*. Jászberény

#### PILAT, Liviu

2002 *Comunități tăcute. Satele din parohia Săbăoani (secolele XVII–XVIII)*. Editura Presa Bună, Iași

2005 Helyzetképek egy középkori moldvai falu mindennapi életéből. In: Kinda István – Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. KJNT, Kolozsvár, 92–100.

#### POZSONY Ferenc

1996 Etnokulturális folyamatok a moldvai csángó falvakban. In: Katona Judit – Viga Gyula (szerk.): *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei*. Miskolc

1997a Egy moldvai csángó család vallásos tárgyai. In: Uő. (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5, Kolozsvár, 240–248.

1997b Látomások a moldvai csángó falvakban. In: Uő: (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5, KJNT, Kolozsvár, 248–259.

1997c Egy moldvai csángó falu társadalmáról. In: Halász Péter (szerk.): *Csángó sorskérdések*. Budapest, 16–24.

- 2001 Társadalomnéprajzi eredmények Erdélyben. In: Keszeg Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 9*, KJNT, Kolozsvár, 195–215.
- 2002a *Ceangăii din Moldova*. Asociația Etnografică „Kriza János”, Cluj
- 2002b Church Life in Moldavian Hungarian Communities. In: Diószegi László (ed.): *Hungarian Csángós in Moldavia. Essays on the Past and Present of the Hungarian Csángós in Moldavia*. Teleki László Foundation – Pro Minoritate Foundation, Budapest, 83–115.
- 2003 A moldvai csángó-magyar falvak társadalomszerkezete. *Pro Minoritate*, Nyár, 142–165.
- 2005 *A moldvai csángó magyarok*. Európai Folklór Intézet, Budapest
- 2006 *The Hungarian Csángó of Moldova*. Corvinus Publishing, Buffalo–Toronto
- POZSONY Ferenc (szerk.)
- 1997 *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5*, Kolozsvár
- 1999 *Csángósors. Moldvai csángók a változó időkben*. (A Magyarságkutatás Könyvtára XXIII.) Teleki László Alapítvány, Budapest
- RADCLIFFE-BROWN, A. R.
- 1997a A funkció fogalma a társadalomtudományokban. In: Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem–McGraw-Hill, Budapest, 409–418.
- RÂMNEANȚU, Petre
- 1943 Grupele de sânge la Ciangăii din Moldova. *Buletin eugenic și biopolitic*, XIV. nr. 1–2. 51–65.
- 1944 *Die Abstammung der Tschangos*. (Bibliotheca Rerum Transsilvaniae II.) Centrul de Studii și Cercetări Privitoare la Transilvania, Sibiu
- RAYBECK, Douglas
- 1991 Hard versus Soft Deviance: Anthropology and Labeling Theory. In: Morris Freilich – Douglas Raybeck – Joel Savishinsky (eds.): *Deviance. Anthropological Perspectives*. Bergin & Garvey, New York, 51–72.
- RECKLESS, Walter
- 1950 *The Crime Problem*. Appleton-Century-Crofts, Inc., New York
- REISS, Albert J.
- 1966 The study of Deviant Behavior: Where the Action is. *Ohio Valley Sociologist*, 32. 1–12.
- RIESMANN, David
- 1973 *A magányos tömeg*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest

- ROSETTI, Radu  
1905 Despre unguri și episcopiile catolice din Moldova. *Analele Academiei Române*,  
Seria II. – Tom. XXVII. București
- ROSS, Edward Alsworth  
1896 Social Control. *The American Journal of Sociology*, Vol. 1., No. 5. 513–535.  
1901 *Social Control. A Survey of the Foundations of Order*. Macmillan, New York
- ROUCEK, J. S.  
1978 The Concept of Social Control in American Sociology. In: Roucek, J. S. (ed.):  
*Social Control for the 1980s*. Greenwood Press, Westport, CT, 3–19.
- RUSSELL, Bertrand  
1997 *A hatalom és az egyén*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest  
2004 *A hatalom: a társadalom újszerű elemzése*. Typotex, h. n.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E.  
2000 *A vallásról*. Osiris Kiadó, Budapest
- SCULL, A.T.  
1988 Deviance and social control. In: Smelser, N. J. (ed.): *Handbook of Sociology*.  
Sage, Newbury Park, CA, 667–693.
- SELLIN, Thorsten  
2001 Magatartási normák konfliktusai. In: Rácz József (szerk.): *Devianciák. Bevezetés a  
devianciák szociológiájába*. Új Mandátum Kiadó, Budapest, 72–77.
- ȘERBAN, Stelu  
2005 Moldvai katolikusok és ortodoxok kapcsolatainak ideológiai és társadalmi  
vonatkozásai. In: Kinda István – Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a  
moldvai csángó falvakban*. KJNT, Kolozsvár, 132–156.
- SHERIF, M.  
1936 *The Psychology of Social Norms*. Harper Collins, New York
- SIMMEL, Georg  
1955 *Conflict and the Web of Group Affiliations*. (Translated and edited by Kurt Wolff),  
Free Press, Glencoe.
- SPRADLEY, James P.  
1980 Participant observation. In: Uő: *Participant observation*. Harcourt Brace, Fort  
Worth, 53–59.
- STAHL, Henri H.  
1992 *A régi román falu és öröksége*. Encyclopaedia Transylvanica, Budapest

STAN, Valeriu – WEBER, Renate

1998 *The moldavian csango*. Budapest

SUMNER, William Graham

1978 *Népszokások. Szokások, erkölcsök, viselkedésmódok szociológiai jelentősége*.

Gondolat Könyvkiadó, Budapest

SUTHERLAND, Edwin H.

1924 *Principles of Criminology*. University of Chicago Press, Chicago

1974 *A differenciális asszociáció elmélete*. In: Andorka Rudolf – Buda Béla – Cseh Szombathy Béla (szerk.): *A deviáns viselkedés szociológiája*. Gondolat Kiadó, Budapest, 159–164.

SZABÓ András

2004 *Recepció és kreativitás a büntetőjogban*. In: Sajó András (szerk.): *Befogadás és eredetiség a jogtudományban. Adalékok a magyarországi jog természetrajzához*. Áron Kiadó, Budapest, 72–136.

SZABÓ Á. Töhötöm

2009 *Kooperáló közösségek. Munkavégzés és kapcsolatok a falusi gazdálkodásban*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely

SZABÓ László

1997 *A munka néprajza*. Ethnica Kiadó, Debrecen, 513–530.

SZABÓ T. Attila (gyűjt. és szerk.)

1978 csak. *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár*, II. kötet (Cs–Elsz), Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 10–12.

SZELJAK György

2001 *Alkoholfogyasztási minták egy mexikói nahua indián közösségben*. *Tabula* 4. (1), 14–34.

SZEMERKÉNYI Ágnes

1980 káromkodás. *Magyar Néprajzi Lexikon*, III. kötet (K–Né), Budapest, 81.

SZEMIONOVA, L.

1989 *Erkölcsök és szokások Nagy Péter birodalmában*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest

SZENDREY Ákos

1936 *Népi büntetőszokások*. *Ethnographia* XLVII. évf. 65–72.

SZENTI Tibor

é. n. *Közösség által kiváltott halál, vagy belső késztetésből feladott élet, illetve különféle „voodoo-jellegű” halálnemek*. Forrás: [www.szenti.com/voodoo.doc](http://www.szenti.com/voodoo.doc)

Utolsó letöltés: 2009. március 8.

é. n. *Deviánsok. Rendbontók, törvénszegő, társadalmon kívüliek.*

Forrás: <http://www.szenti.com/devi.shtml>. Utolsó letöltés: 2009. március 8.

SZIJÁRTÓ Zsolt – TAMÁS Pál – TÓTH Péter

1999 A konfliktusról. In: Béres István – Horányi Özséb (szerk.): *Társadalmi kommunikáció*. Osiris Kiadó, Budapest, 35–53.

SZILÁGYI Miklós

2000 Törvények, szokásjog, jogszokás. *Magyar Néprajz VIII. Társadalom*. Budapest, 693–760.

SZŐCS János

2002 *Pater Zöld*. Bibliotheca Moldaviensis, Csíkszereda

SZŐCSNÉ GAZDA Enikő

2001a *Erkölc és közösség. Orbai széki erkölcsirányítás a XVII–XIX. században*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

2001b Egy vargyasi népitélet 1792-ből. *Erdővidéki Lapok*, 2001/3 (5.) szám, 8–9.

TAJFEL, Henri

1998 Csoportközi viselkedés, társadalmi összehasonlítás és társadalmi változás. In: Erős Ferenc (szerk.): *Megismerés, előítélet, identitás. Szociálpszichológiai szöveggyűjtemény*. Wesely János Lelkészképző Főiskola – Új Mandátum Kiadó, Budapest, 132–141.

TÁNCZOS Vilmos

1994 „Temetése a temető szélében vagy az akasztottak között lesz.” *Korunk* V. 6. 99–101.

1996 Nekem vót bajom a Gonoszval! Találkozások Moldvával, a középkorral és a Gonosszal (néprajzi esszé). In: Uő: *Gyöngyökkel gyökereztél*. Gyimesi és moldvai archaikus imádságok. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 283–296.

1997a A Szent megnyilatkozásai a moldvai és gyimesi népi imádságokban. In: Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról. Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5*, KJNT, Kolozsvár, 224–239.

1997b *Hungarians in Moldavia*. Institute for Central European Studies No. 8. Budapest

2000a Egy nyári nap Bukovinában. In: Uő: *Keletnek megnyílt kapuja*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 59–66.

2000b Kultúrák találkozása. In: Uő: *Keletnek megnyílt kapuja*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 67–87.

2000c Keletnek megnyílt kapuja. In: Uő: *Keletnek megnyílt kapuja*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 88–159.

2000d „Én román akarok lenni!” In: Uő: *Keletnek megnyílt kapuja*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 160–174.

2000e „Deákok” moldvai magyar falvakban. In: Uő: *Keletnek megnyílt kapuja*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 175–205.

2000f Egyház, vallás – népi kultúra. In: Uő: *Keletnek megnyílt kapuja*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 206–232.

2002a Ceangăii din Moldova. *Altera*, VIII. évf. 17–18. 48–80.

2002b About the Demography of the Moldavian Csángós. In: Diószegi László (ed.): *Hungarian Csángós in Moldavia*. Teleki László Foundation – Pro Minoritate Foundation, Budapest, 117–147.

2006 A moldvai csángók asszimilációja történeti perspektívában (szempontok, források, kutatási feladatok). In: Diószegi László (szerk.): *Veszélyeztetett örökség, veszélyeztetett kultúrák. A moldvai csángók*. Teleki László Alapítvány, Budapest, 27–46.

2007 A moldvai csángók népi vallásosságának kutatása. (Kutatástörténeti összefoglaló). In: Szöcsné Gazda Enikő – S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 7*. Székely Nemzeti Múzeum – Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, Sepsiszentgyörgy–Veszprém, 311–338.

#### TÁRKÁNY SZÜCS Ernő

1980 A jogi népszokások szanció-rendszere. *Ethnographia*, XCI. évf. 3–4. sz. 372–393.

1981 *Magyar jogi népszokások*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest

#### TELENKÓ Bazil Mihály

2002 Kistáj – Vallási identitás. Szempontok a nagypaládi görög katolikus és az itt élő pravoszláv vallásúak identifikációs kérdéseire. *Néprajzi Látóhatár*, XI. évf. 209–216.

#### TOMKA Ferenc

1997 *Intézmény és karizma az egyházban. Vázlatok a katolikus egyház szociológiájához*. Márton Áron Kiadó, Budapest

#### TÓTH Annamária

2002 A papcsalád státusa a görög katolikus közösségekben Kelet-Magyarországon. In: Pasztercsák Ágnes – Veera Rautavuoma – Szabó Ágnes (szerk.): *Diákszimpózium*. Előadások az V. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszuson (Jyväskylä, 2001. aug. 6–10.). Debrecen–Jyväskylä, 113–121.

#### TÓTH Péter

1991 A szexuális deviancia, mint egyéni és társadalmi konfliktusok feloldása és újabbak generálása a 18. században. In: Á. Varga László (szerk.): *Rendi társadalom – polgári társadalom 3. Társadalmi konfliktusok*. Nógrád Megyei Levéltár, Salgótarján, 51–59.

TÓTH G. Péter

2002 A „közösség”. Egy fogalom megalkotása, kiteljesedése, széthullása és felszámolása. In: Pócs Éva (szerk.): *Közösség és identitás*. L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék, Budapest–Pécs, 9–31.

TÓTH István György

2006 A katolikus egyház szerepe a moldvai csángók etnikai identitásának kialakulásában a 17. században. In: Diószegi László (szerk.): *Veszélyeztetett örökség, veszélyeztetett kultúrák. A moldvai csángók*. Teleki László Alapítvány, Budapest, 11–25.

TÖNNIES, Ferdinand

1983 *Közösség és társadalom*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest

TÖTTÖSSY Magdolna

2005 *A Magyar Népi Szövetség története 1944–1953*. I–II. Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda

VAJNA Károly

1906 *Hazai régi büntetések*. I–II. Nyomatott Lőrincz János „Univers” Könyvnyomdájában, Budapest

VARGA Andrea

2006a A moldvai római katolikusok oktatásának kérdései és a helyi közigazgatás 1859–1920 között. In: Diószegi László (szerk.): *Veszélyeztetett örökség, veszélyeztetett kultúrák. A moldvai csángók*. Teleki László Alapítvány, Budapest, 71–76.

2006b Moldvai katolikusok a Vatikán és a Szekuritáté között. In: Diószegi László (szerk.): *Veszélyeztetett örökség, veszélyeztetett kultúrák. A moldvai csángók*. Teleki László Alapítvány, Budapest, 157–161.

VERES László

1984 *Erkölcsei normatívák és tevékenységi típusok*. KLTE, Debrecen

VINCZE Gábor

2002 An Overview of the Modern History of the Moldavian Csángó-Hungarians. In: Diószegi László (ed.): *Hungarian Csángós in Moldavia*. Teleki László Foundation – Pro Minoritate Foundation, Budapest, 51–82.

2004 Bevezető. A moldvai magyar etnikai csoport a román nemzetépítés árnyékában. In: Uő (szerk.): *Asszimiláció vagy kivándorlás? Források a moldvai magyar etnikai csoport, a csángók modern kori történelmének tanulmányozásához (1860–1989)*. Teleki László Alapítvány – Erdélyi Múzeum Egyesület, Budapest–Kolozsvár, 13–61.

VINCZE Gábor (szerk.)

2004 *Asszimiláció vagy kivándorlás? Források a moldvai magyar etnikai csoport, a csángók modern kori történelmének tanulmányozásához (1860–1989)*. Teleki László Alapítvány – Erdélyi Múzeum Egyesület, Budapest–Kolozsvár

VIRT István

2001 *Elszakasztottad a testemtől én lelkemet. A moldvai és a Baranya megyei csángók halottas szokásai és hiedelmei*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

WEBER-KELLERMANN, Ingeborg

1969 *Deutsche Volkskunde zwischen Germanistik und Sozialwissenschaften*. Stuttgart

WEBER, Max

1982 *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest

2003 Vallásszociológia. In: Simon Róbert (szerk.): *A vallástörténet klasszikusai. Szöveggyűjtemény*. Osiris Kiadó, Budapest, 458–526.

WEIGAND Gusztáv

1902 *Der Ursprung der s-Gemeiden*. Jahresberichte 131–137.

ZSIGMOND Győző

2004 Szent György napi szokások és erkölcsi normák. In: Uő (szerk.): *Szent György és napja a magyar néphagyományban*. Medium Kiadó, Sepsiszentgyörgy, 73–82.

### 13. LEVÉLTÁRI FORRÁSOK

Bákó MÁLt = Bákó Megyei Állami Levéltár

Klézsei római katolikus levéltár anyaga

1. Parohia Romano-Catolică Valea Seacă 1/1843
2. Parohia Romano-Catolică Cleja 1/1883
3. Parohia Romano-Catolică Valea Seacă 1/1899
4. Parohia Romano-Catolică Cleja 1/1914

Klézse község néptanácsának iratai

5. Primăria comunei Cleja 2/1947
6. Primăria comunei Cleja 7/1948
7. Primăria comunei Cleja 1/1950
8. Primăria comunei Cleja 3/1950

Forrófalva termelőszövetkezetének iratai

9. Cooperativa Agricolă de Producție Faraoani 1/1959
10. Cooperativa Agricolă de Producție Faraoani 1/1961

Klézse általános iskolájának iratai (naplók)

11. Școala Generală nr. 2. Cleja (Catalogul clasei I.) 1/1952
12. Școala Generală nr. 2. Cleja (Catalogul clasei II.) 2/1952

Klézse csendőrségének iratai

13. Postul de Jandarmi Cleja 1/1945
14. Postul de Jandarmi Cleja 5/1947
15. Postul de Jandarmi Cleja 7/1947
16. Postul de Jandarmi Cleja 6/1947
17. Postul de Jandarmi Cleja 1/1947
18. Postul de Jandarmi Gheorghe Doja 1/1947
19. Postul de Jandarmi Gheorghe Doja 3/1947 (secret confidențial)
20. Postul de Jandarmi Gheorghe Doja 4/1947
21. Postul de Jandarmi Gheorghe Doja 1/1948

## 14. SAJTÓ

1. Valentina, a szoknyás betörő. *Székely Hírmondó*, 2007. február 27.
2. Zágóban lecsaptak a juhnyájakra. *Háromszék*, 2007. szeptember 5.
3. Emlékezet: Seres András néprajzgyűjtő. *Háromszék*, 2005. július 9.
4. Újabb panasz a tamásfalvi garázdákra. *Háromszék*, 2009. március 6.
5. A vendégmunkások meggyalázták a temetőt (Dálnok). *Háromszék*, 2003. szeptember 30.
6. Viața, altfel decât în roz. *Evenimentul – Regional al Moldovei*, 2002. augusztus 21.

## 15. MELLÉKLETEK



Látkép a falu egy részéről.  
Bogdánfalva, 2008.



Kilépés a hagyományos életforma  
kontextusából.  
Pokolpatak, 2008.



Az életformaváltás jelei.  
Bogdánfalva, 2008.



„Mások tekintetében...”  
Bogdánfalva, 2008.



Az ellenőrző „tekintet” generációs  
öröklődése.  
Somoska, 2005.



*Ide figyeljen...*  
Pusztina, 2008.



*Meglátod, ha idegennel tanácsolsz,  
mit pacilsz!*  
Pokolpatak, 2008.



Ahol a falu problémáit meg lehet  
beszélni. *Puffjéjtés kalákában.*  
Trunk, 2003.



Csángó öregasszony.  
Klészse, 2005.



Öregasszony különös „rokojában”  
Trunk, 2003.



Fiatal család.  
Trunk, 2003.



Tradicionális csángó tisztaszoba.  
Klészse, 2006.



Csángó öregasszony, aki nem tud a román ajkú dédunokáival kommunikálni.  
Trunk, 2003.



Nagy dógok történtek...  
Bogdánfalva, 2008.



Akkor osztán béálltunk a kollektívbe.  
Bogdánfalva, 2008.



A házigazda kedvenc elfoglaltsága.  
Csík, 2002.



Így szerveződik és működik a „falu szája”.  
Klészse, 2005.



Itt sokmindenről szó esik. Negyven napja eltemetett halott emlékére rendezett *pomána* (emléktor).  
Klészse, 2003.



*Kilér*, a jellegzetes csángó ereszalja, amely az idősök hajlékaként szolgál. Klézse, 2005.



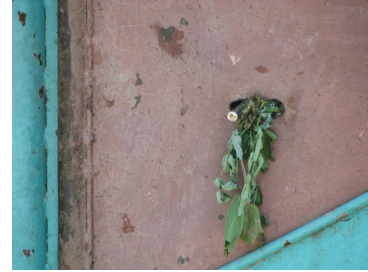
Szegényes konyha hagyományos tüzelőszerkezettel. Pokolpatak, 2008.



A közösségi élet egyik fontos színtere: a pálinkafőzde. Klézse, 2005.



*Kapálóba vagyunk...*  
Klézse, 2009.



A feltűnően bedrótozott kapu  
szimbolikus jelzés is: *nem vagyunk  
honn.*  
Bogdánfalva, 2008.



*Nincs honn senki.*  
Bogdánfalva, 2008.





A csángók tavaszi foglalatossága:  
szőlőkaró, a *herág* hegyezése.  
Bogdánfalva, 2008.



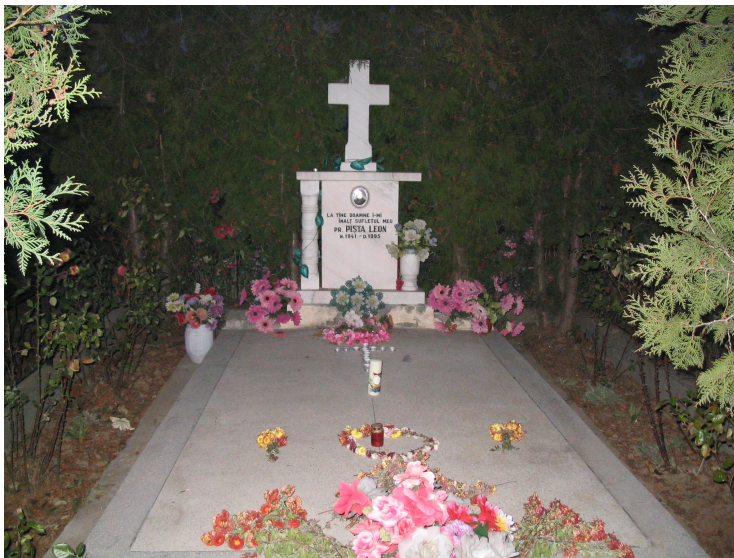
*Ziua recoltei* – A termés ünnepe. Novemberi termésszentelő  
ünnepség a templom udvarán.  
Klézse, 2006.



Szentelés után a javak a plébánia  
éléskamrájába kerülnek.  
Klézse, 2006.



Az egyház által befolyásolt kollektív erkölcs újradefiniálásának, megerősítésének, valamint a normaszegők azonosításának és kibeszélésének alkalma. Klézse, 2006.



A fekete miséről híres, félve tisztelt *páter*, Pista Leon sírja a klézsei templom kertjében. Klézse, 2006.



Monumentális Assisi Szent Ferenc-szobor, az egyházi kontroll fizikai térre kivetített megnyilvánulása. Szent és profán átmenetisége. Trunk, 2003.



Egy megmaradt példány az egykori utcasarkokon álló, szándékosan eltüntetett régi magyar keresztből. Csík, 2005.



Somoska tíz éve épülő grandiózus temploma. Somoska, 2005.



*Béke veletek!*  
Bogdánfalva, 2006.



Jézus-szobor a kocsmá mellett.  
Klészse, 2006.

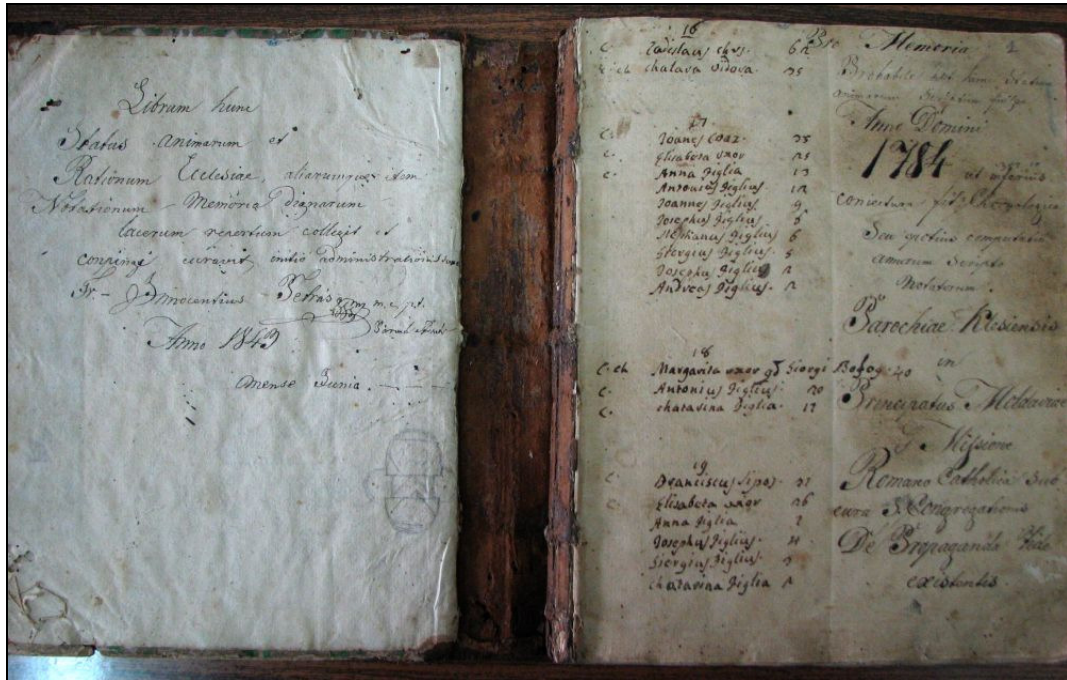


A betegség gyógyításának eszközei:  
gyógyszer és rózsafüzér.  
Bogdánfalva, 2008.



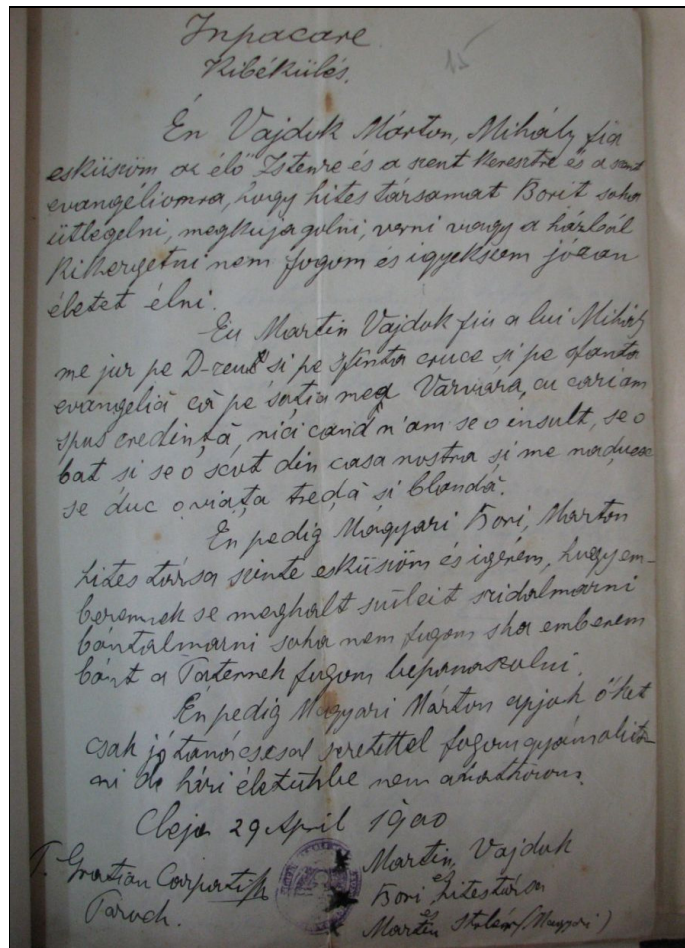
Gyűjtési szituáció: strukturálatlan  
interjú.  
Trunk, 2003.

## Szemelvények a levéltári forrásokból

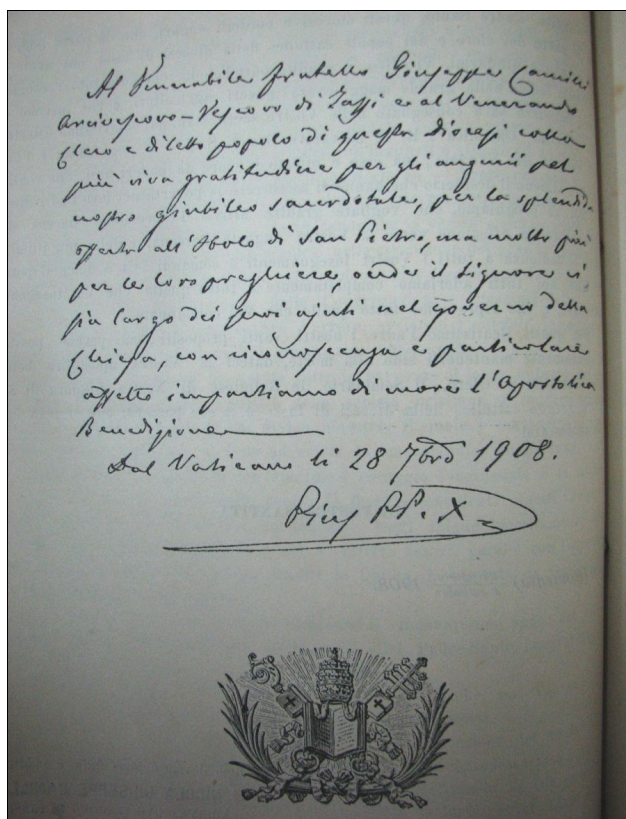


Status animarum 1784-ből.

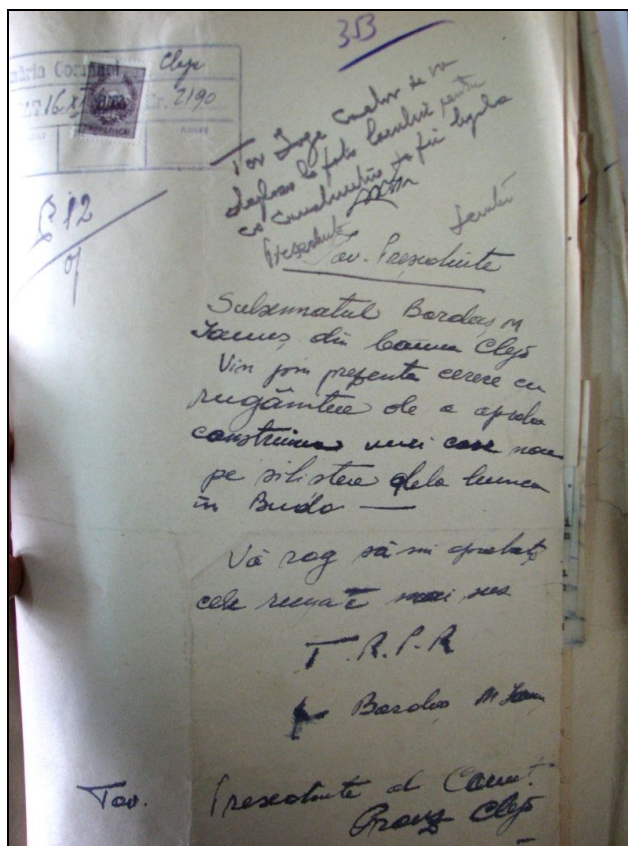
Bákó MÁL, klézsei római katolikus levéltári anyag, 1/1784, belső borító.



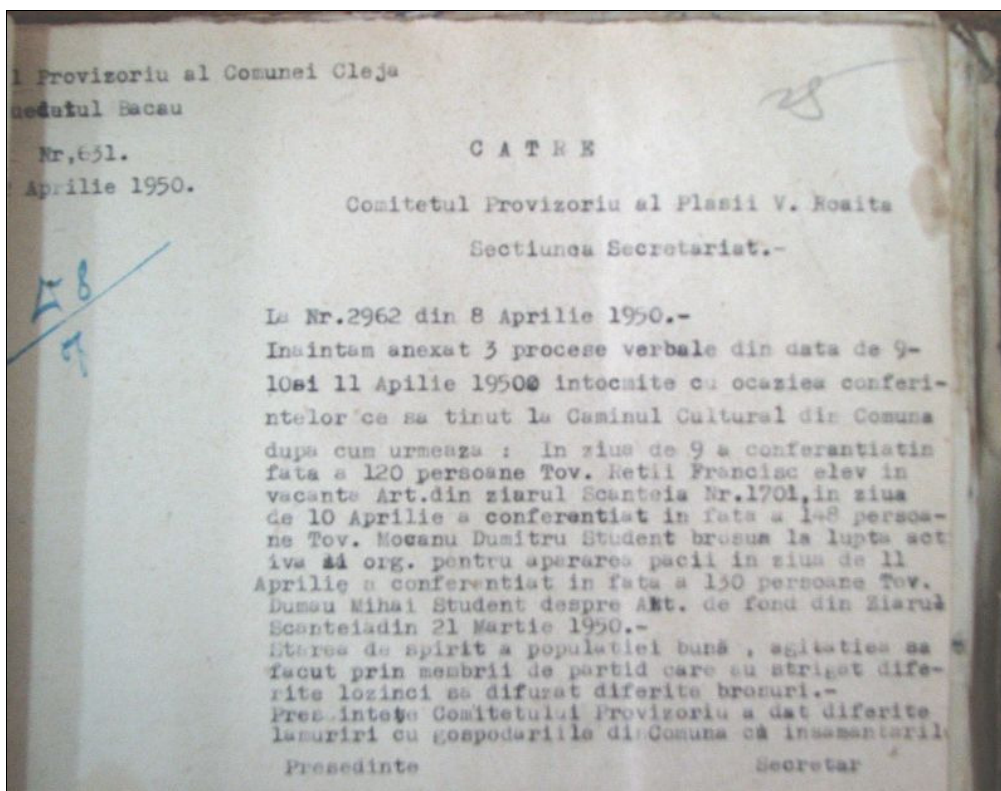
Bákó MÁL, klézsei római katolikus levéltári anyag, 1/1883-as dosszié, 15. oldal



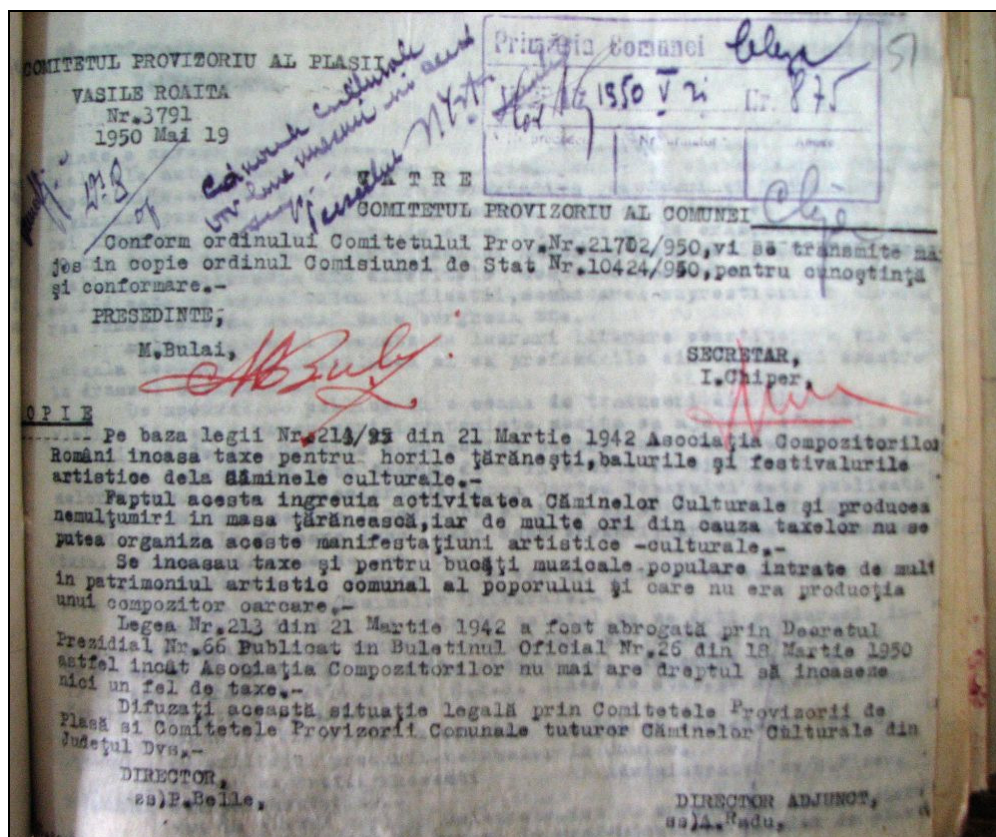
X. Pius pápa 1908-as levele és aláírása.  
 Bákó MÁLt, Epistola pastoralis 1843.



Kivonat: Alulírott Petru Miclaus Klézse községből kérem, hagyja jóvá egy ház építését  
 a fiam számára a Buda nevű falurészen. Éljen a Román Népköztársaság.  
 Bákó MÁLt, Klézse község néptanácsa, 3/1950, 353. oldal.

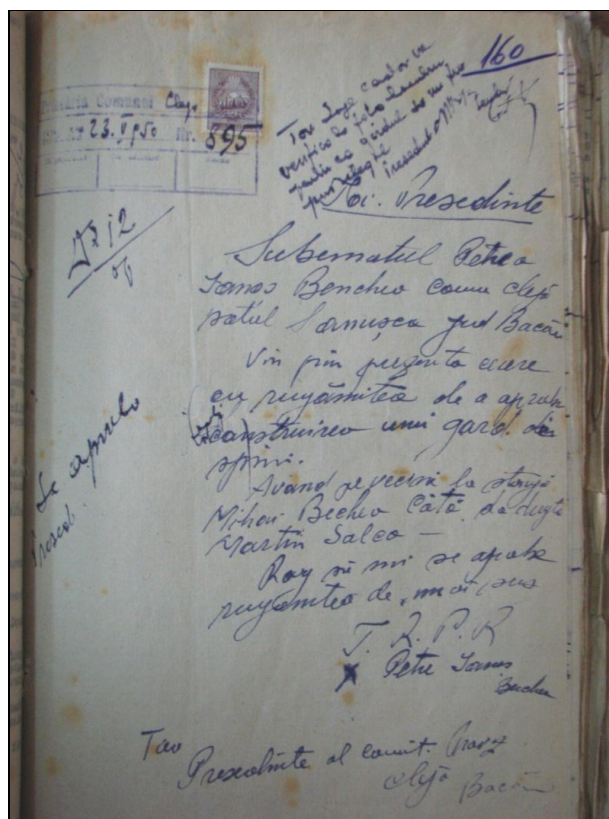


Kivonat: A lakosság lelki állapota jó, az agitációt a párt emberi végezték, akik különböző jelszavakat kiáltottak be és különböző broszúrákat osztogattak.  
Bákó MÁL, Klézse község néptanácsa, 1/1950, 28. oldal.

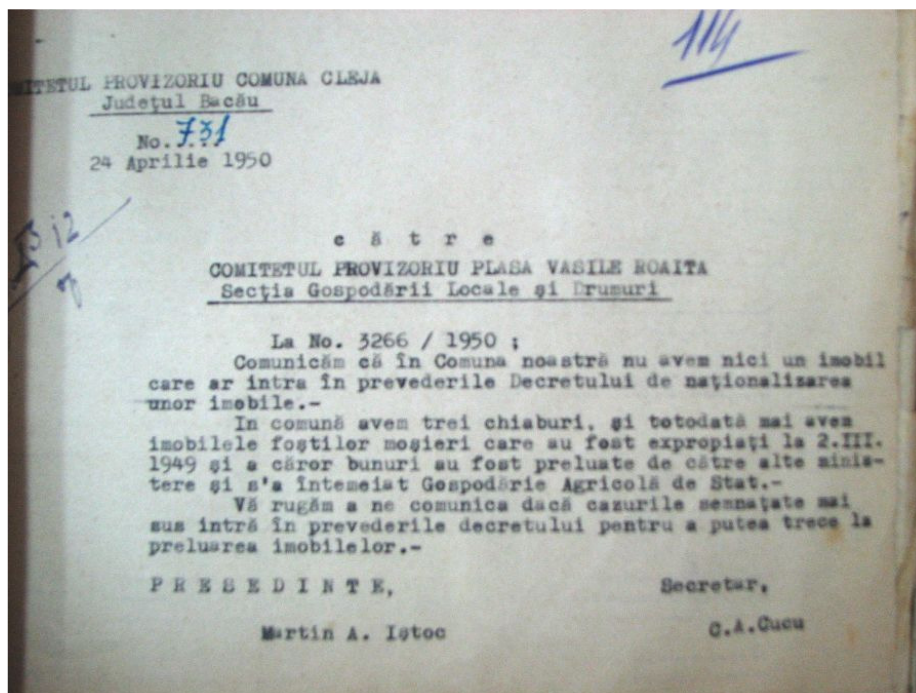


Kivonat: A hórák, bálók alkalmával szedett taxák megnehezítették a szervezést és elégedetlenséget váltottak ki a lakosság köréből. Most ezeket eltörlik.  
Bákó MÁL, Klézse község néptanácsa, kulturális bizottság, 1/1950, 51. oldal.

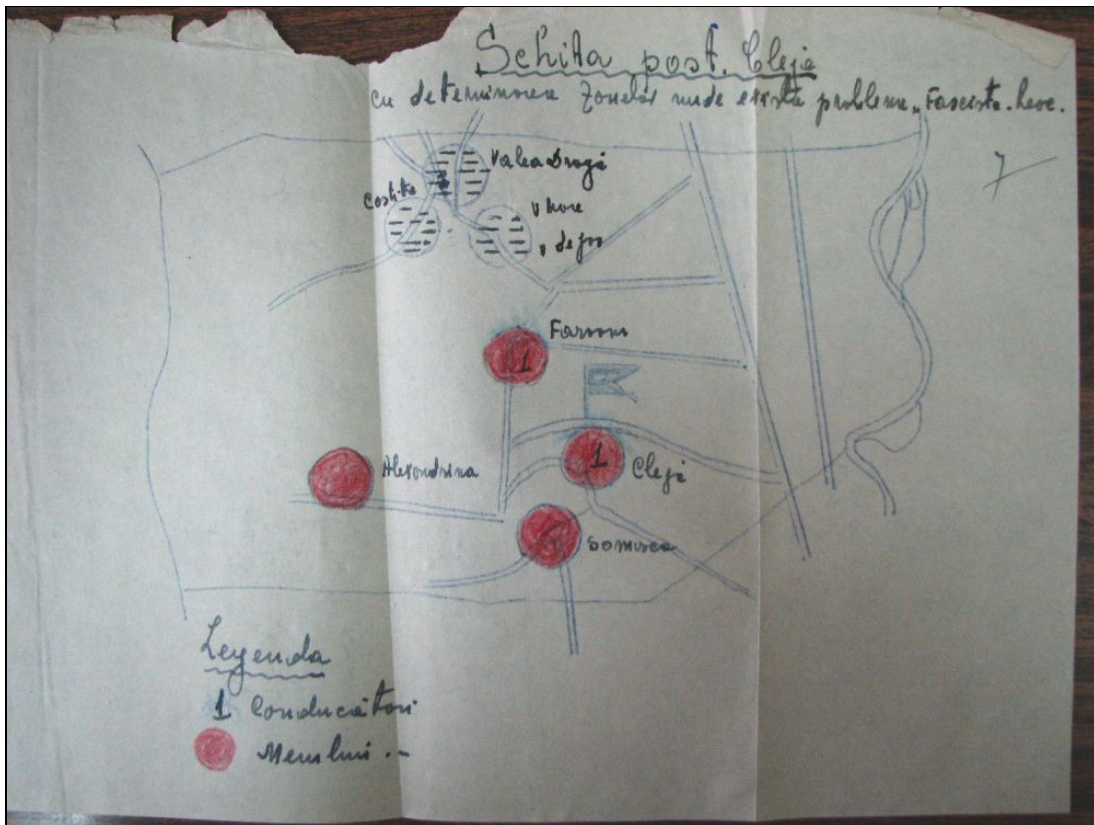




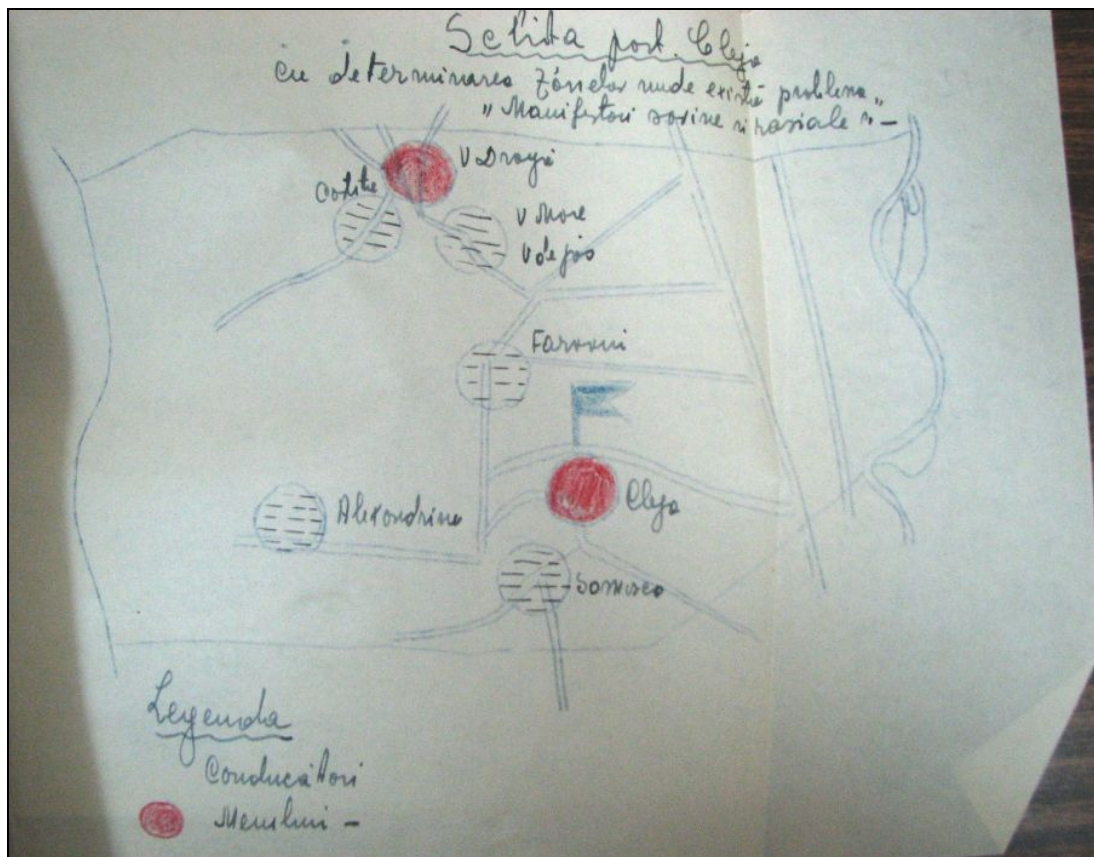
Kivonat: Alulírott Petrea Ianos Benchea Klézse község Somoska falusi lakos jelen kérvényben kérem, hagyják jóvá egy töviskerítés építését. Szomszédaim: balról Mihai Benchea, jobbról Martin Salca. Kérem hagyják jóvá a fennebbi kérést. Éljen a Román Népköztársaság. Petre Janos Benchea x (Jóváhagyva)  
Bákó MÁL-t, Klézse község néptanácsa, kulturális bizottság, 3/1950, 160. oldal.



Kivonat: Értesítjük, hogy községünkben nincs egyetlen olyan ingatlan sem, amelyre az ingatlanok nacionalizációs (államosítási) törvénye vonatkozatható lenne. A községben van három külák, és rendelkezünk a valamikori mosierek ingatlanjaival, akik 1949. március 2-án kilakoltattak és akik javait más minisztériumok átvették és megalakult az Állami Gazdaság.  
Bákó MÁL-t, Klézse község néptanácsa, kulturális bizottság, 3/1950, 114. oldal.



Vázlatos térkép 1947-ből a Klézse környéki „fasiszta-legionárius reakció” által lakott zónák feltüntetésével. Bákó MÁLt, klézsei csendőrség iratai 6/1947, 7. oldal.



A „sovén és rasszista” megnyilvánulások vázlatos térképe 1947-ből. Bákó MÁLt, klézsei csendőrség iratai 6/1947, oldalszám nélkül.