

ERDÉLYI TÁRSADALOM

Szociológiai szakfolyóirat

V. évfolyam 2. szám

Kolozsvár

2007

ERDÉLYI TÁRSADALOM



Szociológiai szakfolyóirat

5. évfolyam 2. szám

Kolozsvár
2007

ERDÉLYI TÁRSADALOM

A kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Szociológia Tanszéke magyar tagozatának folyóirata. Megjelenik évente két alkalommal.

Alapítók

Horváth István, Magyarai Tivadar, Péter László, Veres Valér

Főszerkesztő

Horváth István

Lapszámfelelős

Peti Lehel, Pozsony Ferenc

Szerkesztőbizottság

Csata Zsombor, Gábor Kálmán, Kiss Dénes, Kiss Tamás, Kuczi Tibor,
Lengyel György, Magyarai Tivadar, Péter László, Veres Valér

Szerkesztőtanács

Bárdi Nándor, Benedek József, Csepeli György, Ladányi János,
Lőrincz D. József, Mezei Elemér, Némedi Dénes, Tamás Pál

Szerkesztőségi titkár

Kiss Zita

Olvasószerkesztő

Peti Lehel

Korrektor

Keresztes Imola

Borítóterv és DTP

Módi István-Hunor

A szerkesztőség postai címe

Revista „Erdélyi Társadalom”

Str. Tipografiei, 12 / 1, RO-400101 Cluj-Napoca

Telefon. +40 264 599 461, fax: +40 264 430 611

E-mail: kiss_zita@yahoo.com

A régebbi számok elérhetők a <http://www.bbteszociologia.ro> honlapon.

Kiadó: Presa Universitară Clujeană

Nyomtatta a INCITATO Nyomda, Kolozsvár

A lap kiadását támogatja:

Communitas Alapítvány

Max Weber Társadalomkutatásért Alapítvány

MTA – Határon Túli Magyar Tudományosságért Program

ISSN: 1583-6347

Tartalom

I. TANULMÁNYOK

Agnieszka Barszczewska: A moldvai csángók identitáskérdése (1860–1916): politikai tényezők	9
Tánczos Vilmos: Az Európa Tanács riportjával a moldvai csángóknál	29
Peti Lehel: Transznacionális életformák és szekták. A moldvai csángó falvakban jelentkező új vallási jelenségek interpretációs lehetőségeiről	47
Meinolf Arens: Egy etnikus csoport a totalitárius népességpolitika feszültségmezejében. A moldvai magyarok/csángók a román–magyar–német kapcsolatok tükrében (1944)	71
Ilyés Sándor: Az erdélyi magyar sajtó csángóképe az ezredfordulón	105
Kinda István: Büntető szokások a moldvai csángóknál	127
Iancu Laura: Kalendáris szokások a moldvai Magyarfaluban	145

2. INTERJÚ

Csángó értelmiségiek támogatáspolitikáról, kutatásokról, a moldvai csángók jelenlegi helyzetéről. Bogdán Tibort, Petrás Róbertet, Duma Andrást kérdezte Peti Lehel és Pozsony Ferenc	169
--	-----

3. RECENZÍÓK

Miklós Zoltán: <i>Gazda László: Codex</i>	181
Kinda István: <i>Csoma Gergely: Megtalált szavak. Tanárként Moldvában</i>	185
Gergely Orsolya: <i>Pozsony Ferenc: The Hungarian Csango of Moldova</i>	189
Kinda István: <i>Duma-István András: Csángó mitológia</i>	193
Szabó Á. Töhötöm: <i>Halász Péter: A moldvai magyarok hagyományos állattartása</i>	197
Bajkó Árpád: <i>Kamerával a moldvai csodadoktor kútjánál</i>	205
Lapszámunk szerzői	209
Sumarul studiilor	211
English Abstract	213
Visszapillantó	215

ET

TANULMÁNYOK

1

Agnieszka Barszczewska

A moldvai csángók identitáskérdése (1860–1916): politikai tényezők

A lengyel származású szerző a moldvai csángók identitását befolyásoló politikai tényezőket vizsgálja történeti perspektívában. Az elemzés alapjául szolgáló forrásokat a szerző a Vatikáni Titkos Levéltárban (Archivio Segreto Vaticano), illetve a Hitterjesztés Szent Kongregációja (Archivio Storico della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli) levéltárában gyűjtötte, amelyek mindezüdig hiányoztak a csángó kutatások fókuszából. Tanulmányában a moldvai csángó identitásra 1860 és 1916 között ható politikai jellegű tényezőkre fordít megkülönböztetett figyelmet. Az elemzés fontos következtetése, hogy a Vatikán, az ortodox Romániában való politikai befolyásaiért aggódván, annak ellenére, hogy a moldvai magyar ajkú hívők szükségéit ismerte, egyfelől a román kormány feltételeit elfogadva, másfelől pedig a római-katolikus hit a román nyelvű ortodox lakosság közt vezetett népszerűsítési akciója által hozzájárult a csángó és a román lakosság úgy nyelvi, mint vallási és kulturális jellegű fokozatos összeolvadásához.

I. BEVEZETÉS

Dolgozatomban¹ a moldvai csángók identitását befolyásoló politikai tényezőket vizsgálom. Elemzésemben arra a kérdésre próbálok választ adni, hogy a moldvai csángók, a román és a vatikáni politikai tevékenységtől függetlenül, hogyan őrizték meg sajátos, a régió lakosságának többségétől eltérő kollektív identitásukat.

A választott időszak nem véletlen, ugyanis éppen ezekre az évekre esik az állam teljes etnikai homogenizálását célzó román nemzetiségi politika kiteljesedése.

Tanulmányomban a szóban forgó periódusban a moldvai csángó identitásra ható politikai jellegű tényezőket vizsgálom. Mivel az identitás társadalmi jellegét széles perspektívában is célszerű elemezni, a kérdés politikai kontextusa rendkívül fontos ahhoz, hogy a kutatott problémát lehetőleg teljes egészében lehessen értelmezni.

Az elemzés alapanyagát a düsseldorfi Gerda Henkel Alapítvány (*Gerda Henkel Stiftung*) anyagi támogatásának köszönhetően a Vatikáni Titkos Levéltárban (*Archivio Segreto Vaticano*), illetve a Hitterjesztés Szent Kongregációja (*Archivio Storico della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli*) levéltárában gyűjtöttem. Ezekon kívül a már kiadott források, elsősorban Gecsényi Lajos (1988), Vincze Gábor (2004b) és Seres Attila (2003) munkái, illetve a gazdag irodalom is nagy segítséget nyújtott kutatásaimhoz.

1. Jelen tanulmány a doktori disszertációm részét képezi. A munkámat 2006 márciusa óta egy doktorandusi ösztöndíjjal a *Gerda Henkel Stiftung* támogatja. Disszertáciomban a csángó identitás fejlődését a kárpáti ruszinok identitásának a kialakulásával hasonlítom össze.

2. A MOLDAVI CSÁNGÓ IDENTITÁST BEFOLYÁSOLÓ „KÜLSŐ”, A CSÁNGÓ TÁRSADALOMRA KÍVÜLRŐL HATÓ TÉNYEZŐK, 1861–1916

2.1 Moldva magyar ajkú katolikus lakosságának elrománosítása az állami struktúrák révén

2.1.1 Az állami oktatás keretében történő asszimiláció

A XIX. század hatvanas éveiben az egyesült Romániában elkezdtek a négyosztályos állami iskolák hálózatának kiépítését. Az állami alapfokú oktatást az 1864. november 25-i törvény szabályozta. A törvény szerint az ingyenes oktatás kötelező volt tizenkét éves korig (Vincze 2004a:20). Hasonló kitétel található az 1886-os román alkotmány 23. cikkelyében, amelyik az általános iskolák hálózata kiépítésének a tervét tartalmazza (Scurtu–Alexandrescu–Bulei–Mamina 2002:10). A paragrafus szerint az általános iskolai oktatás ingyenes és kötelező azon román állampolgársággal rendelkező gyerekek számára, akiknek lakóhelyén ilyen típusú iskola van vagy nyílni fog (...)” (Scurtu–Alexandrescu–Bulei–Mamina 2002:10).

A XIX. század első felében az állami általános iskolák hálózata elsősorban a románok lakta Moldvára terjedt ki. Lippert osztrák–magyar alkonzul jelentése szerint a román kormány tudatosan és célszerűen kihagyta tervezeteiből azokat a falvakat és járásokat, amelyeknek lakossága moldvai csángó volt, mivel úgy vélte, hogy a magyar ajkú lakosság oktatáshoz való hozzáféréseinek korlátozása e népesség politikai identitásának kialakulását és fejlődését eredményesen megakadályozza (Gecsényi 1988:179).

Idővel, az eredeti tervektől függetlenül bizonyos számú állami általános iskolát a magyar ajkú katolikusok lakta területeken is létrehoztak. Erre a kérdésre vonatkozó számos megjegyzés még a XIX. század hatvanas éveiből származik. A csángó falvakban létrehozott iskolákban az oktatás román nyelven folyt, annak ellenére, hogy a tanulók többsége nem tudott románul. Ráadásul az ilyen iskolákban alkalmazott tanítók valamennyien ortodox románok voltak (Gecsényi 1988:179). Kovács Ferenc gyulafehérvári hittanár 1868-ból származó jelentése szerint Lujzikalagorban: „(...) oláh államtanító oktatja a tiszta magyar ajkú kath. gyermekeket; oly tanító, ki egy szót sem ért magyarul, s a mellett még *schismaticus* [ortodox] is (...)”². Kovács jogosan hangsúlyozza a katolikus magyar ajkú gyerekeket oktató tanítók vallási hovatartozását, mivel azok tanítványukat gyakran az ortodox templomba is járatták. „Elég gyakori jelenség, hogy a vegyes településekben a tanítók a katolikus gyerekeket az ortodoxokkal együtt az ortodox templomba vezetik, s a hagyományaikban való részvételre kényszerítik (...)” (Gecsényi 1988:180).

A helyzet a XIX. század végéig változatlan maradt. Egy 1882-ből származó jelentés szerint „(...) egyetlen oláh tanító sem tud magyarul, aztán a *tannyelv* csakis *oláh* s csakis ennek szabad lenni”³. Az idézett jelentés szerzője az akkori román nemzetiségpolitikát is összefoglalja: „Az oláh tanítóknak különben nem is az a főczéljuk, hogy tanítsanak, hogy a hasznos és szükséges ismereteket terjesszék, hanem hogy megakadályozzák, ha netán még az a meglévő »három« szál magyar pap vagy a kántorok *magyarul* mernének tanítani”⁴.

2. Részletek Kovács Ferenc gyulafehérvári hittanár *útinaplójából, Moldva, 1868.* (Vincze 2004b:71–84; 76).

A kiemelés az eredeti szövegből származik.

3. Részletek László Mihály „*Keleti testvéreink*” című röpiratából, Budapest, 1882. (Vincze 2004b:103–107; 104).

A kiemelés az eredeti szövegből származik.

4. Részletek László Mihály „*Keleti testvéreink*” című röpiratából, Budapest, 1882. (Vincze 2004b:103–107; 104).

Természetesen akadt a szabály alól néhány kivétel is. Egyes román tanítók, hogy eredményesen tudjanak tanítani, megtanulták a magyar nyelvet. Az ilyen tanítókat viszont a kormány a román nemzet ellenségeinek tartotta, s igyekezett mielőbb helyettesíteni őket „hűséges” román állampolgárokkal: „A *klézsei* oláh tanító, miután az oláh nyelvvel semmire se ment (...) kapta magát és megtanult magyarul, s így kezdett tanítani. A kormány azonban (...) szépen elmozdította, s olyat küldött helyébe, ki intenciójának egészen megfelel. Ezt nevezik Moldova-Oláhsországban *tanszabadságnak*” (Vincze 2004b:103–107).

A román alapfokú oktatás nacionalista jellege a XX. század elején sem szűnt meg. „Nyilvános iskolában mindenütt ugyanez az iskolai élet, ugyanilyenek a tanítók, legyenek azok az iskolák akár bulgár, akár török, akár szerb, görög, orosz, vagy magyar néprajzi területén Romániának. A román hivatalos tanterv kérésselhetlenül és kizárólag román nyelven érvényesítetik olyan tanítók útján, akik az illető növendékek anyanyelvét nem is ismerik (...)”⁵.

A román kormány által bevezetett oktatási rendszernek két következménye volt. Az első esetben a magyar ajkú szülők, akik ellene voltak a román nyelvű kötelező oktatásnak, büntetést fizettek, de gyermekeiket nem engedték az iskolába. „A mely csángó községek vagyonosabbak: ott a csángó családok megfizetik a pénzbüntetést, s *nem* adják oláh tanító kezére a fiukat, inkább *nem* is tanulnak sem olvasni, sem írni (...)”⁶. A csángó családok többségének azonban a büntetés fizetésére nem volt pénze: így a szegény csángó szülők gyerekei román iskolákba jártak, s ez nagyon sok esetben rendkívül gyors asszimilációval járt együtt.

A román oktatási rendszer tehát a nemzeti homogenizációs terv keretében eredményesnek bizonyult. A csángó társadalom azon része, amely tanulási kötelességének nem tett eleget, általában analfabéta maradt, mivel a kormány zaklatásai nagyon megnehezítették a Moldova területén maradt magyar katolikus papok és kántorok oktatási tevékenységét. Ennek következtében a csángó társadalom nagy része műveletlen, politikai identitásától megfosztott csoport maradt, s mint ilyen, nem veszélyeztette a román állam „egységét”. Azok a magyar ajkú gyerekek viszont, akik részt vettek az állami oktatásban, négy év alatt jelentős mértékben asszimilálódtak:

- „– A gyermekek mikor az iskolába feljönnek, tudnak-e *már* románul?
– Nem azok, uram, mint a deszka (...), de megtanulnak már az *első* osztályban!
– Az derék dolog, hogy *egy év* alatt el tudják sajátítani a román nyelvet, ezekkel a kis vadmagyarokkal.
– Nohát egy esztendő alatt csak kevés tanul jól meg románul, de addig járnak az első osztályba, amíg azok is megtanulnak.
– Meddig tart ez az idő, átlag?
– A harmadik évet már kevés tölti az első osztályban közülük. (...)”⁷.

Azt a nagy veszélyt, amelyet a magyar ajkú katolikus lakosság identitására az ortodox tanítók jelentettek, a Hitterjesztés Szent Kongregációja hittérítőinek a jelentései is dokumentálják. Egy 1914-ből származó beszámoló az állami iskolákban alkalmazott tanítókról szól: „Az összes álta-

A kiemelés az eredeti szövegből származik.

5. *Részletek Barabás Endre tanár „Románia nemzetiségi politikája és az oláhajkú magyar polgárok” című helyzetjelentéséből, 1908.* (Vincze 2004b:152–158; 154).

6. *Részletek László Mihály „Keleti testvéreink” című röpiratából, Budapest, 1882.* (Vincze 2004b:103–107; 104). A kiemelés az eredeti szövegből származik.

7. *Részletek Barabás Endre tanár „Románia nemzetiségi politikája és az oláhajkú magyar polgárok” című helyzetjelentéséből, 1908.* (Vincze 2004b:152–158; 153).

lános iskola állami; a tanítók közvetlenül a kormány által vannak kinevezve; azok mind ortodoxok (...). Azok a tanítók fanatikus ortodox istentagadók⁸. A hittérítők szerint a román alapfokú oktatás az akkori formájában nagyon nehezítette a katolikus hit tanítását: „(...) tevékenységünk egyre nehezebb lesz, a hit tanítása (...) lehetetlen; a tanítók, akik azokban az iskolákban mind ortodoxok (...) vallási propagandát csinálnak, s a gyerekeket az ortodox katekizmus tanulására, az ortodox templom látogatására (...) kényszerítik (...)”⁹.

Azt állíthatjuk tehát, hogy a román oktatási rendszer a teljes nemzeti asszimiláció egyik legfontosabb eszközévé lett: a tanítók tevékenysége miatt a csángó gyerekek fokozatosan elveszítették e társadalom két legjellegzetesebb etnikai és kulturális különlegességét meghatározó vonását, nevezetesen a magyar nyelvet és a katolikus vallást.

2.1.2 A hivatalokban történő asszimiláció

A moldvai csángóknak a román lakosságba való nyelvi és kulturális jellegű beolvasztása a közigazgatás terén is bekövetkezett.

Az 1866-os román alkotmány 4. cikkelye az államot megyékre, a megyéket járásokra, a járásokat pedig községekre, azaz egy közös polgármester igazgatása alatt lévő falucsoportokra osztotta (Scurtu–Alexandrescu–Bulei–Mamina 2002:9).

Minden polgármesternek volt egy jegyzője és a helyi lakosság köréből választott tanácsa, melynek legalább kettő, legtöbb pedig nyolc tagja lehetett (Gecsényi 1988:177). Mind a polgármesterek, mind a jegyzők és a községtanácsok általában kizárólag az ortodox román lakosság érdekeinek a képviselői voltak. Noha a csángók lakta területeken a kormány a politikai korrektség látszata miatt minimális számban katolikusokat is alkalmazott, a csángók helyzete nem nagyon változott, mivel a katolikus polgármesterek mellé a kormány ortodox jegyzőket helyezett, akiknek a feladata az államhoz hűtleneknek tekintett katolikusoknak az ellenőrzése volt (Gecsényi 1988:177). Ráadásul a katolikus polgármesterek mellett működő községtanácsok tagjai többnyire ortodoxok voltak, mint például a XIX. század végén Gorzafalván, ahol a községtanács négy ortodox és csak két katolikus tagból állt (Gecsényi 1988:177).

A magasabb közigazgatási állásokat betöltő személyek között is hiába keresni a csángó lakosság képviselőit. Az egyik, XX. század elejéről származó jelentés a következőkről számol be: „Közigazgatásnál szó sincs a magyar nyelvről. A jegyzők rendesen nem tudnak magyarul. Pedig a népnek nagy része nem ért románul. Arról, hogy a subprefect (főszolgabíró), vagy éppen a prefect tudjon magyarul, szó sincs”¹⁰.

Az említett jelenséggel sok probléma járt együtt. Ily módon a kormány a csángóságot saját képviseletétől fosztotta meg, valószínűleg azért, hogy a csángók politikai emancipációját megakadályozza. Ennek révén a román nyelvet alig ismerő, gyakran analfabéta csángók csak nehezen tudtak értekezni a hivatalnokokkal, s így csökkent az esélyük saját jogaik – melyek az alkotmány

8. APF, N.S., Vol. 576, Rubr. 109/1916, 470, ff. 183–205: Ulivi, Diomede, *La Diocesi di Jassi in Romania*, New York, USA, 1914. 02. 10; f. 190.

9. APF, N.S., Vol. 576, Rubr. 109/1916, 732, ff. 122–126: Malinowski, Giuseppe, OFMConv., Vicario Generale di Jassi: *Memoriale in cui si espongono i motivi, che hanno messo S.Ecc. Illma. e Rma. Mons. Nicola Giuseppe Camilli, Arcivescovo-Vescovo di Jassi, a fare il 18 Giugno 1909 il "Regolamento per l'amministrazione temporale delle parrocchie"*, Róma, 1911. 04. 19.; ff. 123r-123v.

10. *Részlet György Endrének a Rubinyi-cikkhez írt kiegészítéséből, Budapest, 1900.* (Vincze 2004b:141–146; 142).

10. cikkelye szerint hasonlóak voltak az ortodox románokéhoz (Scurtu–Alexandrescu–Bulei–Mamina 2002:9) – kikövetelésére.

A román hivatalnokok hatalmaskodására jellemző különleges problémát képezett a moldvai csángók családi és utónevének a románosítása. Ezt a folyamatot a többi között Lippert jelentése is érinti: az alkonzul arról értesít, hogy a román jegyzők a csángók magyar neveit mindig románra fordították, vagy legalább a román helyesírás szerint írták (Gecsényi 1988:178).

A románosítás a magyar főnévi értelemben vett, foglalkozást jelentő és melléknévi vagy főnévi formájú, egykor becézésre használt neveket is érintette (Gecsényi 1988:178). Ezeknek a neveknek pontos román megfelelői voltak, s így a magyar *Asztalos* névből *Tămplar* lett, *Veres(s)*-ből pedig *Roșu*¹¹. Azokat a neveket azonban, amelyeket nem lehetett románra lefordítani, fonetikusán a román helyesírás szerint írták. Példaként a *László* név szolgálhat, melyet a románok *Laslău*-ként írtak¹². Mindezek ellenére ebben a kérdésben a román kormány nem járt teljes sikerrel: bár a csángók a hivatalokban használták a rájuk kényszerített románosított neveket, maguk közt a korábban használt magyar neveken szólították egymást.

2.2 Egyház

2.2.1 A Moldvába érkező hittérítők nemzetiségének kérdése. Magyar nyelv használata a moldvai katolikus templomokban

A csángók magyar nyelvtudására s ezáltal ezen etnikai csoport identitására igen nagy befolyással volt a helybéli papság. A XVII. és XVIII. században a magyar nyelv elterjedtsége miatt „(...) a Moldvába küldött [hittérítők] olasz vagy magyar nemzetiségűek voltak, arra az esetre, ha valamelyik faluban magyar nyelvet kellene használni” (Ferro 2003:201). Idővel azonban a Moldvában tevékenykedő magyar nemzetiségű hittérítők száma csökkent, holott a helybéli lakosságból származó papok száma növekedett.

11. *Részletek Barabás Endre tanár „Románia nemzetiségi politikája és az oláhajkú magyar polgárok” című helyzetjelentéséből, 1908.* (Vincze 2004b:152–158; 157).

12. *Részletek Barabás Endre tanár „Románia nemzetiségi politikája és az oláhajkú magyar polgárok” című helyzetjelentéséből, 1908.* (Vincze 2004b:152–158; 157).

év	1852	1878	1879	1919
szám és nemzetiség	8 olasz			5 olasz
	8 lengyel	21 olasz	1 helybeli [csángó]	7 helybeli [csángó]
	7 magyar	6 lengyel	22 olasz	
	4 szláv ¹³	3 német	6 lengyel	1 erdélyi
	3 német	2 magyar	2 magyar	2 belga
	1 bosnyák	1 szláv	2 német	1 holland
	1 máltai		1 máltai	

1. táblázat. A Moldvában tevékenkedő katolikus hittérítők nemzetisége, 1852–1919¹⁴.

Ez az állapot a román és a vatikáni politikának egyaránt az eredménye volt.

2.2.1.1. A magyar álláspont

A kutatott időszakban a moldvai katolikus lakosságot érintő magyar tevékenységet a Szent László Társulat szervezte. A társulat, amely 1861-ben jött létre, a moldvai csángók helyzetével foglalkozott, mely célból saját felügyelőit küldte a csángólakta területekre. E látogatások egyikéről a Hitterjesztés Szent Kongregációja egyik hittérítője jelentett 1868-ban: „Három férfi érkezett: két pap és egy világi. A papok egyike pesti (...) kanonok és papnevelde főnöke (...)”¹⁵. A szerző által említett kanonok – nem pesti, ahogy azt a hittérítő hibásan véli, hanem kalocsai (Vincze 2004a:24) – Kubinszky Mihály a Szent László Társulatnak részletesen számolt be a moldvai útja folyamán tett megfigyeléseiről, azt javasolván, hogy Moldvába több magyar papot kellene küldeni¹⁶. A Hitterjesztés Szent Kongregációja szerint a magyar küldöttség szándéka: „több magyar papot küldeni, (...) magyar nyelvű misét népszerűsíteni, és ahol csak lehetséges magyar papokat telepíteni (...)”¹⁷. Kubinszkynek a javaslatát, amelyet Rómában is benyújtottak a magyar püspöki kar képviselői, 1869-ben IX. Pius jóváhagyta, a jászvásári és a bukaresti egyházmegyét a Szent László Társulat által javasolt hittérítők alkalmazására kötelezván (Vincze 2004a:25). A moldvai plébániák magyar papokkal való betöltésével a magyarok egy régi tervet akartak megvalósítani. „Még 1776-ban a Konventuális Minoriták erdélyi tartományfőnöke (provinciális) azt írta az [Hitterjesztés Szent Kongregációja] alprefektusának (...), hogy az olasz hittérítők Moldvában haszontalanok (...) voltak, mivel nem ismerték a magyart. (...) Későbbi események arra mutat-

13. Valószínűleg a délszlávokról van szó.

14. APF, Scritture Riferite, Moldavia, Vol. 11 (1848–1861), ff. 225–230: de Stefano, Antonio, Visitatore Apostolico della Missione di Moldavia, *Relazione della Missione di Moldavia*, Róma, 1852. 01. 18.; f. 227r; APF, Scritture Riferite nei Congressi, Vol. 12 (1862–1880), ff. 746–752: [Fidelis Dehm válasza a Hitterjesztés Szent Kongregációja kérdőívére], Bákó, 1878. 10. 31.; f. 749r; APF, Scritture Riferite nei Congressi, Vol. 12 (1862–1880), ff. 836–849: *Relatio de statu S. Missioni in Moldavia juxta quaestionarium S. Congreg. de Propag. Fide. Eidem exhibita mense Decembri, A.D. 1879*, Jászvásár, 1879. 12. 3/15.; f. 846; APF, N.S., Vol. 655, R. 109/1920, 1740, ff. 380–400: *Anno 1919, N. 12, Luglio, Prot. N. 1740/19. Sacra Congregazione de Propaganda Fide ponente l'eminentissimo e reverendissimo signor cardinale Michele Lega, Relazione Circa la nomina del Vescovo di Jassy*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma; f. 387v (16. o.).

15. APF, Scritture Riferite nei Congressi, Bulgaria/Valachia, Vol. 14 (1865–1874), 220, ff. 473–474 [Anton Joseph Pluym jelentése a Hitterjesztés Szent Kongregációjának], Bukarest, 1868. 08. 25.; f. 473r.

16. *Kubinszky Mihály kalocsai kanonok javaslatai a moldvai katolikus magyarok ügyében, Pest, 1868. október 21.* (Vincze 2004b: 85–88).

17. APF, Scritture Riferite nei Congressi, Bulgaria/Valachia, Vol. 14 (1865–1874), 228, ff. 475–477 [Anton Joseph Pluym jelentése a Hitterjesztés Szent Kongregációjának], Bukarest, 1868. 08. 31.; ff. 475–476.

nak, hogy a provinciális tevékenységét a magyar világi és egyházi hatóságok ösztönözték. Úgy az említett, mint a későbbi kísérletek célja a misszió a Hitterjesztés Szent Kongregációja felügyelete alól való kivétel és az egyházmegye a magyar egyház hatalma alá való rendelése, azután pedig az olasz hittérítők a magyar papokkal és szerzetesekkel való helyettesítése volt. A magyar nyelv tudásának hiánya csak egy, a Kongregációt befolyásolható ürügynek tartott érv volt, mivel azt mondták, hogy a magyar nyelv nélkül a katolikusok veszítették a hitüket” (Tocănel 1960:18). Emiatt nem lehet teljesen letagadnia a Kongregációnak azon kritikát, amely a Társulatot a magyar nemzeti szellemben folytatott propaganda gyakorlásával vádolta: „(...) elég okom van arra, hogy azt higgyem, hogy a Szent László Társulat (...) a magyar [Külügyi] Minisztérium befolyása alatt tevékenykedik. Az országot magyarizálván könnyebb lenne (...) Nagy Lajos királyságát visszaállítani. Ugyanis ez a magyarok célja, amit senki sem tart titokban”¹⁸. Valóban, a társulat 1874-ben anyagi segélyért fordult a magyar vallás- és közoktatási minisztériumhoz: „A Szent László Társulatnak nem célja politikai propagandát csinálni (...): annyi azonban biztos, hogy csángó testvéreinknél katolikus vallás és magyar nemzetiség annyira egybeforrott, hogy ott, hol a csángók a katolikus egyház kebléből iskolák és magyar papok hiánya miatt kilépnek és a schisma hívei lettek, ott őseik nyelvét többé már nem beszélik. (...) Bizalommal fordulok (...) Excellenciádhoz, mély tisztelettel kérvén, miszerint méltóztassék a Szent-László-Társulat ezen céljának elérésében támogatni s részére a rendelkezési alapból évenként *kétezzer* forint segélyt kegyesen kieszközölni. A társulat (...) azt csupán és kizárólag a csángók vallási és iskolai szükségére fogja fordítani”¹⁹. Végül azonban a magyar egyház közigazgatási terjeszkedési tervének maga a Szentszék vetett véget, amikor a Bukarestben létrehozott érsekség hatalma alá helyezte az 1884-ben megalapított jászvásári püspökséget. Attól kezdve a moldvai csángó lakosság számára az anyanyelvvél való érintkezésének a lehetősége még korlátozottabb lett, mivel a jászvásári püspökök²⁰ rossz szemmel nézték a magyar „csángómentő” politikát, melynek folytatása a román kormánnyal való nyílt konfliktus kitöréséhez tudott vezetni.

2.2.1.2. Románia álláspontja

Különböző források alapján sejthetjük, hogy a román kormány a Magyarországról érkező papokat az állam egységét veszélyeztető elemeknek tartotta. A románok ellenszenve a magyar papokkal szemben annyira erős volt, hogy a Magyarországról származó hittérítőket kémkedéssel vádolták meg. „(...) minket, az olaszokat, szeretnek, a magyarokkal szemben, akiket utálnak (...) és a magyar kormány kémeinek tekintenek”²¹, írta a XIX. század végén a Moldvában működő olasz hittérítők egyike.

A konfliktus különösen élesnek bizonyult a Szent László Társulat képviselői által a román vallás- és közoktatásügyi minisztériumban tett látogatása után „Vechely [Veszely] prelátus (...) meglátogatta a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium Igazgatóját [sic!] (...)”²², írta 1868-ban

18. APF, Scritture Riferite nei Congressi, Bulgaria/Valachia, Vol. 14 (1865–1874), 228, ff. 475–477: [Anton Joseph Plumy jelentése a Hitterjesztés Szent Kongregációjának], Bukarest, 1868. 08. 31.; f. 476.

19. *A Szent László Társulat elnökségének átirata Trefort Ágoston vallás- és közoktatásügyi miniszterhez, Budapest, 1874. október 10.* (Vincze 2004b:93–96; 95). A kiemelés az eredeti szövegből származik.

20. Nicola Giuseppe Camilli (1884–1894; 1904–1915), Dominique Jaquet (1895–1904).

21. APF, N.S., Vol. 116, Rubr. 109/1897, 24 582, ff. 50–55: [Domenico della Posta aknavásári plébános levele a vatikáni államtitkárhoz; a moldvai egyházmegyéről értesít], Aknavásár, 1897. 07. 12.; f. 51.

22. APF, Scritture Riferite nei Congressi, Bulgaria/Valachia, Vol. 14 (1865–1874), 276, ff. 486–487 [Anton Joseph Plumy jelentése a Hitterjesztés Szent Kongregációjának], Bukarest, 1868. 10. 15.; ff. 486r-486v.

a havasalföldi misszió főnöke. A minisztériumban hamar rájöttek, hogy Veszely látogatása nem pusztán udvariasság volt, mivel a társulat által nyújtott információ a magyar kormánnyal folytatott, az anyagi segély megszerzését célzó tárgyalások egyik fő érve lett volna. Ez a felfedezés hatalmas izgalmat keltett a román kormányban: „az igazgató dühöngött (...); többi között azt mondta »nem tudtam, hogy kémekkel ismerkedtem meg; (...) azok az emberek el akarják magyarosítani az országunkat, de mi ezt nem fogjuk megengedni; ezért szívesebben fogadunk olasz papokat, akik nem tudnak magyarul, s így muszáj nekik az állam nyelvét megtanulni«²³.

A magyar hittérítőknek az ellenséges nacionalista propaganda képviselőiként való ábrázolása a későbbi években is változatlan maradt. „A magyar nemzetiségű hittérítőket mindig politikai ügynököknek tartották, akik a magyarság szellemét igyekeztek életben tartani a több mint ötven ezer katolikus falusi lakosságunk között, mely lakosság, magyar gyökereinek ellenére, pár száz év alatt teljes polgári és politikai joggal rendelkező román állampolgárrá lett (...)”²⁴. A román kormány leghalványabb kétséget sem hagyott a magyar hittérítők Románia területén való munkája folytatását illetően. Döntésüket a román hatóságok a moldvai egyházmegye vezetősége segítségével akarták megvalósítani: az egyik jászvásári püspököt idézve, „(...) úgy Károly király, mint a miniszterei (...) semmi kétséget nem hagytak: mivel képtelen vagyok a papságot a helybeli lakosságból kiképezni, hittérítőket kell idehívni, elsősorban Olaszországból, a magyar hittérítőket pedig véglegesen ki kell zárni innen”²⁵. Kémkedéssel kizárólag a magyar nemzetiségű papokat vádolták: egyik utolsó, 1916-ból való vádirat szerint „(...) rögtön a háború kitörése után kezdődött egyfajta vadászat a katolikus papokra, amely különösen a helyi lakosság soraiból származókat érintette – lehet *azok magyar származása* miatt. Az olasz nemzetiségű papokat [szabadon] hagyták (...), az innen származók azonban célba lettek véve mint kémkedéssel *vádlottak*”²⁶.

A „veszélyes magyar elemeknek” az országból való kiűzése érdekében a román kormány magukat a hittérítőket szándékozta kihasználni. A XIX. század nyolcvanas éveinek végén a magyarországi román követség titkára a következőket közölte az akkori jászvásári püspökkel: „Az Önagysága Király Kormányja (...) azt kívánja, hogy Románia katolikus falvaiban latin eredetű papok dolgozzanak, amennyiben lehetséges, olaszok. Nagyságos Miniszter²⁷ meg van győződve arról, hogy ez csak Excellenciádtól függ, és abban reménykedik, hogy e kívánság, amely Önagysága Király kívánsága is, Excellenciád intelligens tevékenységének köszönhetően valóra fog válni”²⁸. A magyar hittérítők Moldva területén végzett munkája kérdésének a fontosságáról a XX. század elejéről származó diplomáciai források is tanúskodnak: a vatikáni államtitkárhoz írt levelekben

23. APF, Scritture Riferite nei Congressi, Bulgaria/Valachia, Vol. 14 (1865–1874), 276, ff. 486–487 [Anton Joseph Pluym jelentése a Hitterjesztés Szent Kongregációjának], Bukarest, 1868. 10. 15.; ff. 486r-486v.

24. APF, Scritture Riferite nei Congressi, Moldavia, Vol. 13 (1881–1892), 6313, ff. 318–321: [Nicola Giuseppe Camilli a Hitterjesztés Szent Kongregációja prefektusának a magyar papok Moldvába való helyezésére célzó magyar kísérletekről], Jászvásár, 1887. 01. 15.; f. 321.

25. Uo.

26. APF, N.S., Vol. 627, R. 109/1919, 239, ff. 382–383 [Ulderico Cipolloni, OFMConv. jelentést tesz a román hatóságok és a katolikus papság közötti viszonyokról], Jászvásár, 1916. 11. 28./12. 11.; f. 382v. A kiemelések az eredeti szövegből származnak.

27. Dimitrie A. Sturdza, a miniszteri tanács elnöke (*Președinte al Consiliului de Miniștri*), 1901. 02. 14–1904. 12. 20.

28. APF, Scritture Riferite nei Congressi, Moldavia, Vol. 13 (1881–1892), 2600, ff. 324–327: [Nicola Giuseppe Camilli a Hitterjesztés Szent Kongregációja prefektusának a magyar papok Moldvába való helyezésére célzó magyar kísérletekről; a levélhez a magyarországi román követség titkárnak az írása van csatolva], Jászvásár, 1887. 05.12. /24.; ff. 324v–325r.

az akkori bécsi nuncius, Gennaro Granito di Belmonte hangsúlyozta a román hatóságok elleneszenves viszonyulását a katolikus papsághoz, különösen azokhoz, akik magyar származásúak. „A román kormány nem akar magyar, német vagy francia befolyást, különösen a helyi papság képzésében; ezért egyre megelégedettebb lesz azzal, hogy az odaérkező hittérítők olaszok, mivel ők talán az egyetlenek, akik tevékenységük során nem propagálják saját nemzetiségüket, Olaszországnak pedig semmi érdeke nincs ezen a földön”²⁹.

Idővel a román politika, az olasz hittérítők különösebb ellenállása nélkül, ahhoz vezetett, hogy a Hitterjesztés Szent Kongregációja abbahagyta a magyar nemzetiségű papoknak a Román Királyság területén való alkalmazását. Ezt a jászvásári püspökök beszámolóí is bizonyítják – 1887-ben az akkori jászvásári püspök, Camilli a következőt írta: „A kormány által gyakorolt hatalmas nyomás miatt (...) meg kellett ígérnem a királynak és a minisztereknek, hogy amíg ez tőlem függ, addig nem engedélyezem új magyar hittérítők Moldvába való érkezését”³⁰. A helyzet később is változatlan maradt – a XIX. század végén és a XX. század elején működő jászvásári püspök, Dominique Jaquet a román kormánynak a magyar származású papok behívását tiltó politikáját így foglalta össze: „(...) a román kormány megtiltja nekünk Magyarországról hittérítőket hívni”³¹.

Lehet, hogy abban az időben a román kormány legerősebb fegyvere a pénz volt. Az akkor Jászvásáron és Halasfálván működő katolikus papneveldeket részben a román állam finanszírozta. Ennek a segélynek azonban megvolt a maga ára is: az anyagi támogatásért a kormány a román államhoz való hűséget elvárta a hittérítőktől. A források alapján azt lehet mondani, hogy az ortodox román állam nemzeti propaganda eszközévé igyekezett tenni a katolikus egyházat: „Sturdza azt magyarázta, hogy a kormány azért juttatott egy bizonyos összeget a jászvásári és a halasfalvi papneveldeknek, hogy magának megnyerje a helyi lakosságból származó papságot, amelyik román hazájához hűséges lévén nem folytatna külpolitikát, különösen a magyarokkal, s ezáltal nem okozna problémát a román kormánynak. (...) Romániát, mondta Sturdza, nagyhatalmak veszik körül. Ha a katolikus papság magyarbarát politikát fog folytatni, a [osztrák–magyar] monarchiának oka lesz, hogy belekeveredjen a [román] Királyság belügyeibe”³². A román kormány terve tehát az államhoz hűséges katolikus papság kiképzésére összpontosult. A kormány tervének fontosabb elemei lettek a románok által rokonoknak tekintett, a magyar nyelv terjesztését nem támogató olasz papok, akiknek vigyázniuk kellett a csángók fokozatos elrománosítására. A román kormány elvárta eredmény a moldvai magyar ajkú katolikus lakosságnak lojalis román állampolgárokká való válása lett volna. E célból, ahogy sejthetjük, a kormány azzal zsarolta a hittérítőket, hogy ha továbbra is magyar papokat fognak alkalmazni, a román állam le fogja állítani a katolikus oktatási intézmények finanszírozását, ennek következtében pedig lehetetlenné fogja tenni a katolikus egyház további tevékenységét a királyság területén.

29. ASV, A.E.S., Austria-Ungheria (1904–1905), Pos. 943 bis, Fasc. 413, 7470. A.E., ff. 48–49: *Rapporto del Nunzio Apostolico in Vienna sulle condizioni religiose in Romania*, Bécs, 1904.09.17.; f. 48r.

30. APF, Scritture Riferite nei Congressi, Moldavia, Vol. 13 (1881–1892), 6313, ff. 318–321: [Nicola Giuseppe Camilli a Hitterjesztés Szent Kongregációja prefektusának a magyar papok Moldvába való helyezésére célzó magyar kísérletekről], Jászvásár, 1887. 01. 05; f. 321v.

31. APF, N.S., Vol. 142, Rubr. 109/1898, 17382, ff. 2–18: *Jaquet Mgr. Dom., Vesc., Rumenia: Informazione sul seminario di Jassy e l'Archid. di Bukarest*, Jászvásár, 1896. 03. 06.; f. 9v.

32. APF, N.S., Vol. 260, R. 109/1903, 58145, ff. 415–417: *Malinowski P. Giuseppe, Ammr., Jassy, Moldavia, Romania: Sulla visita fatta al Ministro Presidente Rumeno per l'affare del Seminario Francese di Halaucesti*, Jászvásár, 1903.11.17/30.; f. 415v.

Mindemellett fontos hangsúlyoznom, hogy a román nacionalizmus nemcsak a magyarok ellen irányult. Lényegében a románok valamennyi külföldit nemzetellenségnek tekintettek, a román ortodox állam pedig elsősorban a katolikus papsághoz viszonyult ellenszenvesen. E helyzetet találóan összegezik az egyik Moldvában dolgozó hittérítő szavai: „A külföldieket – elsősorban a papokat – gyanakvással fogadják, [mivel] kémeknek tartják őket (...). A románok jelszava: »Románia a románoké!« ”³³.

2.2.1.3. A hittérítők és a Vatikán álláspontja

A hittérítők – főleg olasz ferencesek és lengyelországi jezsuiták – mivel nagyon nehezen tanulták a magyar nyelvet, néhány esetet leszámítva, nem ellenkeztek a román kormány parancsaival. A források szerint a hittérítők döntő többsége a román nyelv mellett érvelt. Ennek két oka volt. Először is, mint a románnal közeli rokonságban álló olasz (a svájciak, franciák és belgák esetében – francia) nyelv használóinak, vagy legalább latint ismerő egyéb nemzetiségű hittérítőknek sokkal könnyebb volt elsajátítani a román nyelvet, mint az idegen szókinszű és nyelvtani szerkezetű magyar nyelvet. Azonkívül a moldvai misszió eredeti célja a helybeli katolikusokra való odafigyelésen kívül, a katolikus egyháznak minél több, „a skizma útján elveszett” ortodox megnyerése volt. Ez utóbbi okból kiindulva a hittérítők jogosan azt hitték, hogy céljukat csak az ortodox lakosság nyelvét használva tudják elérni.

A kutatott időszak elején, amikor a misszió területén még nagyobb számú magyar hittérítő tartózkodott, a magyar nyelv kérdése megosztotta a helyi szerzeteseket: „(...) nagy nézeteltérés van a hittérítők közt (...), amely mindig két táborra – magyarra és olaszra – osztotta őket. Az elsők azt mondják, hogy az ő nyelvüknek a misszió fő, vagy inkább egyetlen nyelvének kell lennie. (...) nemcsak magyarul magyarázzák az evangéliumot és tartják a szent misét, hanem híveiknek betiltják a román nyelv használatát is, az utóbbit azzal magyarázván, hogy a román a szakadárrok nyelve. A mások ellenkezőleg, inkább a román nyelvet támogatják (...).”³⁴.

Saját kényelmükért, új lelkek megnyeréséért, valamint a katolikus egyház pozíciójának megerősítéséért a Hitterjesztés Szent Kongregációja hittérítői a román nyelv segítségével a katolikus hitet népszerűsítették az ortodox román lakosság körében. „E Misszió első nyelve román; (...) e nyelv a Missziónk legfontosabb és legszükségesebb nyelve. A hittérítői hivatásunk nemcsak a Katolikusaink őrzése, hanem a Skizma útjáról ennek szerencsétlen áldozatainak a visszatérítése is. (...) De hogy tudjuk (...) azt elérni, ha a szakadárrok nyelvét nem tudjuk? (...) [Az ortodoxok] (...) kíváncsiságból ostromolják a templomainkat, hogy hallgassák a szertartásainkat, amelyeket az ő papjaik nem tartanak. Így, ha a mise magyarul van, ezek elhagyják a templomot, mert semmit sem értenek belőle. Ha viszont románul van, szívesen maradnak (...). Könnyű dolgunk lenne tehát (...) Atyánk Házába az összes (...) testvérünket visszavezetni, de azt nem tehetjük másként, csak a román nyelv használatával (...).”³⁵.

33. APF, N.S., Vol. 325, R. 109/1905, 61635, ff. 123–128: [Joseph de l'Étanche váleni-i plébános Camilli püspöknek jelentést tesz a politikai helyzetről Romániában és a romániai katolikusok helyzetéről], Valeni, 1904. 06. 24.; f. 125v.

34. APF, Scritture Riferite, Moldavia, Vol. 11 (1848–1861), ff. 805–845: Tomassi, Giuseppe, OFMConv., Visitatore Generale della Missione di Moldavia, *Relazione della Visita della Missione di Moldavia a Sua Eminenza Reverendissima Il Sig. Cardinale A. Barnabi, Prefetto della S. C. di Propaganda*, Bákó, 1858. 12. 10.; ff. 831–832.

35. APF, Scritture Riferite, Moldavia, Vol. 11 (1848–1861), ff. 805–845: Tomassi, Giuseppe, OFMConv., Visitatore Generale della Missione di Moldavia, *Relazione della Visita della Missione di Moldavia a Sua Eminenza Reverendissima Il Sig. Cardinale A. Barnabi, Prefetto della S. C. di Propaganda*, Bákó, 1858. 12. 10.; ff. 831–832.

A hittérítők tudták, hogy a rájuk bízott katolikusok többsége magyar anyanyelvű volt; néhányuk kivételével mégis azt hitték, hogy a magyar ajkú lakosság, a Moldva területén élő lengyelekhez vagy németekhez hasonlóan, kétnyelvű. Nem láttak tehát semmi kárt a román nyelv mise alatt való használásában – feltételezve, hogy a katolikusok, akármilyen nemzetiségűek is legyenek, úgyis megértik őket: „(...) nem habozom azt mondani, hogy e Misszió első nyelve román. A magyar, véleményünk szerint, ugyanabba a kategóriába esik, mint a német, a lengyel és a francia. E nemzetek képviselői (...) nagyon jól ismerik a román nyelvet (...), mivel szükségük van rá a mindennapi életben (...). Ha a németek, a lengyelek és a franciák, akik csak átmenetileg idetelepdedtek, beszélnek a románt, annál inkább kellene, hogy e nyelvet ismerjék a magyarok, akiket anyanemzetükkel csak az eredetük és az elnevezésük köt össze, s akik itt születtek és felnőttek, s akik (...) évszázadok óta itt élnek”³⁶.

A Szent László Társulatnak a csángó kérdésre vonatkozó tevékenységét a hittérítők a magyar–román diplomáciai konfliktus egyik jeleként értelmezték. „[Szent László Társulat által írt] beszámolót a magyar sajtó közölte... Íme ennek a rövidített tartalma: Romániában (...) a szerencsétlen magyarok szembeállnak a nemzetiségük és a vallásuk elvesztésének a veszélyével. Haladéktalanul magyar papokat kell odaküldeni (...). Mayer úr (a világi küldött) azt javasolta, hogy a németek vagy a szlávok helyett magyar (...) konzulokat lehetne ideküldeni, *pro coronide* pedig a Társulat egyik tagja mint a legjobb, legegyszerűbb és legeredményesebb [megoldást] ajánlotta mind a két fejedelemség a Magyar Korona által való lefoglalását”³⁷. A hittérítők tudták, hogy értelmetlenség lett volna a román kormánnyal nyíltan ellenkezni, ugyanis a diplomáciai konfliktussal fenyegető helyzetben bármilyen, a román politikával nem megegyező mozgás veszélybe hozhatta a katolikus egyház pozícióját Romániában: „(...) mondták nekem, hogy a Szent Egyház érdekében nem szabad bosszantanom a román kormányt újabb magyar papok alkalmazásával”³⁸. Így sajtó érdekükben és Románia ortodox lakossága körében elért eredményeikért egyaránt aggódva, a hittérítők eleget tettek a román hatóságok akaratának. A magyarok számának csökkentését a moldvai hittérítők közt egyszerűbbé tette a már említett egyházmegegyen belüli magyar–olasz konfliktus a magyar nyelv használatáért. A román nyelv kiváltságos pozíciója mellett érvelő olasz papok a Rómába küldött jelentésekben folytonosan kritizálták a Moldvában tevékenykedő magyar hittérítőket: „Funták atya egy megmagyarázhatatlan jelenség. Ez az erkölcsstelen magaviseletű pap már 19 éve (...) gyalázza a Missziókat (...). Viselkedésben és szóban szemtelen, tetteiben kéjes, amerre megy csak büzt hagy maga után (...). Molnár Ferenc pap. Magyar. (...) Addig iszik, amíg el nem ájul; szokott káromkodni (...)”³⁹. Azonkívül a magyar papokat gyenge román nyelvtudással is vádolták, azokat viszont, akik folyékonyan beszéltek románul, azért kritizálták, mert állítólag a nyelvismeretük ellenére továbbá is csak a ma-

36. APF, Scritture Riferite, Moldavia, Vol. 11 (1848–1861), ff. 805–845: Tomassi, Giuseppe, OFMConv., Visitatore Generale della Missione di Moldavia, *Relazione della Visita della Missione di Moldavia a Sua Eminenza Reverendissima Il Sig. Cardinale A. Barnabi, Prefetto della S. C. di Propaganda*, Bákó, 1858.12.10.; ff. 831–832.

37. APF, Scritture Riferite nei Congressi, Bulgaria/Valachia, Vol. 14 (1865–1874), 266, ff. 484–485: [Anton Joseph Pluym jelentése a Hitterjesztés Szent Kongregációjának], Bukarest, 1868.10.09.; ff. 484r–484v.

38. APF, Scritture Riferite nei Congressi, Moldavia, Vol. 13 (1881–1892), 6313, ff. 318–321: [Nicola Giuseppe Camilli a Hitterjesztés Szent Kongregációja prefektusának a magyar papok Moldvába való helyezésére célzó magyar kísérletekről], Jászvásár, 1887.01.05; f. 321v.

39. APF, Scritture Riferite, Moldavia, Vol. 11 (1848–1861), ff. 805–845: Tomassi, Giuseppe, OFMConv., Visitatore Generale della Missione di Moldavia, *Relazione della Visita della Missione di Moldavia a Sua Eminenza Reverendissima Il Sig. Cardinale A. Barnabi, Prefetto della S. C. di Propaganda*, Bákó, 1858. 12. 10.; ff. 820–822.

gyart használták⁴⁰. Az ilyen beszámolók alapján a Hitterjesztés Szent Kongregációja vezetősége nem lehetett különösen jó véleménnyel a magyar hittérítőkről. Ráadásul, mivel a Kongregáció főnökei a csángók tényleges igényeit nemigen ismerték, nem is kérdőjelezték meg a moldvai püspökök azon határozatait, hogy e területre több magyar papot ne fogadjanak.

Azt állíthatjuk tehát, hogy a hittérítők, politikai befolyásaik elvesztésétől tartva, annak ellenére, hogy magyar ajkú moldvai híveiknek az igényeit ismerték, inkább a román politikával összhangban cselekedtek. Ily módon a hittérítők tevékenysége, amelynek fókuszában a katolikus hitnek a román nyelv segítségével a helyi ortodox román lakosság között való népszerűsítése állt, jelentősen hozzájárult a csángóknak a román nemzetbe való nyelvi és kulturális beolvasztásához.

2.2.2. Egyházi oktatás

A XIX. század első felében Moldvában még sok olyan katolikus plébánia volt, ahol magyar nyelvű oktatás folyt. 1838-ban a csángóknak kedvező moldvai misszió főnöke, Raffaele Arduini, a csángók lakta területen általános iskolák hálózatát hozta létre. Ezekben az iskolákban a hittanon kívül írást, olvasást és számtant tanítottak. A magyar nyelvkönyveket Arduini Erdélyből hozatta, a magyar és a román nyelvű ábécéket és katekizmusokat pedig Jászvásáron nyomtatták (Seres 2003:325).

A helyzet a román fejedelemségek egyesülése után diametrálisan megváltozott: a XIX. század hatvanas éveitől kezdve a román hatóságok mindent megtettek azért, hogy a magyar mint anyanyelv eltűnjön a katolikus oktatási intézményekből. A román kormány lépéseit az olasz hittérítők támogatták: még 1866-ban a magyar és román nyelvű katekizmust kétnyelvű, egykötetes kiadvány foglalta magában, 1893-ban már csak román nyelvű változat maradt használatban (Seres 2003:326; Domokos 2001:120).

Az 1859 és 1916 közötti időszakban Moldva területén a következő katolikus oktatási intézmények léteztek: 2 papi szeminárium (1886-tól az egyházmegyei papnevelde Jászvásáron, 1897-től pedig a ferencesek intézménye Halasfalván), 2 *Notre Dame de Sion* leányintézet (Jászvásár és Galac), 2 általános fiúiskola (Jászvásár és Galac), 2 általános leányiskola (Jászvásár és Galac), 1 kántoriskola (Halasfalva). Ezeket az intézményeket a román kormány potenciális veszélyforrásnak tekintette. A románok attól tartottak, akárcsak a magyar papok Moldvában való tevékenysége esetében is, hogy az egyházi oktatási intézmények a „magyar propaganda fészkeivé” válnak. A román–magyar harc a magyar ajkú moldvai katolikus lakosság identitásáért tehát nemcsak a templomokban, hanem az iskolákban is folyt.

2.2.2.1. A magyar álláspont

A misszió területén tartózkodó Szent László Társulat küldötteinek a szándéka a moldvai magyar ajkú katolikus lakosság magyar nemzeti szellemnek való megnyerése volt. E célból, a templomokban folytatott tevékenységek mellett a társulat az oktatás keretében is népszerűsíteni akarta a magyar nyelvet és kultúrát. Ezen lépések szükségességét a következőképpen magyarázták: „(...) a csángó községek iskoláikra nem fordítanak oly gondot, milyent ezen fontos ügy méltán megkíván. A Szent László Társulat feladatai közé sorolta az iskolák építésének előmozdítását (...)”⁴¹.

40. APF, Scrittura Riferite, Moldavia, Vol. 11 (1848–1861), ff. 805–845; Tomassi, Giuseppe, OFMConv., Visitatore Generale della Missione di Moldavia, *Relazione della Visita della Missione di Moldavia a Sua Eminenza Reverendissima Il Sig. Cardinale A. Barnabi, Prefetto della S. C. di Propaganda*, Bákó, 1858. 12. 10.; ff. 820–822, f. 831r.

41. *A Szent László Társulat alelnöke, dr. Balogh Sándor Liegerhoffer Nepomuk János pusztainai lelkésznek, Budapest*

A társulat, a moldvai magyar ajkú katolikus ifjúság magyarországi képzésének a lehetőségét egyelőre kizárta, helyi magyar nyelvű oktatási rendszer kifejlesztésére összpontosított. E célból új, a magyar kormány és a magyar egyházi hatóságok által finanszírozott iskolák nyitására kívül a társulat a helybeli lakosságot a magyar nyelvű egyházi és világi kiadványokkal szándékozta ellátni⁴². E tervekből viszont az egyetlen siker a magyar nyelvű plébániáknak a magyar egyházi kiadványokkal való ellátása volt (Vincze 2004a:26).

A XIX. század végén a magyarok, akik tisztában voltak a moldvai egyházmegye rossz anyagi helyzetével, az egyházi intézményekben való magyar nyelvű oktatás kifejlesztését célzó tevékenységüket anyagiakra vonatkozó érvekkel akarták megalapozni. A Hitterjesztés Szent Kongregációja hittérítőinek bizonyos pénzösszegeket szántak az oktatási tevékenységükre, amivel azt remélték elérni, hogy a hittérítők erkölcsi kötelességüknek tekintsék a magyar ajkú híveik helyzetén való javítást. „Tisztelendő Jaquet a bécsi külügyminisztériumból évente 2000 frankot kapott. (...) Én magam tudom, hogy ezt az összeget az osztrák–magyar kormány a jászvásári papneveldeknek szánta, a magyar nyelvtanár fizetésére”⁴³, írta az egyik hittérítő a XX. század elején. A magyar kormány segélye még akkor is érkezett, amikor kiderült, hogy a tantervben a magyar nyelv csak fakultatív tantárgyként szerepelt, az összes többi tantárgyat pedig románul tanították (Vincze 2004a:26).

A magyar terveknek kedvezőbb helyzetre 1895-ben került sor, amikor Camilli püspök helyére a svájci Dominique Jaquet érkezett. Az új püspöknek szembe kellett néznie az egyházmegye pénzügyi problémáival. Az anyagi helyzet javításában való segítségért Jaquet a magyar kormányhoz fordult (Seres 2003:330). A püspök kérésére Bánffy Dezső magyar miniszterelnök anyagi támogatást ígért a jászvásári papneveldeknek, cserébe viszont elvárta, hogy a magyar nyelvet tannyelvként vezessék be, s hogy a papneveldekben magyar tanárokat is alkalmazzanak (Seres 2003:330). A magyar miniszterelnök s a jászvásári püspök rövid együttműködésének az osztrák–magyar közös külügyminiszter, Agenor Gołuchowski döntése vetett véget: a külügyminiszter Bánffy tevékenységében veszélyt látott, a már úgyszólván feszült magyar–román viszonyok további romlásától tartott, s emiatt azt javasolta a miniszterelnöknek, hogy a jászvásári papneveldek ne finanszírozza többé (Seres 2003:333; Pozsony 2005:83–84).

2.2.2.2. Románia álláspontja

A jászvásári egyházmegye papneveldekben és kántoriskolájában a tanítás eleinte a román mellett részben magyar nyelven is folyt; idővel a román kormánynak azonban sikerült egészen kiküszöbölni a magyart az összes moldvai katolikus oktatási intézményből.

Már a román állammal szemben hűséges papság kiképzését célzó oktatási rendszer alapelvei, amelyek szerint a moldvai papneveldek is működtek, arra mutatnak, hogy e rendszer kifejezetten ellenszenvesen viszonyult a nem román nemzeti elemekhez. Amikor még az egész csak terv volt, a jászvásári papnevelde számára egy szabályzatot fogalmaztak meg. A szabályzat szerint a papneveldebe csak román állampolgársággal rendelkező katolikus vallású személyeket lehetett

1875. június 21. (Vincze 2004b:96–97; 96).

42. *Kubinszky Mihály kalocsai kanonok javaslatai a moldvai katolikus magyarok ügyében, Pest, 1868. október 21.* (Vincze 2004b:85–88; 87).

43. APF, N.S., Vol. 260, R. 109/1903, 58145, ff. 415–417: *Malinowski P. Giuseppe, Ammr., Jassy, Moldavia, Romania: Sulla visita fatta al Ministro Presidente Rumeno per l'affare del Seminario Francese di Halaucesti, Jászvásár, 1903. 11. 17/30.; f. 415v.*

felvenni (2. cikkely), a tantervben szereplő összes tárgyakat pedig csak románul lehetett tanítani (11. cikkely)⁴⁴. A tanított nyelvek közé a szabályzat a román, a latint, a franciát és – fakultatív kurzusként – a németet (14. cikkelyt) sorolta, a magyar pedig hiányzott a nyelvlistánól⁴⁵. A tanterv diszkrimináló jellegű előírásai a tanárookra is vonatkoztak: a papneveldeben csak „románok vagy naturalizált románok” dolgozhattak, különleges esetekben pedig külföldiek is, de csak olyanok, akik román nyelven tudtak órát tartani⁴⁶. A XIX. század végén megnyitott jászvásári papnevelde korabeli bemutatása: „A szeminárium (...) olasz mintára lesz berendezve. (...) A növendékeknek (...) még szülőik látogatására sem szabad (...) sohasem hazamenni (...). A növendékek az egész idő alatt tanulnak oláhul, franciául, görögül, latinul, és gondolom, de egész biztos nem vagyok benne, németül is, de (...) magyarul egy szót sem, ezt biztosan tudom. Már most elképzelhető az az eset, hogy 12 esetleg 14 éves gyermek (...) tíz évnél tovább anyanyelvén egy szót sem beszélhetvén (...) 10 év múlva ha ismét kikerül, el ne feledje a magyar nyelvet, és képes legyen híveinek magyarul praedicalni, és egyéb funkciót végezni – habár ezt tenni egyenesen is lenne megtiltva – vagy egy ilyen lelkész annyira lelkesülne a magyar testvérek anyanyelve iránt, hogy azt újból megtanulja, mikor emiatt úgy az egyházi, mint a világi előjárók egyenes rosszállásával is találkozónék? (...) Moldva országban a magyarság ügye elveszett”⁴⁷.

A XIX. és XX. század fordulóján a román kormány egy előírás-gyűjteményt adott ki, amely az egyházi oktatási rendszert szabályozta. Itt még egyszer megismételték, hogy a tanításnak kizárólag román nyelven szabad folynia. A magyar nyelv tanítása természetesen be volt tiltva, amiről az egyik hittérítő a következőképpen értesít: „A miniszterelnök a kormány és Tisztelendő Jaquet által aláírt szerződés pontjait olvasta fel nekem. Emlékezetből idézem (...): a) a jászvásári és a halasfalvi papi szemináriumokban a tanítás román nyelven fog folyni; ugyanaz érvényes a kántoriskolára is, b) a filozófia és a teológia latinul lesz tanítva, c) a magyar nyelv tanítása be van tiltva mind a két papneveldeben és a kántoriskolában (...)”⁴⁸. Moldva falvaiból és városaiból érkező magyar ajkú papnövendékek tehát a román kormány határozatának következtében csak román, francia, olasz és német nyelven tanulhattak.

Azonkívül a Moldva területén működő katolikus leányintézetekben, mivel a növendékei közt román ortodox családokból származó lányok is voltak, a román kormány azoknak a „katolikus propagandától” való védelmére az intézeteket egy ortodox pap vagy hittanár alkalmazására kötelezte: „A minisztérium elrendeli: a) A román ortodox vallású leányoknak csak egy ortodox papnak vagy egyéb ortodox vallású, a Minisztérium által jogosult személynek szabad hittanórát tartani, b) Az Intézet Igazgatósága legalább egy ortodox pap alkalmazására köteles (ha az In-

44. ASV, A.E.S, A.I.II Austria (1859–1865), Pos. 326, Fasc. 169, ff. 51–54: *Estratti di giornali nei quali si parla dell'erezione di un Seminario Cattolico a Jassy*; f. 52–54: *Extrait du 51 daté 10 Novembre 1864 de la Voix de la Roumanie*.

45. ASV, A.E.S, A.I.II Austria (1859–1865), Pos. 326, Fasc. 169, ff. 51–54: *Estratti di giornali nei quali si parla dell'erezione di un Seminario Cattolico a Jassy*; f. 52–54: *Extrait du 51 daté 10 Novembre 1864 de la Voix de la Roumanie*.

46. ASV, A.E.S, A.I.II Austria (1859–1865), Pos. 326, Fasc. 169, ff. 51–54: *Estratti di giornali nei quali si parla dell'erezione di un Seminario Cattolico a Jassy*; f. 52–54: *Extrait du 51 daté 10 Novembre 1864 de la Voix de la Roumanie*.

47. Balla Gyula Lajos dormánfalvi plébános levele Csák Alajos Cirjék aradi minorita rendfőnöknek, *Dormánfalva (Dărmănești)*, 1896. március 2. (Seres 2003 :338). Az aláhúzások az eredeti szövegből származnak.

48. APF, N.S., Vol. 260, R. 109/1903, 58145, ff. 415–417: *Malinowski P. Giuseppe, Ammr., Jassy, Moldavia, Romania: Sulla visita fatta al Ministro Presidente Rumeno per l'affare del Seminario Fransescano di Halaucesti*, Jászvásár, 1903. 11. 17/30.; f. 415v.

tézet ezt nem tartja be, megteszi maga a Minisztérium), aki ügyelni fog arra, hogy az ortodox vallású tanítványok vallási kötelességüknek eleget tegyenek.⁴⁹

Az ortodox papság katolikus intézményekbe való bevezetésének a célja elsősorban a katolikus papok ellenőrzése volt. Hasonló rendelkezés a már idézett jászvásári papi szeminárium szabályzatának egyik pontja volt: „(...) f) A kormány fenntartja magának a jogot a román nyelvű tanításra vonatkozó előírások betöltésének az ellenőrzésére”⁵⁰ – gyakorlatban tehát a román kormány a tanítási folyamat ellenőrzésének az ürügyével bármikor bele tudott avatkozni az intézmény működésébe. Ahogy sejtethetjük, a fent idézett előírásnak valódi célja az ellenőrzés fokozása és a növendékek magyar nyelvvel és kultúrával való érintkezésének megelőzése volt. Az ily módon „román nemzeti szellemben” (Demény 1997:7. idézi Seres 2003:332) kiképzett papnövendékek „olaszországi teológiai főiskolákra kerültek, ahonnan visszatérve Moldvában folytatták a csángók erőszakos asszimilálását” (Demény 1997:7. idézi Seres 2003:332).

A moldvai csángóknak a magyar kultúrától való teljes elszakítását célzó román politika nemcsak a katolikus oktatási intézményekben használt nyelvekre vonatkozott. A már említett 1864-es szabályzattervezetnek a mintájára a XX. század elején megtiltották a nem Romániából származó fiatalokat a papneveldebe felvenni. Az osztrák–magyar állampolgárok tehát nem tudtak többé a moldvai intézményekben tanulni, ami a kormány szerint még egy kiváló módszer volt arra, hogy a csángó növendékek ne érintkezzenek a magyar nemzeti eszmével. A román kormány ezen rendelkezését az idézett papnevelde szabályzata egy mondatban foglalta össze: „(...) d) A szemináriumokba csak román állampolgárok vehetők fel”⁵¹.

Ezenkívül a román kormány megtiltotta a jászvásári egyházmegyének az osztrák–magyar kormánytól érkező pénzsegély további fogadását: „(...) e) A püspök nem fogja elfogadni a külföldi kormányoktól (Osztrák–Magyar Monarchia) érkező pénzt”⁵². Az anyagi támogatás viszont mind a román, mind az osztrák–magyar kormány hivatalos betiltásának ellenére továbbra is érkezett. Ezt látva, a románok a megoldást újból az anyagi zaklatásban kezdték keresni. A román kormány ötlete az volt, hogy a román nemzetiségű romániai állampolgároknak (azaz, a kormány szerint, Románia ortodox vallású állampolgárainak) megtiltsák a katolikus iskolák látogatását, s ily módon ezeket az intézményeket anyagi válságba sodorják. „November 11/24-én este (...) beszéltem Tisztelendő (...) August Kuczkával. Azt mondta nekem, hogy a román kormány egy törvényt készül megfogalmazni, amely a katolikus iskoláknak betiltana román gyerekeket (...) felvenni (...). Ennek következtében a jászvásári és galaci (jászvásári egyházmegye) apácák (...) az iskoláik bezárására kényszerülnek, mert az ortodox tanítványok nélkül el nem bírják [az intézeteiket tartani]”⁵³. A kormány e radikális lépése érdekes módon nem a moldvai helyzetnek,

49. APF, N.S., Vol. 290, R. 109/1904, 62452, ff. 463–466: *Malinowski P. Giuseppe, Ammre. Jassy, Moldavia: Circa ostilita del Ministro dei Culti verso gl'Istituti delle Suore de Sion*, Jászvásár, 1904. 08. 10/23.; ff. 463r–463v.

50. APF, N.S., Vol. 260, R. 109/1903, 58145, ff. 415–417: *Malinowski P. Giuseppe, Ammr., Jassy, Moldavia, Romania: Sulla visita fatta al Ministro Presidente Rumeno per l'affare del Seminario Fransescano di Halaucesti*, Jászvásár, 1903. 11. 17/30.; f. 416r.

51. APF, N.S., Vol. 260, R. 109/1903, 58145, ff. 415–417: *Malinowski P. Giuseppe, Ammr., Jassy, Moldavia, Romania: Sulla visita fatta al Ministro Presidente Rumeno per l'affare del Seminario Fransescano di Halaucesti*, Jászvásár, 1903. 11. 17/30.; f. 416r.

52. APF, N.S., Vol. 260, R. 109/1903, 58145, ff. 415–417: *Malinowski P. Giuseppe, Ammr., Jassy, Moldavia, Romania: Sulla visita fatta al Ministro Presidente Rumeno per l'affare del Seminario Fransescano di Halaucesti*, Jászvásár, 1903. 11. 17/30.; f. 416r.

53. APF, N.S., Vol. 290, R. 109/1904, 58595, ff. 331–334: *Malinowski P. Giuseppe, Ammre. Jassy, Moldavia: Sua intervista col Ministro Presidente della Romania. Notizie varie.*, Jászvásár, 1903. 11. 19./12. 02.; f. 332v.

hanem az akkori bukaresti érsek, Hornstein tevékenységének volt az eredménye. Hornstein érsek a sok magyar ajkú hívőjének a román fővárosban egy magyar iskolát nyitott. Az iskola létesítésének egyik oka az volt, hogy a püspök szerint túl sok fiatal magyar, aki anyanyelvén akart tanulni, a magyar tannyelvű református iskolákat választotta, később pedig áttért a református hitre⁵⁴. A román kormányt természetesen a helyzet indoklása nem győzte meg, az érseket pedig a magyarbarát politikát folytató román nemzet ellenségeként rövid idő alatt leváltatták.

Azt állíthatom tehát, hogy a román hatóságok nemzetiségi politikájának egyik fő célja a moldvai magyar ajkú katolikus lakosságnak a román nemzetbe való teljes beolvasztása volt. A kormány szerint a magyar nyelv vagy kultúra leghalványabb nyomának is el kellett tűnnie azért, hogy Romániában egy teljes etnikai, nyelvi, kulturális és nemzeti egység alakuljon ki. Ennek következtében Romániának az I. világháborúba való, 1916-os belépéséig a moldvai katolikus lakosság többsége „elfelejtette az ősei nyelvét és elrománosodott”⁵⁵. A román kormánynak azonban még ez sem volt elég: amikor a moldvai csángó népességnek már alig egynegyede folytatta „a magyar nyelv használatát családban, három plébánián pedig a templomban is”⁵⁶, a hatóságok a jászvásári püspöktől még akkor is „e plébániák elrománosítását a papokra és a hívőkre gyakorolt nyomás által (...)”⁵⁷ követelték.

2.2.2.3. A hittérítők álláspontja

A hittérítők tudták, hogy a híveik zöme magyar tannyelvű iskolákba szeretne volna küldeni a gyerekeit. Egyesek, mint a jászvásári püspök, Dominique Jaquet, meg is próbáltak a magyar ajkú lakosságnak anyanyelvű oktatást biztosítani. „Próbáltam megmagyarázni a vallás- és közoktatási miniszternek, hogy (...) a magyar ajkú katolikusok nem akarják a román nyelvű oktatást”⁵⁸, írta Jaquet 1896-ban. Mégis, a Vatikán politikai érdekei miatt a hittérítők általában a „kisebb rosszat” választották: azért, hogy a katolikus egyház pozíciója az ortodox Romániában ne gyengüljön, e kérdésben is a román kormányra hallgattak, viselkedésüket a következőképpen indokolván: „A nagy (...) érdekünk az, hogy úgy tegyük, hogy a híveink románul beszéljenek (most egy magyar dialektust használnak)”⁵⁹.

Az 1886-ban megnyitott jászvásári papnevelde működésének első évtizedében, annak ellenére, hogy a növendékek többsége magyar ajkú moldvai fiatal volt (Gecsényi 1988:184)⁶⁰, egyáltalán

54. APF, N.S., Vol. 290, R. 109/1904, 58595, ff. 331–334: Malinowski P. Giuseppe, Ammre. Jassy, Moldavia: Sua intervista col Ministro Presidente della Romania. Notizie varie., Jászvásár, 1903. 11. 19./12. 02.; f. 332v., ff. 332v–333r.

55. ASV, A.E.S., Austria-Ungheria (1916), Pos. 1096, Fasc. 469, 16802, ff. 19–26: *Relazione di Mons. Domenico Jaquet, Arcivescovo tit. di Salamina, circa la situazione politico-religiosa della Diocesi di Jassi*, Róma, 1916. 05. 12; f. 21v.

56. ASV, A.E.S., Austria-Ungheria (1916), Pos. 1096, Fasc. 469, 16802, ff. 19–26: *Relazione di Mons. Domenico Jaquet, Arcivescovo tit. di Salamina, circa la situazione politico-religiosa della Diocesi di Jassi*, Róma, 1916. 05. 12; f. 21v.

57. ASV, A.E.S., Austria-Ungheria (1916), Pos. 1096, Fasc. 469, 16802, ff. 19–26: *Relazione di Mons. Domenico Jaquet, Arcivescovo tit. di Salamina, circa la situazione politico-religiosa della Diocesi di Jassi*, Róma, 1916. 05. 12; f. 22r.

58. APF, N.S., Vol. 142, Rubr. 109/1898, 17382, ff. 2–18: *Jaquet Mgr. Dom., Vesc., Rumenia: Informazione sul seminario di Jassy e l'Archid. di Bukarest*, Jászvásár, 1896. 03. 06.; f. 8v.

59. APF, N.S., Vol. 142, Rubr. 109/1898, 17382, ff. 2–18: *Jaquet Mgr. Dom., Vesc., Rumenia: Informazione sul seminario di Jassy e l'Archid. di Bukarest*, Jászvásár, 1896. 03. 06.; f. 9v.

60. Lippert szerint 1893-ban a 18 növendék közül 13 beszélt magyarul.

nem volt magyar nyelvóra (Seres 2003:329). Ugyanakkor, attól függetlenül, hogy a papneveldeben a hivatalos tannyelv a román volt, az egyes vizsgákat a növendékek magyarul is le tudták tenni (Gecsényi 1988:184). A helyzet tartós javítására való reményt a Jászvásárra 1895-ben érkezett új püspök, Dominique Jaquet hozta magával. Az új püspök a jászvásári egyházmegye rossz anyagi állapota miatt segítségért a csángó ifjúság képzésében érdekelt magyarokhoz fordult. Miután az akkori magyar miniszterelnök megígérte, hogy támogatja a jászvásári papneveldet, Jaquet elhatározta, hogy az egyházmegyéhez tartozó oktatási intézményekben a magyar nyelvet fogja bevezetni. „Tisztelem a magyar nyelvet is, amelyet híveim nagy része használ (...). Azt szándékozom (...) elrendelni, hogy a két papneveldeknben és a kántoriskolában a magyar és a lengyel szülők fiai az anyanyelvtudásukat tökéletesítsék, legalább a filozófia és a teológia órán (...)”⁶¹, jelentette ki Jaquet 1899-ben. A helyzet kicsit másképpen fest a jezsuita papi szeminárium rektorának, Feliks Wiercińskinek a jelentésében, mely szerint a magyar nyelvet ebben az intézményben korábban is tanították. „A növendékek túlnyomó része három évfolyamon tanulja a magyar nyelvet”⁶², írta Wierciński 1896-ban az esztergomi hercegprímásnak szóló levelében. Wierciński ugyanakkor megígérte, hogy a helyi papság ügyelni fog a moldvai csángók anyanyelvtudására addig, amíg ez az ő módjában áll.

A feladat, amelyet Jaquet célul tűzött ki magának, kiváló diplomáciai képességeket igényelt. Miután a püspök Moldvába érkezett, a román vallás- és közoktatási miniszter⁶³ közölte vele, hogy a román állam területén működő magániskolák érvényben lévő szabályzata szerint, az összes magániskolának, tehát a katolikus iskoláknak is egyazon minisztériumi jóváhagyással kellett rendelkeznie. A miniszter a püspököt arról is értesítette, hogy a jászvásári papnevelde e kötelességnek nem tett eleget. Jaquet tudta, hogy a miniszter szavainak egy rejtett jelentése is volt: a jóváhagyással a kormány megnyitotta magának az utat a papnevelde oktatási rendszerének teljes ellenőrzéséhez, beleértve a tanári kar személyi összetételét (Tocănel 1965:773–774). Hogy a román hatóságokat ne provokálja, Jaquet, a Romániában zajló nemzeti konfliktusokhoz való saját semleges álláspontját, illetve a „második hazájához” való hűségét hangsúlyozva, tárgyalni kezdett a kormánnyal. Ennek az eredménye a moldvai katolikus oktatási intézmények működését szabályozó szerződés aláírása lett, amire 1899. január 16-án került sor (Tocănel 1965:773–774; lásd még Netzhammer 2003:97). A szerződés szerint mind a két papneveldeben és a kántoriskolában történelmet, földrajzot, aritmetikát, természettudományt és egyéb tantárgyat román nyelven, a filozófiát és a teológiát azonban latinul kellett tanítani. A magyar nyelvet nem volt szabad kötelező tárgyként a tantervbe beleírni, fakultatív óraként pedig csak azoknak a növendékeknek volt tanítható, akik otthon magyarul beszéltek, s akik az iskola elvégzése után a moldvai magyar anyanyelvű falvakban készültek dolgozni (Tocănel 1965:775; Netzhammer 2005:547). Azonkívül, mivel a román miniszteri tanács e három moldvai katolikus iskolának évente 41 000 frank összeget ígért, Jaquet arra kötelezte magát, hogy a külföldről, azaz Magyarországról érkező segílyt többé nem fogja fogadni. Így, mivel a Moldva területén

61. APF, N.S. Vol. 165, R. 109/1899, 32384, ff. 204–213: *Jaquet Mgr. Domen., Vesc., Jassy, Moldavia: Relazione dello stato della diocesi; implora sussidio*, Jászvásár, 1899. 01.15./27.; f. 209v.

62. *Felix Wiercinski, a jászvásári jezsuita szeminárium rektorának levele Vaszary Kolos esztergomi hercegprímáshoz, Jászvásár, 1896. december 2.* In: Vincze 2004b, 134–135; 135.

63. Spiru Haret vallás- és közoktatásügyi miniszter (*Ministrul Cultelor și Instrucțiunii Publice*), 1897. 03. 31–1899. 03. 30.; 1901. 02. 14–1904. 12. 20.; 1907. 03. 12–1908. 12. 27.; 1908. 12. 27–1909. 03. 04.; 1909. 03. 04–1910. 12. 28.

működő katolikus egyház pozícióját (és vagyonát) nem akarta kockáztatni, a román kormány által rákényszerített szerződés aláírása révén Jaquet hozzájárult a magyar nyelvnek a moldvai katolikus iskolákban való marginalizálódásához, s ezzel együtt a moldvai csángóknak a román nyelvű lakosságba való további beolvadásához.

A moldvai katolikus papságnak a magyar ajkú hívőkhöz való viszonya a későbbi években gyakorlatilag változatlan maradt. A politikai és az anyagi érdekeken kívül a helyzetre az is hatott, hogy a Moldova területén tartózkodó katolikus papság folytonos zaklatás áldozatául esett. Ennek következtében a hittérítők a román kormány bármilyen kívánságának a teljesítésére kényszerültek – ellenkező esetben nemcsak önmagukat, hanem az egész moldvai katolikus egyházat is veszélybe sodorhatták. Ám attól függetlenül, hogy a papság viselkedésének mi volt a valódi oka, a moldvai hittérítők tevékenysége a csángóknak a román nemzettel való teljes nyelvi és kulturális asszimilációjához vezetett, s egyben segítette az akkori román kormányt belpolitikája egyik elsődleges célja elérésében is (Pozsony 2005:82).

3. KÖVETKEZTETÉSEK

A megvizsgált anyag fényében úgy látszik, hogy a románok szemében a veszélyforrás nem csupán az volt, hogy a csángók magyarul beszéltek, hanem inkább a magyar nyelv használatának a következményei, azaz a magyarországi magyarok érdeklődése a csángók iránt. A magyarországi kezdeményezések leállítására a román kormány a politikai és anyagi jellegű zaklatás segítségével a Moldvában működő katolikus hittérítőket akarta kihasználni: a románok célja a magyar nemzeti eszme Moldvából való kiküszöbölése volt, a csángók elrománosítása révén pedig egy etnikailag s nyelvileg egységes román nemzet létesítése.

E helyzetben a Vatikán, az ortodox Romániában való politikai befolyásaiért aggódva, annak ellenére, hogy a moldvai magyar ajkú hívők igényeit ismerte, egyfelől elfogadta a román kormány feltételeit, másfelől pedig a római katolikus hitnek a román nyelvű ortodox lakosság körében indított népszerűsítési akcióját féltve, hozzájárult a csángó és a román lakosság mind nyelvi, mind vallási és kulturális jellegű fokozatos beolvasztásához.

A magyar oldal próbált szembeállni a Vatikán által támogatott román nemzetiségpolitikával. Sajnos mind agresszív jellege, mind ideológiai kontextusa miatt a magyar tevékenység ahelyett, hogy segítette volna a csángókat identitásukat megőrzésében, felgyorsította s erősítette a csángóságnak a románságba való beolvasztását célzó román–vatikáni egyesült politikát.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Demény Lajos 1997: A csángó múlt a magyar és a román történetírásban – a politikai szándék és tudományosság válaszáján. In *Csángó sorskérdések*.

Domokos Pál Péter 2001: *A moldvai magyarság*, Budapest.

Ferro, Teresa 2003: The Correspondence between the Italian Catholic Missionaries and Fide Propaganda Congregation during the 17th – 18th Centuries. In: Ciobanu, Veniamin (red.), *Romanian and Polish Peoples in East-Central Europe (17th – 20th Centuries)*, Iași, 196–212.

Gecsényi Lajos 1988: Ein Bericht des österreichisch-ungarischen Vizekonzuls über die Ungarn in der Moldau, Jassy, 1893. In Adriányi, Gabriel, Horst Glassl, Ekkehard Völkl (szerk.), *Ungarn-Jahrbuch. Zeitschrift für die Kunde Ungarns und verwandte Gebiete*, Band 16, Jahrgang, Dr. Dr. Rudolf Trofenik, München, 157–187.

Netzhammer, Nikolaus 2003: *In Verbo Tuo. Raymund Netzhammer O.S.B., Erzbischof von Bukarest 1905–1924*, București.

Netzhammer, Raymund 2005: *Episcop în Romania într-o epocă a conflictelor naționale și religioase*, Vol. 1, (szerk.) Nikolaus Netzhammer, Krista Zach, București.

Pozsony Ferenc 2005: *A moldvai csángó magyarok*, Budapest.

Pozsony Ferenc 1999: *Csángósors. Moldvai csángók a változó időkben*, Budapest (szerk.)

Scurtu, Ioan – Alexandrescu, Ion – Bulei, Ion – Mamina, Ion 2002: *Enciclopedia de istorie a României*, București.

Seres Attila 2003: „A magyar nyelv annyi lélek üdvösségére eredménnyel tanítható”. Források a moldvai magyarság anyanyelvű egyházi oktatási lehetőségeinek tanulmányozásához a XIX. század végén. In *Lymbus Magyarságtudományi Forrásközlemények*, Budapest, 321–349.

Tocănel, Pietro 1965: *Storia della Chiesa cattolica in Romania, III. Il vicariato apostolico e le missioni dei Frati Minori Conventuali in Moldavia*, Parte Seconda, Padova.

Tocănel, Pietro 1960: *Storia della Chiesa cattolica in Romania, III. Il vicariato apostolico e le missioni dei Frati Minori Conventuali in Moldavia*, Parte Prima, Padova.

Vincze Gábor 2004a: Bevezető. In Vincze, Gábor (szerk.), *Asszimiláció vagy kivándorlás? Források a moldvai magyar etnikai csoport, a csángók modern kori történelmének tanulmányozásához (1860–1989)*, Budapest–Kolozsvár 2004, 13–61.

Vincze Gábor 2004b: *Asszimiláció vagy kivándorlás? Források a moldvai magyar etnikai csoport, a csángók modern kori történelmének tanulmányozásához (1860–1989)*, Budapest–Kolozsvár (szerk.).

LEVÉLTÁRI FORRÁSOK

Archivio Storico della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli/ de Propaganda Fide (APF):

Scritture Riferite nei Congressi, Bulgaria/Valachia, Vol. 14 (1865–1874), ff. 473–474, 475–477, 486–487.

Scritture Riferite, Moldavia, Vol. 11 (1848–1861), ff. 225–230, 619, 805–845, 900.

Scritture Riferite nei Congressi, Moldavia, Vol. 13 (1881–1892), ff. 173–202, 286–289, 318–321.

- N.S., Vol. 116, Rubr. 109/1897, ff. 50–55
N.S., Vol. 142, Rubr. 109/1898, ff. 2–18
N.S., Vol. 260, R. 109/1903, ff. 415–417
N.S., Vol. 290, R. 109/1904, ff. 331–334, 463–466
N.S., Vol. 325, R. 109/1905, ff. 123–128
N.S., Vol. 576, R. 109/1916, ff. 122–126, 183–205
N.S., Vol. 627, R. 109/1919, ff. 382–383
N.S., Vol. 655, R. 109/1920, ff. 380–400

Archivio Segreto Vaticano (ASV)

- A.E.S., A.I.II Austria (1859–1865), Pos. 326, Fasc. 169, ff. 51–54.
A.E.S., Austria-Ungheria (1904–1905), Pos. 943 bis, Fasc. 413, ff. 48–49.
A.E.S., Austria-Ungheria (1916), Pos. 1096, Fasc. 469, ff. 19–26.

Tánczos Vilmos

Az Európa Tanács riportórével a moldvai csángóknál

Egy moldvai út feljegyzései. 2000. szept. 5–8.

Az 1990-es években a hivatalos állami intézmények és a moldvai katolikus egyház a moldvai csángó közösséggel szemben jogsértések sorozatát követte el. Itt megemlíthetjük a népszámlálási adatok különböző manipulálási, vagy a magyar nyelv iskolai oktatásának a megakadályozása. Ezekkel szemben a Moldvai Csángómagyarok Szövetsége különböző román és nemzetközi fórumoknál többször is tiltakozott. Az erőszakos asszimilációról néhány fontos hírközlés megjelent a nyugat-európai médiában is. 1999 júliusában az Európa Tanács és a FUEV (Európai Népcsoportok Föderatív Uniója) közösen küldött jelentéstevő küldöttséget Moldvába a csángók helyzetének megvizsgálására. Ezen az utazáson a szerző szakértőként vett részt, jelen írás pedig az utazás tapasztalataiból született.

ELŐZMÉNYEK

Az 1990-es években a különböző hivatalos állami intézmények és a moldvai katolikus egyház a moldvai csángó közösséggel szemben nyilvánvaló jogsértések sorozatát követte el. Az 1992-es (majd a 2002-es) hivatalos népszámlálás előtt a moldvai katolikus klérus következetes kitarással román nacionalista propagandát fejtett ki, a templomokban püspöki körleveleket olvastak fel, és a helyi papság sok faluban megfélemlítette, az egyházi szolgáltatások elmaradásával fenyegette a magukat magyar nemzetiségűnek vagy anyanyelvűnek valló katolikus híveket. Több helyen jelezték, hogy a nemzetiségre és az anyanyelvre vonatkozó adatokat az összeírás során különböző módon manipulálták. A jászvásári katolikus püspökség a hívek sorozatos kérésein ellenére sem engedélyezte a magyar nyelvű misézést. A csángó templomokban még a helyi vallásos népének éneklése vagy a liturgia bizonyos részeinek magyar nyelvű végzése (például az evangélium felolvasása) sem volt lehetséges. A Bákó megyei tanfelügyelőség újra és újra megakadályozta a magyar nyelv iskolai oktatását, még olyan esetekben is, amikor erre a román oktatási miniszter – hosszas politikai huzavona után – egyértelmű rendeleteket adott. Az államhatalmi szervek és a katolikus egyház még a magánháznál folytatott magyar nyelvű oktatást sem tűrték el. Olyan esetek is előfordultak, hogy a saját házuknál magyarul tanítókat a rendőrség meghurcolta, és – egy esetben – „alkotmányellenes” tevékenység folytatása miatt pénzbírsággal is sújtotta.

Az ismétlődő jogsértések ellen a Moldvai Csángómagyarok Szövetsége különböző román és nemzetközi fórumoknál több ízben is tiltakozott. Az is előfordult, hogy egy-egy adott kérdésben az RMDSZ politikusai is közbeléptek, bár a romániai magyarok érdekvédelmi szervezetének álláspontja a „kényelmetlen” moldvai csángó kérdésben nem volt egyértelmű, és vezető politikusai rendszerint nem léptek fel a jogsérelmek ellen. A „csángókérdés” az 1990-es években folyamatosan jelen volt a médiában és a magyar tudományos életben. Néhány fontos hírközlés a moldvai csángók erőszakos asszimilációjáról a nyugat-európai médiában is megjelent.

Ilyen előzmények után 1999 júliusában az Európa Tanács és a FUEV (Európai Népcsoportok Föderatív Uniója) közösen küldött jelentéstevő küldöttséget Moldvába a csángók helyzetének megvizsgálására. Az előbbi szervezet részéről a volt finn oktatási miniszter, Tytti Isohookana-Asunmaa asszony, az Európa Tanács parlamenti közgyűlésének tagja kívánt a helyszínen tájékozódni, a FUEV részéről pedig az erdélyi származású Komlóssy József FUEV-alelnök vett részt a helyszíni szemlén.

Magam ezen az utazáson Komlóssy József meghívására szakértőként voltam jelen. A delegáció előbb Gyimesközéplekon az Árpádházi Szent Erzsébet Gimnáziumban tanuló moldvai csángó diákokat látogatta meg, majd több moldvai falut is felkeresett. Emlékeim szerint az addig kevésbé tájékozott ET-raportőr a csángó dialektus magyar voltáról a lézpedi Fazekas (Colonel) József vasárnapi iskolájában győződött meg, amikor a gyerekek a testrészek nevét finnugor eredetű magyar (csángó) szavakkal nevezték meg. Mivel a látogatás csak az Európa Tanács és a FUEV részéről számított hivatalosnak, de a helyi hivatalos szervezeteknek nem volt bejelentve, a küldöttséget Bákóban sem a prefektúrán, sem a megyei tanfelügyelőségen nem fogadták, amit a delegáció értetlenkedve és megütközéssel vett tudomásul.

Tytti Isohookana-Asunmaa útjáról hazatérve az Európa Tanács kulturális és oktatási bizottsága számára jelentést készített, amiben a moldvai csángókat „Európa legrejtélyesebb kisebbségének” nevezte. A nyolc javaslati pontot tartalmazó dokumentum szorgalmazta a magyar tannyelvű oktatás megindítását, az anyanyelvi misék bevezetését, a kétnyelvű helységnevtáblák és feliratok elhelyezését stb. A helyzetjelentés, amely a csángó kultúra védelmét irányozta elő, a kulturális bizottságban éles vitát eredményezett. A szakanyagot mindenekelőtt a testület román képviselői támadták. Mivel a vizsgálati anyag ellentmondásos fogadtatásban részesült, ezért az ET újabb helyszíni szemlére és újabb jelentés elkészítésére kérte fel João Aryt, a kulturális és oktatási bizottság portugál származású alelnökét, aki egy év múlva, 2000. szeptember 5-én hivatalos látogatásra meg is érkezett Romániába.

A João Ary körül szerveződött küldöttségben a már említett Komlóssy József FUEV-alelnök, Szilágyi Zsolt RMDSZ-es román parlamenti képviselő, Sántha Attila miniszteri tanácsos és a moldvai csángó szervezetek vezetői (Bartha András, a csángó szövetség elnöke, Duma András, a Szeret-Klészse Alapítvány elnöke, Ilinca Cecília, a csángó szervezet jogásza stb.) vettek részt. Magam Komlóssy József felkérésére szakértőként voltam jelen ezen a helyszíni szemlén is.

Nyomban a 2000. szept. 5–8. között történt moldvai utazás után, a helyszínen készített feljegyzéseim és hangfelvételeim alapján, elkészítettem az itt következő beszámolót, aminek közreadására korábban azért nem gondoltam, mert attól tartottam, hogy ezzel esetleg negatív irányba befolyásolhatom a moldvai csángók érdekvédelmét célzó nemzetközi diplomáciai törekvéseket. Ez a veszély – úgy vélem – már elmúlt, a néhány évvel ezelőtt megírt beszámoló ma már történelmi kordokumentum, ami ma már nem politikai, hanem csak kutatói érdeklődésre tarthat számot.

ÚTI BESZÁMOLÓ – 2000. SZEPTEMBER 5–8.

SZEPTEMBER 5., KEDD

João Ary főtitkár látogatásának tétje igen nagy, hiszen amennyiben beszámolója megerősíti Isohookana-Asunmaa asszony tavalyi évi jelentését, várható, hogy a kulturális és oktatási bizottság – egyszerű többséggel történő határozattal, tehát a román tiltakozás ellenére is – a Parlament, majd a nagykövetekből álló Miniszteri Tanács elé terjeszti a moldvai csángók ügyét. Ennek nyomán a két testület dönt majd arról, hogy az ET küld-e részletes tényfeltárást végző, több tagból álló újabb bizottságot Moldvába. Amennyiben egy ilyen bizottság kinevezése és helyszíni szemléje megtörténik, várható, hogy az ET nyomást gyakorol majd Romániára a csángók jogainak tiszteletben tartásáért.

Amint látjuk, az európai diplomáciától gyors döntések nem várhatók, ellenben remélni lehet, hogy a beindult bonyolult gépezet nem ejti el az egyszer már felvetett problémát. Biztató előzmény például, hogy az ET korábban néhány más veszélyeztetett európai kisebbség kultúrájával is foglalkozott. Tanulmány készült például az arumuny kultúráról is, amelynek nyomán az ET felszólította az athéni vezetést a kisebbségi követelések teljesítésére.

Délután fél öt tájban Kolozsvár főterének sarkán találkozom João Ary és Komlóssy József urakkal. Reggel indultak Budapestről, ahová az ET kulturális és oktatási bizottságának főtitkára repülővel érkezett, majd Komlóssy úr terepjáró kisautójával folytatták az utat Romániába. Útközben Kolozsvár előtt megálltak már Nagyváradon, majd a Kalotaszegen, megnézték a bánffyhungyadi református templomot is.

Bemutatkozásom a Continental Szálló előtt történik. Néhány csángó kiadványt, tanulmányt hoztam magammal, köztük a sajátjaimat is, kezdetnek ezeket mutogatom. Már első pillanatban látszik, hogy Ary úr jól tájékozott, és hogy valójában nem a kiadványok érdeklík igazán, hanem az élő helyzetre kíváncsi. Később, a három és fél napos út alatt sem esik sok szó a csángó szakirodalomról, hanem a megtapasztalt élményeket igyekszik feldolgozni, a látottakra kér magyarázatot.

A média természetesen tud érkezésükről, de Ary és Komlóssy interjúkat csak a helyszíni szemle végére ígérnek. Egyelőre csak a Krónika fotósa kattogtatja a gépét körülöttük, akit be is mutatok nekik, megmagyarázva, hogy a képek nem a román titkosszolgálat számára készülnek.

A főtér nyugati oldalán zajos tömeg hömpölyög, valami többnapos sörfesztivál van itt, amit úgy melleleg a katolikus egyház és a kolozsvári magyarok bosszantására találtak ki. A Szent Mihály-templom bejárata előtt füstoszlopok kanyarognak, itt sütik a flekkent, a mititéjt. A sörreklámokkal telemázolt autók tömkelege közvetlenül a templomajtó előtti kis téren áll, alig lehet bejutni tőlük a templomba. A déli oldalon a románok sokezer éves itteni kontinuitását bizonyítani hivatott éktelen gödör és a római Traianus-oszlop felépítendő másolatának helyét jelző kő áll. Arrébb, a „román főtéren” (egykor: Bocskai tér) az autóból megmutatom még a világ legmonumentálisabb giccsét, az ortodox katedrális előtt álló Avram Iancu-szobrot, majd Ary úr érdeklődésére rövid történelmi magyarázat következik a magyar szabadságharcról és az erdélyi románok ebben játszott szerepéről. Egy másik kérdés Kolozsvár jelenlegi és múltbeli etnikai viszonyaira vonatkozik.

Aranyosgerend után az útjavítások miatt nehezen haladunk, sokszor kell várakoznunk. Tapasztalataim szerint a nyugati embert egy rövid ideig szórakoztatják a kényelmetlenségek, ame-

lyekhez nem szokott hozzá, de egy idő után nyugós, ideges lesz. João Ary úr, úgy látszik, kivétel: érdeklődéssel figyeli az autóból elénk táruló látványt, megjegyzéseket tesz, kérdez ezt, amazt. Észreveszi például, hogy egy előttünk haladó autó hátuljának bal oldalára a tulajdonos a román nemzeti színeket, jobb oldalára pedig az egyesült Európa jelvényét (kék alapon tizenkét sárga csillagból álló kör, eredetileg a Napbaöltözött Asszony koronája, tehát keresztény jelkép) helyezte el, és derülten konstatálja, hogy az előbbi szimbólum alatt a „behajtani tilos”, az utóbbi alatt pedig az „előírt kötelező haladási irány” jelentésű közlekedési jelek állanak. Az autó CV jelzetére, következőképpen a jármű tulajdonosának vélhetően székely mivoltára én hívom fel a figyelmét.

A nyárádtói letérőnél elérjük a Székelyföld nyugati határát. Az Alsó-Nyárárdmentén táblaháború dúl: a kétnyelvű helységnévtáblák magyar feliratait a legtöbb helyen bemázolták. Nyárádkarácsonyfalva végén, egy csuporékban, mint a gomba, három tábla is áll: két egynyelvű román és egy kétnyelvű, amelyen a magyar felirat le van festve. Megállunk, mert Ary úr fényképezni akar, és szerfölött csodálkozik.

Balavásár után a helyzet módosul. Kelementelke, Gyulakuta, Erdőszentgyörgy, Hármásfalva, Makfalva, Kibéd, Sóvárad, Szováta bejáratánál két-két tábla áll: egy egynyelvű román és egy kétnyelvű román–magyar – utóbbiakon a magyar felirat néhol festékekkel lefújva. Az előbbieket, gondolom, a megye, az utóbbiakat a helyi tanácsok állíttatták. Parajdtól kezdődően már csak kétnyelvű táblák vannak, mert itt már a nyolcvanhárom százalékban magyarok által lakott Hargita megyében járunk.

A közigazgatási egységek és a kistájak közötti kulturális, etnikai különbségeket, a Székelyföld szalámitaktikával történő feldarabolását Ary úr pontosan érzékeli, ami nem kis dolog egy nyugati ember részéről. A régi falu békés arcát mutató Hármásfalva és Makfalva, de különösképpen Kibéd nagyon tetszik neki, szépnek találja ezt a vidéket. Mire Korondra érünk, már teljesen besötétedik, a vásárosok bódéi jobbra üresen állanak. De azért bemegyünk az egyik boltba, hogy megmutassuk neki a modernizáció viszonyaihoz alkalmazkodott népművészet gazdagságát. A korondiak leleményességét Komlóssy úr viccekkel példázza. Az a történet, miszerint Kolumbusszal már szembejöttek a korondi vásárosok Amerikában, nagyon tetszik az EU-főtitkárnak, és megkérdezi, hogy vajon az Apollo-11 űrhajósait is, N. A. Armstrongot és E. E. Aldrint nem fogadták-e már korondiak a Holdon.

Udvarhelyen vacsora következik egy kis magánvendéglőben. Nagyszerű báránysültet eszünk, de előbb két-két kupica valódi szilvapálinkával vetjük meg neki az ágyat. A vacsora alatt előbb a székely–magyar viszonyról, majd Ary úr hazájáról, Portugáliáról beszélgetünk: Kolumbusz származása (állítólag nem genovai, hanem portugál volt) és utazásai, a 30 000 embert elpusztító 1755-ös nagy liszaboni földrengés, a fatimai Mária-kegyhely kerülnek szóba, végül a spanyolországi katalán és baszk kérdés a téma.

Csiksomlyón a Jakab Antal Tanulmányi Házban, ahol megszállunk este, Gergely István plébános (Erdély-szerte közismert nevén: „Tiszti”) fogad, és itt várakozik ránk Szilágyi Zsolt nagyváradi román parlamenti képviselő is, akit a moldvai csángó szervezet kért fel a csángók ügyének képviselésére. Noha meglehetősen késő van már, a bemutatkozások után sor kerül az első munkaértekezletre. Komlóssy úr teljesen hivatalos hangnemben és tárgyyszerűséggel nevezi meg az utazás célját, a várható programot, felkérve bennünket a közreműködésre. Ezután az első „mélyinterjú” következik: Ary úr hosszasan kérdegeti a moldvai csángókkal több vonatkozásban is szoros kapcsolatot tartó Gergely István plébánost. Ekkor döbbenek rá, hogy bizony dolgokat elég nehéz lesz majd megértetni vele: hogyan is van az, hogy egy erdélyi katolikus

papnak nem lehet misét mondani a szintén katolikus moldvai csángók falvaiban? miért nincs baráti viszony a gyulafehérvári és a jászvásári püspökségek papjai között? a csángó papok, ha ők is értenek magyarul, miért nem védik meg saját népüket az asszimilációtól? – és így tovább. Egymást felváltva magyarázzuk neki a katolikus egyház hierarchikus szervezetét, a Vatikán két-kulacsos egyházpolitikáját, a saját népük janicsárjaivá lett csángó papok lélektanát, az értelmiség hiányából adódó kiszolgáltatottságot, de éreznünk kell, hogy a helyzet nem teljesen világos előtte. Mert ugye, értjük, értjük, hogy mindenki fél valakitől (a csángó hívek a papjaiktól, a papok a püspöktől, a két püspökség egymástól, az erdélyi egyházvezetés a Vatikántól stb.), de mi a félelem végső forrása? – ez az alapkérdés, amire válaszolni kellene. Ha a diktatúra lélektana nem is világos Ary úr előtt, a felsorolt tények (pl. aláírásgyűjtések a magyar miséért, az erdélyiekkel kapcsolatot tartó csángókkal szembeni retorziók formái stb.) megdöbbennek. Nagy érdeklődéssel hallgatja Gergely tisztelendő urat, aki nemrég a jászvásári püspöktől kért engedélyt arra, hogy egy magyar misét celebrálhasson a moldvai Pusztinában, de mivel a folyamodvány ellenére sem engedték be a falu templomába, ezért egy magánháznál kellett a szertartást elvégeznie, és a dologból még így is egyház-diplomáciai ügy kerekedett.

Az éjszakába nyúló beszélgetés nyomán már itt Csíksomlyón mindegyikünk fejében ott kavarog a csángó probléma a maga minden ellentmondásosságával. Holnap a helyszíni terepszemle során arra kell törekednünk, hogy ezt a helyzetet valamelyest világossá tegyük. Mert ami nekünk többé-kevésbé érthető, egy nyugat-európai számára lehet, hogy teljesen érthetetlen. És most nagy a tét. Vigyázni kell, hogy a riportőr megbízzon bennünk, illetve, hogy bennünk, és ne az ellenfélben bizzon. Jobban, sokkal jobban kellene beszélnem angolul. Szerencsére Ary úr már elég tájékozottnak tűnik, a helyzet tehát nem reménytelen. Mindazonáltal későre alszom el.

SZEPTEMBER 6., SZERDA

A korai reggeli után a magyar Fatima bemutatása következik. Elmagyarázzuk a csíksomlyói búcsú és kegyhely történeti jelentőségét a csángók vallásos életében, majd bemegyünk a ferences templomba is, ahol megmutatjuk Európa legnagyobb fából készült, reneszánsz Mária-szobrát. A holdsarlón álló Napbaöltözött Asszony jelképiségének (a nyugati kereszténység védelme az eretnkséggel és a keletről jövő támadásokkal szemben) magyarázásával azt akarjuk a vendéggel érzékeltetni, hogy az európai kultúrkör legkeletibb peremén vagyunk.

A csobotfalvi (és egyszersmind csíksomlyói) plébánián, ahová egy gyors reggeli látogatásra és kávéra még betérünk, Gergely István tisztelendő úr Bálványos havasának asztalra terített régi térképével és a Historia Domus köteteivel fogad bennünket, amelyek egyikében világosan meg van írva, hogy Ghica moldvai vajda azért adományozta ezt a 14 000 hold alapterületű havast az egyházközségnek, hogy ennek fejében a nagy csíksomlyói búcsúba érkező moldvai csángóknak három napig minden évben ételmezt és szállást biztosítsanak. A dokumentumok meggyőzően tanúskodnak arról, hogy a csángók Csíksomlyóval való történeti kapcsolatai egykor igen erősek voltak.

Csapatunk itt Csíksomlyón egy Kolozsvárról érkezett mikrobuszba száll. A plébánián két hátizsákos magyarországi diáklány is felkérkedik hozzánk, hogy vinnénk el őket valahová a csángókhöz. Az eset kapcsán megjegyzem, hogy a csángók számára az elmúlt évtizedekben

ezek a Moldvát járó, kalandvágtyól, kíváncsiságtól hajtott hátizásáros fiatalok is megjelenítették a velük egy nyelvet beszélő Kárpát-medencei magyarságot.

Gyimesfelsőlokon megállunk, hogy találkozzunk az itt tanuló moldvai csángó gyerekekkel, akik összesen mintegy hetvenen vannak a különböző osztályokban, gyimesi csángókkal, sőt csíki székelyekkel vegyesen. Jöttek volna többen is, de szálláshelyek hiányában és egyéb anyagi nehézségek miatt ennél nagyobb létszámban már nem lehetett őket fogadni. A helyzetet jól jellemzi az a tény, hogy az épület folyosóján is találunk ágyakat. A középiskolások oktatása egy nemrég elkészült hatalmas épületben, a Szent Erzsébet Tanulmányi Házban folyik, amit a gyimesiekkel szoros kapcsolatot tartó, például a csíksomlyói búcsúba is velük együtt elgyalogló magyarországi katolikus hívek kezdeményezésére és hathatós támogatásával építettek. Berszán Lajos tisztelendő úrral, aki az egész ügy lelke itt, több osztályba is bemegyünk. Mindenhol akadnak olyan gyerekek, akik meg tudnak szólalni angolul. Az érettségi előtt álló tizenkettedikesek és tizenegyedikesek között sokan vannak, akik egyetemre akarnak menni. Elmondják, hogy jogászok, orvosok, tanítók, színészek, informatikusok szeretnének lenni, és szemmel láthatóan hisznek is abban, hogy terveik megvalósíthatók. Egy hetedikes mojnesti kislány ugyancsak angolul mondja el, hogy otthon a városban a szülei már csak románul beszélnek egymással, úgyhogy ő itt Gyimesben egy év alatt egyszerre tanult meg magyarul és valamelyest angolul.

Berszán atyának további építkezési tervei vannak, hogy még több moldvai gyereket fogadhasson. Búcsúzásakor a magyar kormánytámogatással felhúzendó épület helyszínét mutatja.

Azzal, hogy az iskolában a gyerekek egy részét moldvai, más részét gyimesi csángóként, harmadik részét pedig székelyként mutatták be, betettük a bogarat Ary úr fülébe. Az autóban a gyimesi csángók kulturális sajátosságairól kérdez, arra kíváncsi, hogy mi is a különbség a moldvai és a gyimesi csángók, illetve a csángók és a székelyek között. Hát ezt is elég nehéz egy nyugati embernek világosan megmagyarázni, de megteszünk mindent, amit lehet. Gyimesfelsőlokon és Gyimesközéplekon szó nélkül haladunk át, majd néhány szót váltva egymással, úgy döntünk, hogy a Bákó megyéhez szakított Gyimesbükk közigazgatási hovatartozásának ecsetelésével nem bonyolítjuk a csángó problémát, de a harmadik gyimesi csángó község sajátos helyzetére Ary úr a táblák alapján magától felfigyel, úgyhogy megint benne vagyunk egy nehéz magyarázkodásban. Szerencsére hamar megért mindent, nem kell sokáig magyaráznunk a Székelyföld megcsonkításának problematikáját.

Rövidesen az ezeréves magyar határhoz érünk, aminek pontos helye felől Ary úr már a tegnap is ismételten érdeklődött. Így aztán az autóból megmutatjuk neki a hajdani vasúti határállomás épületét, majd a vasúti vashíd végénél megállunk a Rákóczi-vár romjai alatt. Az elhagyott bakterház előtt megcsonkítva bár, de megvan még a magyar korona kőtömbje, rajta a vaspántok és a kereszt helye. Mivel Ary úr egészen pontosan kíváncsi a valamikori országhatár helyére, szemben megmutatom neki a Tatrosba balról beleömlő egyik kis mellékpatak völgyét is, ahonnan már valóban Moldva és vele egy másik kultúrkör kezdődik. Ez az a hely, ahol 1944 őszén a Gyimesi-szorost védő, jobbára székely katonákból álló magyar zászlóalj több héten keresztül sikeresen tartotta fel a sokszoros túlerővel támadó orosz hadsereget, és Hidegségen, majd Jávárdi patakán át csak akkor vonult vissza Csíkszentdomokos irányába, amikor a teljes bekerítés miatt kénytelen volt feladni az ezeréves határon kiépített hadállásokat. Mivel nemrég olvastam Sebő Ödön parancsnok visszaemlékezéseit a gyimesi harcokról (*A halálraitélt zászlóalj*. Budapest, 1999.), sokkal több információm van minderről, mintsem amennyire itt most szükség lehet.

Ezután már csak Kománfalván (Comănești) állunk meg némi kenyeret vásárolni, úgyhogy egy jó óra múlva már helyszíni szemlénk első állomására, Pusztinába érkezünk. Dani Péterné Nyisztor Ilona néninél már várnak ránk a moldvai csángó szervezetek vezetői. Itt van Bartha András, a Moldvai Csángómagyarok Szövetségének elnöke (ő egyébként is pusztinai születésű), itt van Duma András, a Szeret-Klézse Alapítvány elnöke, aki néhány fiatal férfi társaságában egy kisbusszal érkezett, aztán itt van több fiatal fiú a Via Spei nevű csángó ifjúsági szervezet részéről, itt van Nyisztor Mihály, Ilonka néni fia, aki ugyancsak a csángó szervezetben tevékenykedik, és legfőképpen itt van az ő felesége, az onyesti óvónő, Nyisztor Ilonka, aki a csángó vallásos énekek, népdalok gyűjtője és előadója is, és már több kazettája, CD-je jelent meg. Néhány évvel ezelőtt a bákói román hatóságok, hogy a gyakori magyarországi fellépéseknek elejét vegyék, bevonták Nyisztor Ilonka útlevelét. Tavaly, Tytti Isohookana-Asunmaa asszony látogatásakor, az akkori rögtönzött pusztinai folklórelőadás után természetesen erről is tájékoztattuk a volt finn oktatási minisztert, aki annyira megkedvelte a fiatalasszonyt, hogy ezen a nyáron a moldvai zenészekkel együtt meghívta őt egy finnországi turnéra, és így a csángókérdés őáltaluk a finn újságok címlapjaira is rákerült.

Nyisztor Ilonka most a helyi népművészet darabjait – szötteket, bundákat, bútorokat – mutatja anyósa tisztaszobájában, majd átmegyünk a Bartha Andrásék családjához ebédelni. Itt halljuk az első híreket az iskolában kialakult helyzetről: fakultatív magyarórák érdekében több tucat aláírás, illetve személyes kérvény gyűlt össze a faluban (pontos számot nem tudni, egyesek ötven körüli számról beszélnek), de az iskola igazgatónője tegnapelőtt behívatta szülőket, és visszavonatta velük a kérvényeket. Az aláírások gyűjtésében a csángó szervezet is segített, ezt a közbenjárást az érvényben lévő törvények lehetővé teszik. Bartha András ennek kapcsán elmondja, hogy a húga, aki Székelyudvarhelyen végzett óvónőképzőt, most itthon tanít (természetesen csakis románul) az iskolában, és azért, hogy állást adtak a testvéreinek, most már ő is zsarolhatóvá vált: a jelen helyzetben például elvárják tőle, hogy hagyjon fel a magyarórák érdekében végzett aláírásgyűjtéssel, különben felmondanak a húgának.

Ebéd után egy régi ismerősömhöz, a hatvanöt esztendőes László Kati nénihez látogatunk el, aki noha „nem tud írást”, a hagyományos csángó folklór egyik leghíresebb adatközlője. Így válik a folklórtudás ideológiai tényezővé, a politika részévé. A Kati néni házában Nyisztor Ilonka folklórműsört készített elő a falubeli asszonyokkal. Valójában nem is műsorról van szó, hiszen a „guzsalyas”, amit előadnak, még ma is élő hagyomány Pusztinában. Téli estéken az asszonyok ma is összejárnak szőni-fonni, gyapjút fésülni, kézimunkázni, és ott el-elhangzanak még azok a folklórműfajok is, amelyeket most a mi kedvünkre szervezeten előadnak. A sort László Kati néni nyitja egy tréfás mesével, majd népdalok, balladák, „szentes énekek” következnek. Kéresemre eléneklik a Miatyánk és az Üdvözlégy énekelt változatát (népi gregorián dallammal), majd a Nyisztor Ilonka által felfedezett és felgyűjtött középkori Szent István-himnusz (,,Ó, Szent István dicsértessél...”). Rövid magyarázatokat fűzünk az énekekhez, de Ary úr e nélkül is érzékeli, hogy itt nem mindennapi szellemi örökséggel találkozott. Végezetül Ilonka átadja neki azt a saját CD-t, ami egyéb mellett az imént elhangzott vallásos énekek egyikét-másikát is tartalmazza.

Innen az iskola igazgatónőjéhez megyünk, akit a lakásán keresünk fel. Itt már jóformán csak az idegenek vagyunk jelen, a pusztinaiak nem tartják célszerűnek a falu hivatalosságai előtt velünk mutatkozni. Az igazgatónő, aki az egyik szomszédos román faluból, Grigoreni-ből származik, de helybéli férje után katolizált, végül a közeli iskola tanári szobájában fogad bennünket.

Noha ez a találkozás nem volt előzetesen megszervezve, van tudomása már az ittlétünkről, és várta is, hogy a délelőtti folyamán az iskolában felkeressük.

Előbb hosszasan beszél különféle „semleges” dolgokról, és úgy tetszik, hogy az oktatás szokványos ügyes-bajos dolgainak, sirámainak ecsetelésével véget is ér ez a találkozás, amikor Ary úr felteszi neki az első keresztkérdést: – Hogyan lehetséges az, hogy amint ez az igazgatónő szavaiból kiderült, itt mindenféle nyelven lehet tanulni, csak éppen magyarul nem, ami ugyebár a gyermekek anyanyelve? Mit tesz az iskola a tanulók anyanyelvi oktatásáért? – A válasz nyakatekert és hosszadalmas, az igazgatónő nyelve szapora összevisszasággal pereg, úgyhogy Ary úr alig győz jegyzetelni. A lényeg, hogy végül is elhangzanak mindazok az érvek, amelyekkel másnap is újra és újra találkozunk, és amelyek – úgymond – mind-mind a magyarórák bevezetése ellen szólnak: – Igaz ugyan, hogy beszélnek a faluban egy csángónak nevezett dialektust, de ez semmiképpen nem azonos a magyar nyelvvel. Igaz az is, hogy a szülők közel ötven gyerek számára kérték magyarórák bevezetését az iskolába, de később ezeket a kérvényeket majdnem mind visszavonták, miután megmagyarázták mindenkinek, hogy effélére nincsen semmi szükség. A szülők megértették, hogy az úgynevezett csángó szövetség aktivistáinak áldozataivá lettek, és ők maguk voltaképpen nem is akarják azt, amit kérvényeztek. Csak néhány kérvény van már itt a vasszekrényben, azoknak a szülőknek a kérvényei, akik nem jöttek még be az iskolába, hogy megbeszéljék ezt a dolgot. Aztán amúgy sem volna tanár, aki magyarul tanítsa a gyerekeket, de még ha volna is ilyen személy, akkor sem volna amiből kifizetni az órákat. Igaz ugyan, hogy az iskolában dolgozik két olyan helybéli születésű fiatal pedagógus is, akik Székelyudvarhelyen végeztek a pedagógiai szakközépiskolát, de az ott kapott diplomák erre a célra nem megfelelők, és a nevezett iratok egyébként is a bákói tanfelügyelőségen vannak, itt nem látta őket senki, tehát nem is tudják, hogy mi áll bennük. A magyarórákat egyébként be sem lehet iktatni a gyerekek heti órarendjébe, mert a heti egy-két fakultatív órával túllépnék a törvény által megszabott maximális óraszámot, ha pedig heti három-négy órában anyanyelvi óráként vezetnék be (ám bár itt a faluban – amint erről már szó esett – nincsenek is magyar anyanyelvűek, csak úgynevezett „csángók”), ezzel olyan követelmények elé állítanák a gyerekeket, amelyeknek biztosan nem tudnának megfelelni (évharmadi dolgozat írása, nyolcadik osztály utáni záróvizsga stb.). Szóval a magyarórákkal mindenképpen túlterhelnék a kérvényező gyerekeket, akik amúgy is a leggyengébb képességűek az iskolában. – Erre az utóbbi „érvre” a már korábban is értetlenkedő Ary úr felkapta a fejét, mire az igazgatónő kifejtette: – Igen, igen, a magyarórát kérvényező gyerekek közepes, hogy ne mondjam, gyenge képességűek, intelligenciahányadosuk rendkívül alacsony, akik még a román nyelvű törzsanyagot sem képesek elsajátítani, hogyan akarnak hát még ezenfelül magyarul is tanulni?

Ary urat a körmönfont okfejtést lezáró IQ-érv valóban végleg meggyőzte, csak nem úgy, ahogyan az igazgatónő szerette volna. A későbbiek során a Bákó felé tartó autóbuszban, majd az esti vacsora során kétszer-háromszor is méltatlankodva hozta szóba az IQ-ügyet. Megdöbbenett az, hogy itt a pedagógusok tucatjával minősítenek értelmi fogyatékosoknak gyerekeket. Azt hiszem, megértem őt, mert Nyugaton élve, ő eddig inkább ahhoz szokott hozzá, hogy a valóban fogyatékos gyerekekkel is pedagógusok tömkelege foglalkozik, és igyekszik bekapcsolni őket a társadalom életébe. A pusztinai iskolában kialakult helyzetet mindenesetre később úgy értékelte, hogy az iskola 150 tanulója közül csak azért kértek csupán 50 gyermek számára magyarórákat, mert a többi gyermek szüleit megfélemlítették.

Az iskolából csak estefelé szabadulunk, de még két fontos találkozásra sikerül Pusztinában sort keríteni. A falu plébánosához megyünk, de mivel épp most kezdődött meg az esti mise, hát akkor előbb Erős Józsefet, a helyi csángó szervezet elnökét látogatjuk meg, aki újabb adalékokkal szolgál az imént elhangzottak értelmezéséhez: – Az igazgatónő minden szülőt lebeszél a magyarórákról, nem is kellett nagy erőfeszítést tennie, mert erre felé az emberek megszokták, hogy ne mondjanak ellent a hatalomnak. Az ő kérvénye csak azért van még mindig ott az iskolában, mert ő nem ment el a minap a szülői értekezletre, ugyanis a kisebbségi minisztérium tanácsosát, Sántha Attilát várja, aki megígérte neki, hogy együtt mennek majd be az iskolába. A szülőket itt megfélemlítik, például azt mondják nekik, hogy nem adják ki a gyermekpénzt, ha magyarórákat követelnek, hogy vihetik innen a gyermekeiket más iskolába, ha ez itt így nem tetszik stb. – Erős úr úgy véli, hogy mindennek az iskola igazgatónöje az oka, ha őt sikerülne innen eltávolítani, megoldódnék a helyzet. Magatartásában számomra az a megdöbbentő, hogy a kialakult helyzetet ő nem „tágabb összefüggésben” szemléli, nem egy politikai harc egyik részeként, a csángók elnyomott helyzetét szemléltető szimbólumként fogja fel, hanem itt és most vár konkrét megoldást a szülőfalujában kialakult konkrét problémára. A mi ideérkezésünket is kizárólag ebben a konkrét összefüggésben értelmezi. Mert ha ebben a magyaróraügyben most nem sikerül győzni, akkor a faluban még az a néhány család is végleg elfordul a magyar ügytől, aki eddig kitartott mellette. Úgy érzem, hogy ez a kézzelfogható eredményt váró „földhözragadt” magatartás, ez a parasztosan egyszerű kőkemény logika sokkal tisztességesebb annál, mint aminek a jegyében én magam is, és talán még néhány jelen lévő társam is cselekszik. Mintha restelném most, hogy számunkra a pusztinai helyzet elsősorban nem megoldandó problémát, hanem mindenekelőtt olyan *érvet* jelent, amivel meggyőzhetjük a riportőrt arról, hogy a moldvai csángók érdekében az Európa Tanácsnak fel kell lépnie. De ez a kishitű önvád csak bennem ötlik fel a beszélgetés során, tudom, hogy egy igazi diplomata politikus nem keveri össze a szerepeket, és nincsenek kételyei munkája végső értelmét, célját illetően.

Mire visszaérünk a templomhoz, már valóban vége az esti szentmisének. Az oltárképet mutatjuk meg Ary úrnak, ami a koronáját Máriának felajánló Szent István magyar királyt ábrázolja, majd elmondom neki, hogy a magyar szentek patrocíniumait a pusztinai kivételével Moldvában mindenhol megszüntették. De úgy tűnik, hogy ő ennek a témának nem tulajdonít különösebb fontosságot, mert mindez inkább a múlthoz, az ideológiák világához tartozik, aminek kevés köze van a jelen megoldandó problémáihoz. A segédlelkész személye viszont, akivel a templomkertben találkozunk, határozottan érdekli. A sűrűsödő sötétségben élénken figyel, hogy a fiatal pap, akit magyarul szólítunk meg, vontatottan bár, de magyarul válaszol nekünk, majd a bemutatkozást követő rövid eszmecsere után, amikor elmondjuk, hogy mi voltaképpen a plébánossal kívánunk találkozni, a közvetítő szerepet megtagadva, esetenül és udvariatlanul eloldalog a plébánia felé. Nyilvánvaló, hogy a maga nemében szimpatikus fiatalember nem akar a főnöke szeme elé kerülni ezzel a díszes társasággal.

A sekrestyében tevő-vevő Deac Eugen plébánosnak már románul mutatkozunk be, noha tudom, hogy jól beszél magyarul is, hiszen néhány évvel ezelőtt a szülőfalujában, Nagypatakon járva, az édesanyjával is találkoztam, és fel is vettem tőle néhány magyar imádságot. Riadtan háritja el a velünk való beszélgetés gondolatát, arra hivatkozik, hogy ilyenkor „éjszaka” (kb. este nyolc óra lehet, és még világos van) nem állhat szóba velünk. Mivel ily módon ki vagyunk dobva, a dolgok velejébe vágva, nyomban azt a püspökhöz intézett kérvényt hozzuk szóba, amit a pusztinai hívek a jászvásári püspökséghez juttattak el a kilencvenes évek elején, és amiben

magyar nyelvű misét kértek. A plébános ezt a problémát nem tartja „valóságosnak” („nu e o problemă reală”), mert mint mondja, később maguk az aláírók sem vállalták a saját aláírásukat. Ez talán igaz is lehet, hiszen mindenki tudja a faluban, hogy rögtön a több mint száz aláírást tartalmazó kérvény benyújtása után a püspökség kiküldött emberei végigjárták a falut, és visszavonatták az emberekkel saját aláírásukat, vagy hamisaknak minősítették a kézjegyeket. Mint látjuk, néhány év múlva a magyarórák kapcsán ugyanez a forgatókönyv ismétlődött meg. Deac Eugen megjegyzi, hogy ő valóban beszéli és az igényeknek megfelelően használja is az itteni nép nyelvét, de ezt a nyelvet semmiképpen nem tartja a magyar nyelvvel azonosnak, hanem csak egy sajátos helyi dialektusnak, ami fejletlensége folytán nem alkalmas arra, hogy hivatalos egyházi szövegek hangozzanak el rajta. Itt tehát más összefüggésben, ezúttal a csángó nyelvre vonatkoztatva bukkan fel az a gondolat, ami egy órával előbb az IQ-problémában jelenítődött meg: minden olyan identitás felvállalása, ami szemben áll a modern román világ értékrendjével, csak csökkent értékű lehet, amihez csak csökkent értelmi képességű emberek ragaszkodhatnak.

Szállásunk egy bákói szállodában van, ahol meglehetősen borsosnak találván az árakat, Szilágyi Zsolt képviselővel együtt úgy döntünk, hogy a fölösleges pénzsórást kerülendő, elalszunk mi ketten egy szobában is. A régi idők reflexeinek engedve, amikor vacsorázni megyünk, iratainkat nem hagyjuk fent a szállodai szobában. És mit ad Isten, lent az utcán ugyanez jut eszébe Komlóssy úrnak is, úgyhogy ő is sietve visszamegy a táskájáért. Pedig ő csak hatéves volt, amikor végleg eltávozott Európának ebből a feléből...

A vacsora alatt, amit egy szerényebb vendéglőben költünk el, az asztal egyik végén Komlóssy úrral életpályájáról, székely gyökereiről beszélgetek. Édesanyja gyergyóditrói származású volt, de a család még az ő gyerekkorában Nyugatra került. Nehéz életút során jutott el odáig (fiatal éveiben még erdővágó munkás is volt Kanadában), hogy ma kisebbségjogi kérdésekben ő az európai diplomácia egyik meghatározó személyisége. Úgy gondolja, hogy a felvállalt múlt, a származás, a közösség nagyon fontos az ember életében, mert csak ez mutathat iránymű, e nélkül semmi nincs, csak kusza rendtelenség. A születés helye nemcsak földrajzi tér, hanem olyan metafizikai adottság is, amit minden körülmények között vállalni kell. A székely gondolkodásmódról azt vallja, hogy ez sem megtanulható, hanem velünk született genetikus adottság. Magam erről nem így vélekedem, de azért néhány székely viccet elmondunk még előbb egymásnak, majd később az egész asztaltársaságnak.

A vacsora fő témája azonban a másnapi program. Faxok, telefonok tömkelege ment jobbra és balra, így most nem világos, hogy holnap lesz-e a tanfelügyelőségen is látogatás, vagy csak a prefektúrán fogadnak bennünket. (A tavaly Tytti Isohookana asszonnyal meglepetésszerűen jelentünk meg a tanfelügyelőségen, de ezt az idén már nem lehet megcsinálni, túl nagy a felhajtás körülöttünk.) Én úgy vélekedem, hogy a bákói hivatalosságok el akarják kerülni azt, hogy az oktatás témája központi helyre kerüljön a látogatás során, ezért vélhetően a prefektúrára fogják majd hívni a fő-tanfelügyelőnőt is, hogy egyéb általánosságok között kisebb jelentőségűnek tüntethessék fel a legégetőbb problémát. Erre a lehetőségre figyelmeztetem Ary urat is. Végül abban maradunk, hogy 10 órakor a prefektúrán találkozunk, és utána déli 12 órakor elmegyünk a tanfelügyelőségre is. Mivel Ary úr minél több csángó faluban akar tájékozódni, ezért korai felkelésben egyezünk meg, hogy reggel még kimehessünk a közeli Lujzikalagorba is. Délután majd Klézse, Somoska, sőt esetleg más csángó falvak is következhetnek.

SZEPTEMBER 7., CSÜTÖRTÖK

Reggel 8 után valóban útban vagyunk már. Az első jelzőlámpánál megvesszük az aznapi helyi újságokat (Deșteptarea, Monitorul). A Deșteptareában valóban benne vagyunk már. A cikket Szilágyi Zsolt rögtön lefordítja: „Magyar csapdák a megye hivatalosságai előtt. Egy európai küldöttség újra feléleszti a hamis csángókérdést” – hangzik az iromány címe, ami hemzseg a tévedésektől. Azt írják például, hogy João Ary úr titokban van jelen a küldöttségben, voltaképpen nem is szerepel a hivatalos jegyzékben.

Ezeket az újságírókat jó szolgálataikért nekünk valóban meg kellene fizetnünk. A tavaly is hasonló forгатókönyv szerint és hasonló színvonalon zajlott a félretájékoztató, úgyhogy a látogatás során Tytti Isohookana-Asunmaa asszony a helyszíni szemle végén elhárította a korábban beígért sajtótájékoztatót, és csak néhány „pontosítást” adott az újságíróknak a már megjelent cikkekkal kapcsolatosan. Azt, hogy miként vélekedik a cikkek tartalmáról, egy arcrezdüléssel sem árulta el, de a sajtóértekezlet lemondása sokatmondó volt. Egy európai diplomata annak a lapnak az újságírójával, amelyikben ilyen cikk jelenik meg róla, többé már nem áll szóba. A tavaly jócskán betelt a pohár Bákóban, és az idén sem lesz ez másként. Ary úrnak, akit szemmel láthatóan érdekel a sajtó véleménye, megígérjük, hogy utána küldjük majd a látogatás visszhangjáról szóló román és magyar cikkeket.

A Lujzikalagorban tett látogatásnak, noha a rendelkezésre álló idő alig volt több egy óránál, szintén megvoltak a maga tanulságai. Régi ismerősömmel, Csernik Anti bácsival, aki a diktatúra idején sem félt engem a házába befogadni, előbb azt mondatom el, hogy hogyan is alakult gyermekeinek eddigi életpályája. Abból, hogy a nyolc gyerek (három fiú és öt lány) közül ma hárman Olaszországban, hárman pedig Budapesten élnek, megértheti Ary úr, hogy manapság teli van olyan csángó fiatalokkal Európa, akik itthon nem találtak maguk számára megélhetést. A Csángóföldön végbement demográfiai robbanást egyébként a falu bejáratánál, a nyílt mezőn létrejött hatalmas falurész újdonszerű házai is példázzák. Ezután szóba kerül az is, hogy néhány évvel ezelőtt a magyarokkal való kapcsolattartásuk miatt, de legfőképpen azért, mert a faluból gyerekeket küldtek ki tanulni Csíkszeredába, a Csernik családdal a bákói újságok is foglalkoztak, és ekkor a pap is kiprédikálta őket a templomban, mondván, hogy a „pokol mélyeséges fenekére” kerülnek majd azért, mert a csángó gyerekeket segélyadományokért, valójában csak néhány „fállábas cipőért” kiárusították a magyaroknak. De ez már régebb volt, újabban nincs senkinek bajuk velük, hiszen most csak csendben élnek, Marica nénivel kettecskén. Ő egyébként istenfélő ember, még az apja is búcsúvezető volt, aki a falu népét minden évben elvitte a csíksomlyói pünkösdi búcsúba. Ennek bizonyosságaként a szekrényből előveszi a Kájoni-féle *Cantionale Catholicum* 1805-ös kiadását, amit az apjától örökölt. A könyvben csupa magyar ének van, melyeknek tetemes részét ő maga is ismeri, és néha szokott is ebből a könyvből énekelni.

A falun a kisbusszal végighajtva, itt-ott parabolaantennák tűnnek a szemünkbe „Duna Tévé” felirattal. A községháza és az iskola előtti téren egy világháborús emlékmű áll csupa elferdített vagy románra lefordított magyar családnévvel. Az emlékmű útra néző oldalának felirata: „Româniî ori și unde cresc!” (Románok mindenütt nőnek!) Talán ezek a szemünk előtt elfutó látványok is hordoznak némi információt az élesen figyelő Ary úr számára, különösen, ha egy-két magyarázó szó is kapcsolódik hozzájuk.

Délelőtt 10 órára pontosan ott vagyunk már a megyeházánál, de csakhamar kiderül, hogy túl korán jöttünk. Tudniillik a prefektúra a tegnap telefaxon értesítette a csángó szervezetet, hogy csak 12 órára várnak bennünket. Nem tudjuk, hogy hogyan történt a félreértés, nem is keressük a bűnbakot a történetekért, hanem inkább arról kezdünk el tanácskozni, hogy hogyan is lehetne minél hasznosabban eltölteni az előttünk álló két órát. Én legszívesebben a megyei tanfelügyelőségre vinném a küldöttséget (most már bizonyos, hogy el akarják bagatellizálni az oktatás kérdését), de belátom, hogy ez most nem volna a legjobb megoldás. Valószínű ugyanis – érvel Szilágyi Zsolt képviselő –, hogy a tanfelügyelőségen arra való hivatkozással, hogy a fő-tanfelügyelőnő házon kívül van, nem fogadnak majd bennünket. A hölgy egyébként is jelen lesz a déli találkozón, ahol mégiscsak meg lehet majd tőle kérdezni egyet és mást.

Rövid időn belül úgy döntünk, hogy inkább kimegyünk az ide 15 kilométerre lévő Lészpedre, ahol szintén gyűjtöttek aláírásokat a magyarórák ügyében, és ahol a hivatalosságok ellehetetlenítették a gyerekekkel saját házában foglalkozó Fazakas (Colonel) József és Fehér Kati helyzetét.

Előbb az iskolába vonulunk be, ahol csak a titkárnővel tudunk szóba állni, aki az igazgatónőt csak hosszas szaladgálás, telefonálás után tudja előkeríteni. Amíg ezek a „szervezési” munkálatok zajlanak az igazgatói irodában, az ajtó előtt unalmamban megszólítok egy csángó asszonyt, aki ott álldogál a kihalt folyosón, és nem mer az igazgatói irodához közelíteni, ahol most zsi-bong az élet. Az asszony, akivel természetesen magyarul beszélgetünk, elmondja, hogy valami-féle igazolásért jött a 65 000 lejes (értéke kb. 3 dollár) havi gyermeksegély ügyében, de nem mer bemenni az irodába, mert a most mások előtt rendkívül szelíd, meghunyászkodó titkárnő egyéb alkalmakkor erősen szokott „rikójtózni” az emberekre. Most aztán különösen nem volna jó bosszantani, mert ugye ő is kérte a magyarórát a gyereke számára... Hát ezek után még mondja azt valaki, hogy nem isteni elrendelés alapján történnek a világ dolgai! Lészpeden ugyanis, ahol 1960-ig erős magyar iskola működött, most mindössze öt szülő kérte a magyarórát összesen nyolc gyerek számára, és lám, ezek egyikét ebben a kulcspillantásban iderendelte a Jóisten.

A se holt, se eleven asszonyt egy rövid interjú erejéig azonmód beinvitáljuk az igazgatói irodába, ahol az addig oly szelíd titkárnőt már a legelső magyar szótól előnti az epe, és éles hangon kér meg bennünket arra, hogy beszéljünk olyan nyelven, amit mindenki ért. A helyzetet tisztázandó, megkérdezem a hölgytől, hogy ő milyen vallású, de erre a kérdésre semmit nem válaszol. Így aztán élek a gyanúperrel, hogy csángó származású lévén, voltaképpen jól ért magyarul is, csak ezt most éppen jobbnak látja titokban tartani. De mivel mindezt nem tudhatjuk, kérése ebben a helyzetben természetesnek mondható, és voltaképpen jól is jön a szerencsétlenül járt asszonynak is (mit fog ő még kapni ezért, ha mi elmegyünk!), mert vélhetően nem is merne megszólalni „csángósan”, vagyis az anyanyelvén ebben a közegben. Így aztán románul beszélgetünk, de az interjúalany a félelem miatt rendkívül határozatlanul nyilatkozik a kért magyarórákat illetően. Az egész interjújelenet arra mégiscsak jó, hogy valóban megértsük a letett kérvények „önkéntes” visszavonásának lélektanát: egy-egy viseletbe öltözött csángó asszonytól vagy kalapját izzadt tenyérrel gyűrögető munka nélküli csángó férfitől hogyan is várhatjuk el, hogy felemelt fejvel álljon meg a perzsaszőnyegen „rikójtózó”, elegánsan öltözött, szépen kifestett, minden hatalmasságtól támogatott igazgatónők előtt, akik millió érvel tudják neki megmagyarázni, hogy micsoda értelmetlen, gyalázatos és törvényellenes dolog az, amit ő voltaképpen a maga egyszerű eszével akar, vagy talán nem is egészen biztos, hogy már akar. És ráadásul ezek a hatalmasságok még azt az aláírást és pecsétet is megtagadhatják, ami feljogosít arra, hogy a gyermekek után járó kis gyermeksegélyt a postán felvehesse...

Az „interjú” közben megérkezik az igazgatónő is, aki a bemutatkozás után kérdőn tekint az asztal mellé ültetett asszonykára, aki ebben a pillanatban már se holt, se eleven, szemlátomást halálra van rémülve. De mivel az igazgatónő személyében újabb interjúalany érkezett, ő most megszabadulhat, és az „igazolást” is feledve, kisurran az irodából. A titkárnő még epésen megjegyzi, hogy az asszony jelenléte semmiképpen sem lehetett véletlen. A gyanúsítást, miszerint a lejátszódott eseményeket mi szerveztük volna meg, végül is nem sikerül meggyőző érveléssel elhárítanunk, hiszen a nagy számok törvénye valóban ellenünk szól: a Rácsilával együtt közel négyezer lakosú faluból vajon miért épp ezt az asszonyt vetette ide ebben a pillanatban a véletlen? Később, távozásunkkor hiába keresem már a szememmel, sem a folyosón, sem az udvaron, sem az utcán nem találom. Csak annyit tehetek még az érdekében, hogy utolsónak maradván, az ajtóban nyomatékosan megkérem az igazgatónőt és a titkárnőt, hogy a történektől függetlenül adják majd ki neki azt a papirost, amiért voltaképpen idejött. Ezt ők egyébként természetesen mondják, és úgy tesznek, mintha nem értenék az én látszólag indokolatlan kérésemet.

A lészpedi beszélgetés a pusztinaihoz hasonlóan alakul, a magyarórák elleni érvek csaknem egy az egyben megismétlődnek, legfeljebb itt-ott „elmélyül”, részletezőbbé válik a „nem lehet”-re vonatkozó okfejtés. Új érvnek csak az számít, hogy a szülők nem adták be időben a kéréseket, de ezt a csángó szervezet vezetői, Bartha András és Farkas János, azonnal cáfolják. A többit már Pusztinában jobbra hallottuk: – Magyarórákat opcionálisként nem lehet, mert az túlhaladná a lehetséges maximális óraszámot, de kötelezőként („trunch comun”) sem lehet, mert nincs rá pénz, és nem is magyar nyelv ez, hanem csángó, aminek nincs írott változata, a kéréseket sem adták be idejében, ha be is adták volna, nincsen tanár, aki a magyar nyelvet tanítsa (itt Hegyeli Attila, Klézsében élő és tanító, Kolozsváron végzett magyartanár közbeszól, hogy ő szívesen tanítana hivatalos keretek között Lészpeden), a törvény nem egyértelmű, a szülők nem is akarják igazából a magyarórákat, már vissza is vonták a kéréseket, egyébként is csak „közepes vagy gyenge képességű gyerekek” szülei kérik ezt, akik amúgy sem bírnák meg a túlzott megterhelést, mert még románul is nehezen tanulnak, mert igen alacsony az IQ-juk... Ezen a ponton, a csángó IQ-probléma újabb felvetésekor, hirtelen szokatlan dolog történik: Ary úr minden megjegyzés nélkül felugrik, összecsapja a mappát, amibe addig jegyzetelt, és megköszönve a beszélgetést azonnal távozik. Már csak lent az utcán érzük utol, a történeteket hallatlannak nevezi.

A bákói megyei megyeházán nagy tömeg fogad, alig lehet előrehaladni az újságírók, tévések között. Mindenki lázban van, igen élénk a hangulat. Egy szép nagy tanácsterembe vezetnek bennünket, középen hosszú asztallal, és a francia nyelven beszélő tolmácsok segítségével mindenkit bemutatnak. A mintegy 30–40 főből álló társaság valóban válogatott, benne minden fontos hivatalos intézmény magas szinten képviselteti magát. Jelen vannak a következő személyek: Adrian Mironescu prefektus, Ion Chiriac, a megyei tanács alelnöke, D. Nadă, a prefektúra főigazgatója, Ruxandra Iosipescu megyei fő-tanfelügyelő, Ștefan Erdeș püspöki helynök, Dumitru Gabor vallásos nevelés ügyében felelős püspöki referens, Mihaela Drăghici, a román Európa tanácsi delegáció főtájkára, Zaharia Dumitru jászvásári történészprofesszor, továbbá több nagy csángó falu: Klézsé, Pusztina (Pârjol község), Lészped (Gârleni község) és Forrófalva polgármesterei, helyi plébánosok és még sokan mások. A Moldvai Csángómagyarok Szövetségének hét vezetője João Ary úr delegációjának tagjaként van jelen a megbeszélésen, ők nem kaptak meghívót a prefektúra részéről.

A bemutatkozások után Mironescu prefektus bejelenti a napirendet: azért hívta meg a jelen levő szervezetek képviselőit, mert a moldvai katolikusok történelmére vonatkozó minden kér-

désben vitatkozni akarnak. Ary úr ezzel kategorikusan nem ért egyet. Kifejti, hogy az Európa Tanács számára csángókérdés se nem történettudományi, se nem nyelvészeti, se nem etnográfiai, hanem kizárólag emberjogi probléma. És mivel úgy tapasztalják, hogy a vallásgyakorlás és az oktatás terén vannak súlyos ügyek, ezekről ő az Európa Tanács parlamentje számára jelentést fog készíteni, ezért kéri, hogy kizárólag ezekről a kérdésekről beszéljenek, egy történelmi és nyelvészeti vitát, egyszerre az ideológiákat ő nem is hajlandó meghallgatni, hiszen a megoldást nem a múltban, hanem a jelenben kell keresni. Ez a bejelentés, a problémának ilyen megközelítése egészen meghökkentő, a jelenlévők nem erre készültek. Ezután az Ary úr által rendre felvetett konkrét kérdések körül (miért nincs magyar oktatás, holott ezt 1995 óta kérvényezik a szülők? miért nem informálják helyesen az embereket a törvényes lehetőségekről? egyáltalán miért nem tartják be az ország törvényeit? miért nincs magyar nyelvhasználat az egyházban? miért nem vezetnek be a hívek által ismert magyar nyelvű vallásos népekeket a templomokba? a csángó származású papság miért nem használja a csángó nyelvet a vallásos életben? miért nem engedik be a templomokba az Erdélyből érkező magyarul miséző papokat? miért félemlítik meg az embereket? stb.) csapongó és ingerült beszélgetés kezdődik, amiben mindenféle „érvek” elhangzanak:

- Az ország törvényeit, az alkotmányt tiszteletben kell tartani, minden felforgatástól őrizkedni kell. A törvények alkalmazásával kapcsolatban különböző „víziók” vannak, és sokan nem úgy értelmezik a törvényt, mint azok, akik a törvényre hivatkozva felforgatják a rendet. (Adrian Mironescu prefektus)
- A magyar nyelv iskolai oktatásának nincs metodológiája, a szülők visszavonták a kéréseket, amikor megtudták, hogy a magyar nyelvet nem heti egyórás fakultatív tárgyként, hanem többórás kötelező tárgyként akarják bevezetni. A félretájékoztatásokért a propagandát kifejítő csángó szervezetet terheli a felelősség. A gyermekek túlterheltek, ezért a szülők visszavonták a kéréseket, a magyarórákat csak a leggyengébb képességűek kérik. (Ruxandra Iosipescu főtanfelügyelő)
- A csángók anyanyelve nem magyar, tehát a magyar nyelvet nem lehet anyanyelvként bevezetni az iskolákba. (Adrian Mironescu prefektus)
- Az ötvenes évek magyar iskoláit moszkvai kommunista nyomásra hozták létre, ami hiba, kisiklás („eșec”) volt. (Ștefan Erdeș püspöki helynök)
- A csángó gyermekek évszázadok óta románul beszélnek, erre megvannak az írásos dokumentumok. (Joca klézsei polgármester)
- Moldvában egyáltalán nincsenek etnikai problémák, csak Budapestről bujtogatják a moldvai katolikusokat, a Magyarországról érkező adományok mögött is magyar nacionalista szándékok rejtőznek. Megalázó, hogy a gyermekeket kiviszik tanulni Magyarországra és Erdélybe. Az iskolákban inkább az angol és francia, nem pedig a magyar nyelvet kell tanítani, hiszen sokan vállalnak munkát idegenben. (Lenghen Valentin gerlényi polgármester)
- A misék nyelvéért a püspök és az általa megbízott papok felelnek, de ez a nyelv nem lehet a magyar nyelv, ami Moldvában idegen nyelv. A csángók lokális kulturális értékei elvesznek, ha magyarosítják őket. (Ștefan Erdeș püspöki helynök)
- Csíksomlyón a moldvai katolikusok számára románul is kellene misézni, ugyanúgy, mint a bukovinai Cacicában. Vajon már ahhoz is az Európa Tanács engedélye szükséges, hogy Romániában román nyelvű misét tartsanak? (Dumitru Gabor püspöki tanácsos)

Az ülés végén a fenti „érvrendszerre” a koronát Dumitru Zaharia idős történészprofesszor teszi fel, aki mindaddig hallgatott, és most szentori hangon amiatt méltatlankodik, hogy saját házájában belefojtják a szót, majd így fejezi be a hozzászólását: – Ha az Európa Tanács képviselői nem is hajlandók meghallgatni a történelmi tényeket, akkor legalább nyissák ki a szemüket, és nézzék meg jól a csángó szervezet jelen lévő képviselőinek koponyaalkatát (és a professzor úr ekkor az asztalnál sorban egymás mellett ülő hét személyre mutat), majd ezután feleljenek arra, hogy ezek a koponyák itt hasonlítanak-e a magyar koponyákra! Nyilvánvaló, hogy nem, mert ezek itt mind *román katolikusok* (români catolici) arcai. És ha a diplomaták nem tudták otthon Strasbourgban megtanulni a leckéjüket, akkor jöjjenek csak ide még máskor is, mert itt megtaníjuk nekik azt a leckét! – Ary úr, aki ilyen típusú „érvekkel” korábban még nyilván sehol nem találkozott, kikerekedett szemmel, döbrent elszörnyedéssel néz a professzorra, valóban nem akar hinni se a szemének, se a fülének.

A találkozó végül is a bákói hivatalok részéről az öngólok sorozata. A kommunista pártgyűlések hangnemére emlékeztető előre elkészített „hitvallások” (ez különösen a községi polgármesterek részéről volt szembeötlő) nem győzik meg a riportőrt. A gyenge IQ-ra való aznapi harmadszori utalás, majd a „koponyaalkat” emlegetése visszatetsző, az „otthon meg nem tanult lecke” pedig egyenesen személyes sértés.

Ebben a pillanatban úgy tűnik tehát, hogy a csata eldőlt. A Somoskán, csángó háznál elkészített ebédre már felszabadultan megyünk Klézse felé. Duma András, a Szeret-Klézse Alapítvány elnöke ugyan azt fejtegeti, hogy szerinte jobb lenne, ha a külső úton mennénk Klézsebe, mert a katolikus pap ilyen alkalmakra le szokta itatni az embereket, hogy magyarellenes jelszavakat kiabáljanak, és ezek a részeg hangadók várhatnak ránk valahol a belső úton. De a figyelmeztetésre nem hallgat senki, a főúton megyünk, és nincs is incidens sehol.

Somoskában Benke Pavel házigazdánk a riportőrral angolul beszél, vendégmunkásként tanulta meg a nyelvet. Ebéd után az udvaron több olyan klézsei és somoskai fiatalemberrel (Istók, Farcádi, Benke nevűek) is beszélünk még, akik Nyugat-Európában jártak, és most gyermekeiknek a magyar oktatást kérvényezik. Ők már értik az új, a demokratikus világot, ezért felszabadultan nyilatkoznak, nevetgélnek, egyáltalán nem félnek. Ary úr azt magyarázza nekik, hogy a mi jelenlétünk nemcsak bajt, hanem védettséget is jelent. De tudni kell azt is, hogy az emberjogi harcot itthon kell felvállalni, a csángóságot kívülről nem lehet megváltani, a belső kezdeményezések rendkívül fontosak. Lám, Lészpeden már csak öt szülő mert magyar nyelvű oktatást kérni összesen nyolc gyermeknek, és ebből európai ügy lett. Ha nincs az az öt szülő, az Európa Tanácsnak nem lett volna mit keresnie a faluban.

A riportőr tehát világosan megértett mindent. A csata tényleg eldőlt.

Délután még egy újabb helyszíni „szemle” van tervbe véve, de ennek már nincs igazi jelentősége. A Duma András által irányított Szeret-Klézse Alapítvány tulajdonában lévő klézsei „csángó házban”, ami még nincsen kész teljesen, Hegyeli Attila és Bogdán Melinda tanárok gyerekek sokaságával foglalkoznak, a „magyarórák” igen népszerűek. Van egy kis könyvtár is, vannak számítógépek, és a pedagógusok nemcsak tanítanak, hanem valóban *foglalkoznak* a gyermekekkel.

Estefelé elindulunk vissza Erdély felé. A hangulat kifejezetten jó, a korábbi feszültségek feloldódtak. A gyimesek utáni vízvázalstónál Komlóssy úr egy-egy pohárka jóféle hazai szilvóriumot diktál belénk, úgyhogy ott helyben még énekelünk is egy kicsit. Estére ismét Csíksomlyón, a szálláson vagyunk.

SZEPTEMBER 8., PÉNTEK

João Ary a Székelyföldet és a Szászföldet akarja látni, úgyhogy reggel Komlóssy József a terepjáróval Sepsiszentgyörgy, majd Segesvár és Medgyes felé veszi az irányt.

Medgyesen van egy igazi erdélyi élményünk. A szászok szép templomából gyönyörű zene hallatszik ki. Orgonakoncert van, de a padokban alig van néhány jól öltözött idősebb személy. A nyitott templomajtóban fiatalasszony, a bent orgonáló fiatalember felesége áll, karján olyan egyéves forma gyerekkel. Hozzánk magyarul, a gyerekhez németül szól, de mintha furcsán ejtené a német szavakat, úgyhogy megkérdem. – Milyen dialektusra tanítja a gyereket? – A segesvárirra. – És miért erre? – Hát mert az apja tanítja a medgyesire – hangzik a válasz a legtermészetesebb hangon.

Hát ez az, amit megint magyarázni kell a portugál úrnak, csakhogy ez már kicsit nekünk, erdélyieknek is sok. Itt van egy gyülekezet, egy város, egy ország, ahonnan majdnem mind elmentek Németországba a szászok, és akkor mégis itt van egy magyarul jól beszélő szász fiatalasszony, aki ebben a helyzetben sem az irodalmi németre, hanem a segesvári szász dialektusra tanítja a gyereket, mert hát ugye, az édesapja megtanítja majd a medgyesire.

Estére Kolozsvárra érünk, szerény vacsora következik egy kerthelyiségben, amit négyesben költünk el: João Ary ET-raportőr, Komlóssy József FUEV-kiküldött, Szilágyi Zsolt román parlamenti képviselő és magam. Ary úr, aki mindedig tartózkodó volt, most vall színt előttünk először: ő a mi oldalunkon áll, mert teljesen világos előtte, hogy mi történik Moldvában, úgyhogy az általa rövidesen elkészítendő szakanyag tartalmához és irányultságához nem fér kétség. Most már a következő lépésen, a szövetségesek keresésén kell gondolkodni, hiszen nagyon valószínű, hogy a csángó ügy a Kulturális Bizottságból előbb-utóbb a parlament és a minisztertanács elé kerül.

KÖVETKEZMÉNYEK ÉS FOLYTATÁS

Strasbourgba való visszatérése után João Ary felettesei számára 2000 októberében elkészítette a jelentését. A dokumentum következtetéseiben kifejti, hogy néhány csángó faluban reális igény van a magyar nyelvű oktatásra, amit az is bizonyít, hogy sok szülő Erdélyben taníttatja a gyermekeit. Noha a törvények ezt lehetővé teszik, a helyi iskolaigazgatók és a papság rendre elgáncsolják a szülői kezdeményezéseket. Mivel helyi szinten nincs meg a kellő akarat, nem lehet gyakorlatba ültetni a törvényeket, és a központi, minisztériumi kezdeményezések nem elégségesek. A jogaikért küzdő csángók részéről hiányzik a szervezetség, és nagy a tapasztalatlanság a szervezeteikben. Javasolja a csángó szervezetek tanácsadással való támogatását. Ugyanakkor a román hatóságokat meg kell győzni arról, hogy a csángók nem veszélyt jelentenek, hanem sokkal inkább kulturális értékeket képviselnek. Ha a helyzet rövid távon nem javul, más eszközökhöz kell folyamodni: előbb európai szintre kell vinni a csángókérdést, majd ha ez sem lesz elég, nyomást kell gyakorolni a román hatóságokra.

A jelentéskészítés idején érdekes fejlemény volt, hogy nem sokkal hazaérkezése után, 2000. szeptember 20-án Ary urat és felettését, Grayson urat felkereste a strasbourgi állandó román diplomáciai képviselet (vezetője bizonyos Pop úr), és arra kérték őket, hogy a román választási

kampányra való tekintettel (!) egyelőre ne hozzanak nyilvánosságra olyan információkat, amelyek negatív oldalról mutatják be a csángók helyzetét.

A fenti látogatást a később történetek alapján egyszerű időhúzásnak kell tekintenünk. A román diplomáciának ugyanis ebben a pillanatban időre volt szüksége, hogy az ellenlépéseket előkészítse. Az Ary-féle jelentés nyomán ugyanis az ET politikai képviselőkből álló csoportja megszavazta, hogy készüljön jelentés a parlament és a minisztertanács számára is, és az előterjesztő riportőrt is megnevezték Tytti Isohookana-Asunmaa asszony személyében. A játszma tehát a végéhez közeledett, az Európa Tanács malmai, ha lassan és bürokratikusán is, de biztosan őröltek. Várható volt tehát, hogy a parlamenti és minisztertanácsi döntés rövidesen felszólítja Romániát a csángók jogainak tiszteletben tartására.

Ebben a kiélezett helyzetben román részről hallatlanul merész, sőt szemtelennek is joggal nevezhető diplomáciai lépésre került sor: 2000 novemberében az ET parlamenti széksoraiban – a kijelölt riportőr Tytti Isohookana-Asunmaa asszony tudta nélkül, de az ő tájékoztató szakanyagaként! – megjelent a *The Changos of Moldavia* című brosúra, amit szerzőként egy Jean Nouzille nevű személy jegyzett, akinek tényleges kilétére máig sem derült fény. A röpirat természetesen a román nacionalista érdekek szerint tájékoztatta félre a csángókérdésben teljesen tájékozatlan politikusokat. Végkövetkeztetése az volt, hogy csángókérdés nincs is, mert a csángók románok. De ha esetleg mégis volna, akkor sem kell nemzetközi fórumoknak foglalkozni az alig kétezer főt kitevő csángóság ügyével, mert a katolikus püspökség és a demokratikus törvényes rend mindent megold (például a püspökség által kinevezett bizottság fogja kidolgozni a csángó dialektus írott formáját), a hagyományokat és a kulturális értékeket voltaképpen csak egyedül a modernizációs folyamatok veszélyeztetik stb. A röpirat óva inti az Európa Tanácsot attól is, hogy egy olyan helyzetben, amikor Délkelet-Európa nehéz válsághelyzetben van, a csángókérdés felvetésével újabb feszültséget teremtsen a térségben. Ugyanebben az időszakban a román tiltakozások minden szinten erősödtek, olykor hisztérikus formát is öltöttek. Még Ioan Robu bukaresti római katolikus érsek is levelet írt az Európa Tanácsnak, amelyben kifejtette, hogy a csángókat egyedül a magyar sovinizmus miatt kell veszélyeztetett népcsoportnak tekinteni, a magyar propaganda ugyanis meg akarja változtatni a csángók eredeti identitását. 2001 elején Bákóban megalakult a Dumitru Mărtinaș Római Katolikus Egyesület, amelynek fő célja a magyar nyelv moldvai „térhódításának” megakadályozása. Az egyesületet több hivatalos állami szervezet is – például a Bákó megyei prefektus, a főtanfelügyelő, a kormánypárt alelnöke stb. – támogatásáról biztosította.

A Jean Nouzille-féle röpirat nyomán kialakult kínos helyzetben a kijelölt riportőr, Tytti Isohookana-Asunmaa asszony – noha természetesen fel volt háborodva – kezdetben nem tiltakozott sem a diverzió, sem a személyével való visszaélés ellen, hanem elkészítette saját jelentését, amit 2001 áprilisában a Kulturális Bizottság elé terjesztett, amit a testület el is fogadott. Ezzersmind elfogadták a népcsoport nevének magyaros írásmódját is, ami ettől kezdve „csango” formában került be a hivatalos dokumentumokba. A szavazást megelőző vitában Corneliu Vadim Tudor szélsőjobboldali román politikus ingerült hangoskodással akarta elérni, hogy a téma kerüljön le a napirendről. A végül elfogadott dokumentum leszögezi, hogy a csángó népcsoportnak joga van saját kultúrájának ápolásához és az anyanyelven történő szabad vallásgyakorláshoz.

Mindenekelőtt Tytti Isohookana-Asunmaa asszony kitartó és következetes diplomáciai munkájának köszönhető, hogy az Európa Tanács parlamentje Állandó Bizottságának isztambuli

kihelyezett ülésén 2001. május 23-án elfogadták az 2001/1521. számú ajánlást, ami Románia számára kötelezővé teszi a moldvai csángó kultúra, hagyományok és nyelv védelmét. A dokumentum egyik legfontosabb kitétele – amellyel kapcsolatban a parlamenti elfogadást megelőzően a bizottságok szintjén is élénk viták zajlottak –, hogy a csángók a magyar nyelv egyik korai, archaikus változatát beszélik.

Kolozsvár, 2008. január 5.

Transznacionális életformák és szekták. A moldvai csángó falvakban jelentkező új vallási jelenségek interpretációs lehetőségeiről

A tanulmány a moldvai csángó falvakban zajló modernizációs jelenségeket a vallásosság vonatkozásában mutatja be. Értelmezi a hagyományos vallásosság és az életvezetés terén történt legfontosabb elmozdulásukat, a központi értékek átalakulást, a szekularizációs tendenciák és szektásodás jelentkezését. A szerző amellett érvel, hogy a vallásos élmény egyre inkább kiszorul a közösségi és az intézményi (egyházi) legitimáció alól, az egyénenkénti eltérő vallásos tapasztalatok és képzetek jelentőségének a megnövekedése a világkép pluralizálódását eredményezi. A társadalmi kontroll személytelenedése, a mindennapi életet szabályozó normák átalakulása, a vallási értékek szerepének megváltozása, a közösségek individualizálódása, azaz a modernizáció társadalom-átalakító hatásai következtében a katolikus egyház többé nem tudja teljes mértékben integrálni a csángó falvak lakóit, akik közül egyre többen fordulnak új vallási kisközösségek tanításai felé, amelyek aktualizálható világképpel, újszerű vallási/közösségi normák révén integrálják tagjaikat. A szerző azt állítja, hogy a szektásodás egy modernizációs stratégia része és hogy a transznacionális életformák révén a szekták a társadalmi mobilitás részévé váltak.

BEVEZETÉS

Az utóbbi évek csángó kutatásainak egyik fontos eredménye az, hogy a csángók kultúráját megjelenítő társadalomtudományi diskurzus figyelmének középpontjába a modernizációs tényezőket – mint fontos társadalomalakító összetevőket – állította, amelyek a korábbi évek kutatásaiban nemegyszer az „éringetlenséget”, „zárttságot” hangsúlyozó diskurzus árnyékában maradtak. Az elmúlt években a kutatás felhívta a figyelmet arra, hogy Moldvában egyre inkább összeomlóban, visszaszorulóban van az az archaikus életvilág, amely a hagyományos életvilágok világlátása, értékrendje mentén szervezte egységbe az életet. A moldvai csángó falvakat járva semmi kétségünk sem lehet afelől, hogy a modernizációs hatások az archaikus világlátáson alapuló falvakban is érvényesülnek.

A modernizációs hatások az életvezetés minden területén érvényre jutnak, természetesen a vallásos világlátásra is hatással vannak. A recens elemzések jelezték az archaikusként feltüntetett vallási képzetek leépülését, a világkép racionalizálódását.¹ Egy gyorsan modernizálódó társadalom esetében tehát egyre inkább valószínű azoknak a tendenciáknak egyre ütemesebben való jelentkezése, amely a modernizációs hatások nyomán beindult szekularizációs összetevőket sejtetik.

1. A tudományos kutatás sok esetben nem lép tovább az olyan általános kijelentéseken, amelyek a moldvai csángók középkorai hitfelfogását a teljes vallási élet modelljeként fogják fel. Vannak azonban rendszeres elemzések is, amelyek a vallási élet egy-egy szegmensét szélesebb összefüggésekben vizsgálják. Lásd például Tánzos Vilmosnak a csángó archaikus imákról írott könyveit, tanulmányait, a tárgykörbe vágó néprajzi esszéit (1991, 1994, 1995, 1997, 1999, 2000a.), továbbá Pozsony Ferenc (1996, 1998, 2005a.), valamint Halász Péter elemzéseit (2002).

Elemzésemben a tradicionális vallásos világgép átalakulásának néhány lehetséges elméleti interpretációs lehetőségét vetem fel. A felvázolt problémák teljes körű kimerítése, a felmerülő kérdések megválaszolása egyetlen tanulmány keretében csaknem lehetetlen, ez nem is lehet ezen írás célja. Mindemellett fontosnak tartom a felvetett kérdések végiggondolását és az ezekkel kapcsolatos tereptapasztalataim rendszerezését, amelyek azonban szisztematikusabb kutatások, esetelemzések révén további árnyalásra, adott esetben felülírásra szorulnak.²

E tanulmány előkészítése során is folyamatosan szembesültem azzal, hogy a moldvai csángó társadalom életében is mérőföldkönek tekintett romániai rendszerváltás után megélt *egyéni életpályákról* nagyon keveset tudunk. A moldvai csángók társadalma az elmúlt tizenhét évben többet változott, mint korábban hosszú évtizedek alatt. Ezért azt gondolom, hogy a mai csángó-kutatást domináló olyan kiemelt kutatási témák mellett, mint az identitásproblematika, a modernizációs kutatásoknak is kiemelt módszertani alapelve kell hogy legyen az életútvizsgálat.³

A moldvai csángó közösségekben az utóbbi években a korábbi időszakhoz képest jelentősebb szektásodási folyamatok indultak be. Feltevésem, hogy a modernizációs összetevők, valamint a szekularizációs tendenciák a szektásodási folyamatok külső kontextusát képezik, ezért vélem indokoltnak összetartozó problémakörökként tárgyalni ezeket. Ezek a folyamatok ugyanis a vallásos mentalitás átalakulásához, a vallási normák helyének megváltozásához, a vallásos világgép mentén szerveződő közösségek egymáshoz való viszonyában jelentkező eltolódásokhoz járulnak hozzá.

A KÖZPONTI ÉRTÉKEK ÁTALAKULÁSA: ATTITŰDVÁLTOZÁSOK A HAGYOMÁNYOS VALLÁSOS SÁG ÉS AZ ÉLETVEZETÉS TERÉN

Párhuzamos különidejűségek

A néprajzi és szociálanropológiai jellegű kutatási eredmények nyomán tehát módosulni látszik az introvertált, teljes egyházi és közösségi kontroll alatt élő vallási közösségek idealisztikus képe, így a moldvai csángók szakrális életéről szóló tudományos reprezentációk is egyre inkább a vallási elemek és jelenségek rétegzettségének azon modelljét fogadják el, amelyet a szakirodalom *egyidejű vagy párhuzamos különidejűségnek* nevez.⁴

A fogalom néprajztudományi értelmezését Hermann Bausinger nyújtja, aki Ernst Bloch nyomdokain haladva a jelenség definiálását is elvégezte. Bausinger szerint Ernst Bloch különidejűségen lényegében egyidejűséget ért, vagyis eltérő, különböző történeti erőtényezők által meghatározott elemek egyidejűségét: „felfogások és életmódok, az eszmék és ideológiák különidejűségéről van szó, melyek egyidejűleg, a mában léteznek” (Bausinger 1989:25). H. Bausinger az 1980-as évek elején a néprajztudományban újszerűnek számító Utz Jeggle, Carola Lipp és Wolfgang Kaschuba falukutató munkáira hivatkozva állítja: „A faluközösségek vizsgálata során ezek a

2. Az MTA Kutatásszervezési Intézet keretében zajló *Egyház és modernitás. Jelenkori szociológiai kutatások a csángómagyar közösségek körében* című kutatás további lehetőséget képez a válaszok elmélyítéséhez. Dolgozatomat tehát csupán munkahipotézisnek tekintem (*work in progress*).

3. Az identitás vonatkozásában lásd erről: Peti 2006:201.

4. Vannak olyan kutatói vélemények is, amelyek az archaikus világgép teljes körű felszámolódását hangsúlyozzák.

kutatók arra a megállapításra jutottak, hogy azokban olyan normák, elképzelések uralkodnak és olyan értékeket közvetítenek, melyek teljességükben nem magyarázhatók a közösségek jelen szociális meghatározottságából, s melyek sokkal inkább a falusi élet régebbi konstellációiból, struktúráiból erednek” (Bausinger 1989:32). Lényegében arról van szó, hogy bizonyos jelenségek, bizonyos térségek a fejlődésbeli fáziseltolódásokból adódóan nem azonos korszak ismérveit hordozzák, tehát egy időben egymás mellett élhetnek különböző korszakok termékei (lásd Liszka 2001:395).

Wolfgang Kaschuba szerint amikor a „régí néprajz” az iparosodás modern korában az eredeti és archaikus lényeg után kutatott, lényegében a különidejűség „visszaforduló” gondolatát vezette be. Kaschuba ugyanakkor arra figyelmeztet, hogy a korábbi szemléletet elutasító mai antropologizáló szemlélet sem mentes teljes mértékben ettől a gondoltól: „Szilárdak azok a kulturális normák, amelyek alapján eldől, mi számít világunkban normálisnak, szokványosnak vagy modernnek, és mi az, ami már nem tartozik oda, mi tűnik számunkra elavultnak, maradinak, tulajdonképpen a történelem területéhez tartozónak. A társadalom többsége által rég föladott kulturális mintákat és a számunkra már idegen, nem követhető értékhorizontokat így bizonyos mértékig egy második, a múltból még a jelenbe nyúló »idősíkhöz« rendeljük” (Kaschuba 2004:152).

A vallásszociológia ezt a jelenséget azokhoz a folyamatokhoz köti, amikor tradicionális mágikus-vallásos gondolkodás jellemezte társadalmakban megjelenik az alternatívák iránti tolerancia. „A kívülről érkező gondolatok viszont nem egyszerűen a régiek helyére lépnek, hanem párhuzamosan léteznek, fokozatosan inkorporálódnak” (Hamilton 1998:58).

A moldvai csángók vallási kultúrájának rétegzettségét elemző munkák ezt a megállapítást fokozottan igaznak tartják. Tánczos Vilmos, amikor a moldvai csángók *szerkezet nélküli kultúrájáról* beszél,⁵ tulajdonképpen ugyanezt a jelenséget írja le: a legkülönbözőbb értékek, magatartásformák, ideológiák vannak jelen az archaikus kultúrájának mondott moldvai falvakban, városokban (lásd Tánczos 2000a:137). A középkorias⁶, erős vallásos hiten alapuló értékrendről és kultúráról a szerző továbbá megállapítja, annak ellenére, hogy itt maradt fenn a legtovább, valójában már itt is csak nyomaiban lelhető fel, s csak az élet bizonyos területein, helyzeteiben működik (vö. Tánczos 2000a:137).

A csángó falvakban⁷ is jellemző, hogy adott esetben egyazon személy megkérdőjelez bizonyos vallási képzeteket és gyakorlatokat, amelyeket a közösség más tagjai hitelesnek fogadnak el, illetve követnek, míg másokat kétkedés nélkül fogad el. Nem vitathatjuk el tehát ezektől az emberektől a világról való önálló elképzelés kialakításának a képességét. Bár a vallásos hitnek esetükben is kiemelt jelentősége van, megszűnni látszik az a szublogikus képzetek irányába mutató szimbolikus/vallásos gondolkodásmód, amely a középkor emberének világszemléletére volt jellemző. A látomástörténetek gyűjtése közben figyeltem fel arra, hogy bár sokan hitelesnek tartják más egyéneknek a transzcendens lényekkel látomásban történő kommunikációját, ők maguk már nem tudnak beszámolni hasonló élményekről, mivel már kívül esnek a transzcendencia e szuggesztív vallási élményeket ihlető mágikus varázsán. A látomások érzékeléséről

5. Ennek a kultúrájának nincs szilárd szerkezete, az ember sohasem tudja, hogy mire számítson (Tánczos 2000a:134).

6. A moldvai csángók vallási kultúrája vonatkozásában a „középkorit” csupán metaforaként és nem pejoratív értelemben használom, amely alatt a vallásos hit megélésének archaikus, szakrális megalapozottságú megélését értem.

7. Terepmunkámat főként a Bákó környéki székelyes és déli csángó falvakban végeztem, valamint Lészpeden.

egyre inkább azt állítják, hogy azok régebben történtek, ám a jelenben egyre kevésbé „látják”: „Voltak még ezelőtt, hol es mondták, láttak... [látomást] nem emlékszem riva, de láttak. Ezelőtt láttak. De moszt nem erősz izélnek. Moszt nem látják.”⁸

[Mondták, hogy Dózsában az ablakon látták Szűz Máriát...] Nem való, azt ne higgye maga. A nem való semmi.⁹ Mindez arra utal, hogy az eksztatikus, lázas élményszerűséget egy sokkal racionálisabb, „logikusabb”, világiasabb vallásosság váltja fel, amely azonban még mindig a mindennapi életvezetés központi szervezőerejeként működik.

A vallásos hit az utóbbi évek társadalomalakító folyamatai hatására nem változott periférikus társadalomszervező jelentőségű tényezővé, ám korábbi középkorias mélységű élményszerűsége visszaszorulóban van. Ez a folyamat arra utal, hogy a vallásos élmény egyre inkább kiszorul a közösségi és az intézményi (egyházi) legitimáció alól, az egyéni eltérő vallásos tapasztalatok és képzetek jelentőségének a megnövekedése a világkép pluralizálódását eredményezi. Ezek a tendenciák azt a Max Weber-i gondolatot tükrözik, amely szerint „a világ többé már nem misztikummal feltöltött »mágikus liget« (*magical garden*), amely a premodern ember gondolatvilágát befolyásolta” (Aldridge 2000:16).¹⁰

Közösségi szinten ezek a folyamatok a Bryan Wilson-i hipotézis felől közelíthetők meg, aki azt állítja, hogy a modernizációval, amely a nyugati társadalmak esetében urbanizált feltételeket teremtett a közösségek számára, csökkent a közösségek szerepe, amely ugyanakkor a társadalmi kontroll helyének és szerepének megváltozásához járult hozzá (lásd Wilson 1982:149). „A valódi közösségekben (*well-integrated communities*) a társadalmi kontrollnak morális és vallási alapja volt. Ezzel szemben a modern, racionális és bürokratizált világban a társadalmi kontroll személytelen, és elszakadt korábbi vallási és etikai alapjaitól” (Aldridge 2000:18)¹¹ Malcolm B. Hamilton B. Wilsonra reflektálva kiemeli, hogy „egy ilyen helyzetben a vallás ugyanúgy veszít a jelentőségéből, ahogyan a közösségi értékek, amelyek hagyományosan kollektív rituálék és vallási ünnepek formájában nyertek kifejezést” (1998:212).

Kotics József a moldvai csángó falvakban jelentkező modernizációs folyamatok egyik legfontosabb következményét a normák pluralitásában és a társadalmi kontroll korábbi szerepének megváltozásában látta. Megállapította, hogy „napjainkban egy igen szigorú valláserkölcson alapuló életvitel keveredik egy polgárosultabb értékrenddel” (Kotics 1997:47). A szerző továbbá azt állítja, hogy „az értékrend megváltozása, a szakrálisan megalapozott értékelsőségek elvetése vagy megkérdőjelezése a fiatal, elsősorban a városba költözött vagy ott dolgozó generáció sajátja” (Kotics 1997:47). A szerző továbbá kiemeli, hogy „a társadalmi kontroll szerepe a magántulajdon felszámolása, az ingázás, a városiasodás révén lényegesen csökkent, működése szűkebb rokonsági, ismeretségi körökben érvényes, az egyén felszabadult a közösségi kontroll alól, a közösség élete ma már egyre kisebb mértékben folyik a falu szeme előtt” (Kotics 1997:49).¹² A társadalmi kontroll személytelenedése ugyanakkor a morális és etikai megalapozottságú vallásos világkép pluralizálódását, koherenciájának megbomlását is jelzi tehát.

A közvetlenül a romániai rendszerváltás utáni éveket jellemző tendenciák az utóbbi évek munkamigrációs hullámai nyomán felerősödőben vannak: a modernizáció mint társadalomalakító

8. Bejan Kukuri Péter, 1933, Klézse, 2006. 01. 13., saját gyűjtés.

9. Coșa Roza, 40–45 év körüli. Trunk, 2006. 01. 14., saját gyűjtés.

10. Fordítás tőlem – P. L.

11. Fordítás tőlem – P. L.

12. Ezeknek a tendenciáknak a jelentkezését erősítik meg Kinda István kutatásai is (2005:37–38).

tényező nemcsak az életforma külső jegyeiben nyilvánul meg, de a vallási megalapozottságú értékrend fellazulásában, a világiasabb életmódvezérlő értékek megjelenésében is tetten érhető, elsősorban a fiatalabb generációk körében. A munkamigráció hatására ezek az új értékorientációs modellek bejáratott kulturális mintákká válnak.

Kétségkívül, hogy a nyugati munkaerőpiac megnyílása a nagy demográfiai potenciállal rendelkező moldvai csángó falvak előtt mára már olyan léptékű modernizációs fejlesztéseket eredményezett ezeknek a településeknek a többségében, amely – leszámítva egy-két, sajátos gazdasági pályára álló székelyföldi települést – az erdélyi települések viszonylatában elképzelhetetlen. A munkamigráció az egyéni dimenzió szintjén az identitás átfogalmazását, új énonológia kialakítását eredményezte.

A közösség vonatkozásában a fogyasztói szokások megváltozásáról, a hagyományos kultúrához való viszony (például a lakáskultúra tekintetében) és a kapcsolattartás gyökeres átalakulásáról beszélhetünk. Lészpeden a frissen épült új házakban a falakat már nem díszítik a hagyományos technikával készült textíliák, elértéktelenedésüket jelzi, hogy adott esetben díszes *servetek* kerülnek a földparcellák határát jelző csóvákra, vagy egyszerűen elégetik őket:

[*S akkor vót, hogy elégették a kendezőket...*] *Igen. Mind leszedték. Kimeszelték, most lehet, így né, semmi nincs a falon, ki van csak úgy izélve. [...] Há megkapta az én emberem, vitte el, szemetet, na. Vaj egy szomszéd kéri, hogy „jere a szekeredvel, rakjam fel!” Mik vannak oda falravalók béhánva, oda, oda a szemetesbe. Servet, kendő. El vannak mosadékva [szennyesek], el vannak. Rakták a szekerre, tették, ha kell, vedret rea vízzel.*

- *Elcsúfultak, s akkor, bé oda, né!*
- *Servet vót kötve, ilyen servet a cüvekre, darabnál, jegy téve.*
- *Vennék kacagságra, s mit dógasztál avvall!*
- *Ilyen servet né [mutatja a falon.]. Fel vót kötve a cüvekre, s belé volt verve a kukuricánál, hogy hol van a barazda.*¹³

A transznacionális életformák jelentősége a kultúra átalakulásában

A moldvai csángó falvakban zajló modernizációs folyamatok értelmezéséhez új megközelítési lehetőséget jelent a transznacionalizmus elmélete (lásd Appadurai 2001, Niedermüller 2002, 2005). A *transznacionális életformák*¹⁴ szerveződését magyarázó elméletek a modernitás körülményei közepette a kultúrák territoriális értelmezése, a *metodológiai nacionalizmus*¹⁵ és a *szinguláris identitás*¹⁶ elmélete ellenében születtek (vö. Niedermüller 2005:53–58). Ezek a kutatások ugyanakkor a kultúra statikusságát hangsúlyozták, amelyet állandóság, változatlanság jellemez. Amellett érveltek, hogy a kultúrák etnikusan meghatározott, helyhez kötött entitások, amelyek közötti különbségek feloldhatatlannak tűnnek. Ezzel az elméleti és ideológiai hagyománnyal

13. Imre Györgyné Gyöngyös Mária (1942) és Kompót Anna (1948), Lészped, 2007. augusztus 5., saját gyűjtés.

14. A transznacionalitás gyakorlata olyan életformákban valósul meg, „amelynek keretein belül az emberek több kultúrában élnek egyidejűleg” (Niedermüller 2002:142).

15. A kutatásoknak kizárólag a nemzetállamok keretein belüli megvalósulását előnyben részesítő, a közösségeket és kultúrákat homogénnek tekintő szemléletmód.

16. Az elmélet „a kulturális, illetve társadalmi identitást egy helyhez és szociokulturális környezetbe kötődő, abban gyökerező, illetve abból kinövő szinguláris konstrukciónak tekinti” (Niedermüller 2005:54).

szakító transznacionalizmus-elméletekre döntő hatással volt a globalizációs körülmények között újszerű migrációs gyakorlatok, a nemzetközi munkavállalás mentén szerveződő életvezetések megváltozásának a felismerése.¹⁷ A helyek közötti állandó mozgás, az egyidejűleg több helyhez tartozás *transzlokális* közösségeket hoz létre (vö. Appadurai 2001:19–20), amely a kulturális környezetnek nem a felváltását (mint amely a korábbi migrációs gyakorlatokat jellemezte), hanem annak váltogatását jelenti, azaz a helyek közötti állandó mozgásban valósul meg. Niedermüller Péter szerint „az emberek mobilitásához hasonló – vagy talán még annál is nagyobb – jelentőséggel bír a kulturális jelentések, képek, elvárások, imaginációk mobilitása és globalizálódása. Ezek nyomán transznacionális szimbolikus univerzumok, globális méretekben közösen birtokolt ízlések, aspirációk, meghatározott kulturális érzések transznacionális, azaz *deteritorializált közösségei*”¹⁸ és identitásmodelljei jönnek létre” (Niedermüller 2005:58).

A gyakori kilépési stratégiát folytató vagy kitelepedett csángó személyekről feltételezzük, hogy kibocsátó közösségeikkel való kapcsolattartásuk a *transznacionális terekre* jellemző modellben valósul meg.

Ezek a vonatkozások legfőképpen a munkamigrációban résztvevő, a jelen csángó társadalmát alakító fiatal és középkorú generációkra vonatkoznak, azokra a csoportokra tehát, akik mind ez idáig a néprajzi-antropológiai vagy szociológiai kutatások árnyékában maradtak. A kommunikációs lehetőségek kibővülése az otthon maradt családtagokkal való kapcsolattartás módozatait szélesítette ki. Ám a transznacionalizmus mint társadalmi praxis nemcsak a nemzetközi munkamigrációban részt vevő csángókat érinti, hanem hatással van a teljes közösségek működésére. A transznacionális társadalmi mezők a tágabb közösség életvitelére, mentalitá szerkezetére, nemzeti és kulturális identitására, hovatartozás-érzésére is hatással vannak, hiszen ezeket a folyamatokat, a munkamigrációban résztvevők „becsatornázzák” a közösségi életvitelbe.¹⁹

Niedermüller Péter ezeknek a folyamatoknak a működését a klézsei piac tárgyi felhozatalán, a tárgyakhoz fűződő szimbolikus jelentéseken, valamint egy trunki férfinak a józsefvárosi piacon szerzett élményein keresztül példázza. A klézsei piacon felsorakoztatott hongkongi CD-lejátszók, „indiai szőnyegek”, kínai Adidas és Puma cipők ugyanolyan kulturális jelentéseket hordoznak a kívánatosság tekintetében a klézsei fiatalok számára, mint a nyugati országokban élő társaiknak. A szerző értelmezése szerint a klézsei piacot tehát a globális kultúrának ugyanazok a mintái irányítják és tartják életben, mint a nagyvárosi piacokat: „a klézsei kirakodóvásárok azt példázzák, hogy egy, látszólag a »világ végén«²⁰ lévő helyi társadalomban hogyan, milyen tárgyasult formákban vannak jelen, illetve miképpen hatolnak be a mindennapi életbe transznacionális jelentések és globális imaginációk” (Niedermüller 2005: 61).²¹ A szerző másik példája

17. A román társadalom esetében zajló transznacionális migrációs gyakorlatokról lásd Dumitru Sandu írását (Sandu 2000).

18. Kiemelés tőlem – P. L. „Ez a kifejezés arra utal, hogy a késő modern társadalomban, a globális világban a tér koncepciója megszabadul a territóriumhoz való kötöttségtől” (Niedermüller 2005:58).

19. A transznacionalizmus irodalmához lásd még: Welsch 1999.

20. Az idézőjel is tőle – P. L.

21. A szerző meglátásának korrigálási szándéka nélkül teszem hozzá, hogy a klézsei piachoz – a fent jelzett portékák mellett – hozzátartoznak a Daciák felnyitott csomagtartójából rőfögő malacok is, mint ahogy a hagyományos technikával készült pálinkafőző rézüstökre is megvan a kereslet. Hasonlóan a feketetői vásárhoz, ahol az elhasznált motorbicikli-külsőkből készített, hegymászásra kiválóan alkalmas bocskorszerű lábbeliket sem mindig népművészeti értékük miatt vásárolják meg.

azt jelzi,²² hogy az egyéni élettörténetbe, a személyes identitásba, a szociokulturális környezet individuális értelmezésébe, illetve az egyes emberek társadalmi státusába is beépülnek, abban szerepet játszanak a transznacionális tapasztalatok (lásd Niedermüller 2005:61).

A külföldi munkamigráció egyik következménye tehát a kulturális pluralizmus bizonyos mértékű térnyerése is ezekben a falvakban. Ezzel magyarázható, hogy Trunkban például buddhista vallású moldvai csángóval is találkozhattam, akinek – a római katolikus közösségek szemszögéből exponált – vallási devianciája csak rá tartozik, már kívül esik az egyházi intézmény szféra és a közösségi erkölcsi normarendszer gyengülő kontrollján.²³

A munkamigrációban részt vevő személyek gazdasági helyzetének látványos javulása, amely a közösségi térben átmenetileg tartózkodó személyek presztízsfogyasztásában nyilvánul meg (például videokamerával való szórakozás a legjelentősebb otthoni diszkóban), jelentős mértékű presztízsmozgásokat indított el a településeken. A fiatalok leginkább ezeket a modelleket követik előszeretettel, míg ezek nyomán szüleik is természetesnek és szükségesnek tartják a fiatalok viselkedésében jelentkező „változásokat”. Ezeket az új orientációs mintáknak való sikeres megfelelés előfeltételeinek tartják. Mindez arra utal, hogy a moldvai csángó falvakban nincsenek már intézményesen előírt viselkedésminták, egyre inkább „a puszta alkalmazkodás válik középponti értékke” (Merton 2002:216).

A gyakori identitáscserék, amelyekhez a nyelvi és kulturális asszimiláció előrehaladottsága kedvező strukturális feltételeket teremt (vö. Kotics 1997:48) lehetséges életstratégiákká, a társadalmi mobilitás eszközeivé váltak. Az ezekben a közösségekben uralkodó kulturális hangsúlyok értelmében az ilyen jellegű identitáscseréket nem devianciaként fogják fel, mivel a hasonló adaptációs stratégiák kulturálisan támogatottak. Az alkalmazkodásnak ezek a formái a moldvai csángó falvakban kulturális modellekké váltak. Bár ezek a magatartások belső döntések eredményei, amelyek nincsenek az intézményes ellenőrzés hatása alatt, éppen a közösségi elvárások motiválják az egyént arra, hogy a társadalmi hierarchiában való emelkedés, valamint a megélhetés kényszere alatt hasonló adaptációs stratégiákat működtessen. Peter L. Berger és Thomas Luckmann szerint a társadalmi mobilitás keretei közötti transzformációknál „előre gyártott interpretációs mintákkal találkozunk, amelyek bemutatják az érintetteknek, hogy mi történt az egyén totális átalakulása nélkül²⁴” (Berger–Luckmann 1998:223). A szerzők szerint továbbá „a nagy mobilitással rendelkező társadalomban már előkészített sematikus interpretációk, amelyeket az egyén már akkor internalizál, amikor ő maga még nem is mobil, biztosítják az életrajzi folyamatosságot és elsimítják a keletkező ellentmondásokat” (Berger–Luckmann 1998:224).

A templom látogatásának funkciói is változnak a munkamigrációból hazatérő, a közösség lokális terében csak időlegesen tartózkodó személyek számára: a vallásos élmény megélésének szerepe mellett találkozási alkalmat jelent a falubeliekkel. A munkamigráció egyik következményeként nevezhetjük meg azt a jelenséget, hogy a társadalmi érintkezések egyik szervezőelvévé az egyházi ünnepek váltak, a külföldi kilépési gyakorlatokban résztvevők hazatérésüket a nagyobb ünnepek idejéhez igazítják. Bár az ünnepek megélésének szakrális fontosságát esetükben sem vonhatom kétségbe, ezek a tendenciák a mindennapok vallásos fontosságának csökkenéséhez

22. A szerző egy trunki fiatalember elbeszélésére alapoz, aki egy józsefvárosi kínai férfi alkalmazottja volt.

23. Pápai Virág egy klézsei neoprotestáns család vallási orientációit bemutató tanulmányában a katolikus vallásból való „kiszakadást” mint modernizációs stratégiát mutatja be (lásd Pápai 2005).

24. A kiemelés is tőlük – P. L.

vezetnek, és a hagyományos vallásosság megélési formáinak átalakulásához járulnak hozzá. Egy szakirodalmi sztereotípiával élve azt állíthatjuk, hogy „az állandó imában való élés” középkori vallási fontosságával szemben az ünnep szociális eseménnyé válása értékelődik fel.

Mindezek a folyamatok az egyház korábbi szerepének átalakulásához vezetnek. Az egyházi kontroll gyengülését idézi elő az, hogy a nagy mobilitásúvá vált csángó társadalomban a lokális közösségek jelentős társadalmi csoportjai csak időlegesen tartózkodnak a közösség fizikai terében. Mindemellett „az egyház napjainkban is a csángó falusi társadalom legalapvetőbb, meghatározó intézménye” (Pozsony 2005b: 174). Bár befolyása a kényszerítő eszközök terén egyre csökken, szimbolikus kontrollszerepe a társadalmi devianciák kezelése esetén igen erős, a mágikus kontroll terén határozott térnyerése figyelhető meg (lásd Peti 2003). Ennek egyik magyarázata – a szekularizációs elméletek felől közelítve – a vallási világnépfenntartására tett kísérletként értelmezhető a más intézmények által forgalmazott természettudományos magyarázatok ellenében. A nem kanonikus vallási képzetek integrációja révén a vallási világnépfenntartás nem pluralizálódik, koherenciája nem bomlik meg, mivel a népi gondolkodásmódban a kanonikus vallásgyakorlás és a folklór jellegű tudati jelenségek ellentmondás nélkül férnek meg egymással.²⁵

A fentebb ismertetett nagyarányú, a külföldi munkamigrációval szoros kapcsolatban álló modernizációs, mentalitásbeli változások következtében az egyház sokat veszített a társadalomra gyakorolt feudális ellenőrzés erősségéből. Erre enged következtetni a falvakban fellépő szektás csoportosulások tagjaihoz való viszonyulásmódja is. A vallási konverziót végrehajtó személyekkel szemben csupán szimbolikus büntetést alkalmaz, amelynek nincs komoly jelentősége az illető társadalmi térben. A névre szólóan történő kiperédikálásról vagy a kényszerítések egyéb formáiról nincsenek adataim.

A giddensi szekularizációfelfogás nyomán azt mondhatjuk, hogy Moldvában a korábbi időszakokhoz képest az utóbbi időben valószínűsíthetően több olyan esettel találkozhatunk, amikor egy-egy család vagy családtag vallási konverziót hajt végre. Így a római katolikus egyház társadalmi befolyásának csökkenését²⁶ jelzik a főként a romániai rendszerváltás után gyakori váló vallási konverziók, amelyek a moldvai falvakban többnyire mobilitási stratégia részei. Ugyancsak az egyházi kontroll erodálódását jelzi a felekezeti endogámia szigorúságának lazulása, amely újabb teret nyit a vallási konverziók számára.²⁷

25. A népi kultúrát „a benne élő ember szervesnek, homogénnek és kereszténynek érzi, nem fedez fel benne elmentmondásokat, s békés egymásmellettségben hagyja élni és hatni a legkülönfélébb kultúrelemeket” (Tánczos 2000b:224).

26. Csupán relatív csökkenésről beszélek, számomra is nyilvánvaló, hogy a római katolikus egyház a csángó társadalom legmeghatározóbb intézménye.

27. A kutatás az utóbbi években regisztrálta, hogy „napjainkban Moldvában az a gyakorlat alakult ki, hogy a római katolikus faluközösség normáit elutasító egyének rendszerint ortodox hitre térnek” (Pozsony 2005b: 188). Pozsony Ferenc az utóbbi években fellendült munkamigráció keretében zajló, családok anyák, lányok körében is gyakori váló külföldi kilépési gyakorlatokkal magyarázza azt a jelenséget, hogy „ha egy lányt vagy asszonyt saját falujában *lazább* erkölcsi viselkedése miatt megszólítanak, az szégyenérzet nélkül, emelt fővel hagyja el a települést, és tüntetően egy más helységben ortodox fiúval él együtt” (P2005b: 188). Kotics József az 1990-es évek közepén figyelte meg a válások új tendenciáiként való jelentkezését: „Megfigyelhető, hogy ha a válás után újra házasságot akar kötni az elvált személy, ilyen esetben gyakori a valláscsere, vagyis az ortodox hitre való áttérés” (Kotics 1997:48).

AZ EGYHÁZIAS VALLÁSOSság ÁTALAKULÁSA – SZEKULARIZÁCIÓS ELMÉLETEK²⁸

Az egyházas vallásosság visszaszorulásának, a nyugati modern társadalmakban gyakorlatilag teljes megszűnésének okaira a szekularizációs elméletek próbálnak magyarázatot adni. Ennek a problémakörnek a szakirodalma igen nagy, a továbbiakban csupán az ezzel kapcsolatos elméleteknek néhány alapvető jellemzőit vázolnánk fel.²⁹

Szekularizációs tendenciákról beszélnünk a moldvai csángók esetében igencsak kérdéses, már csak a fogalom igen sokrétű, tisztázatlan jelentése miatt is. Ezért Alan Aldridge³⁰ nyomán a szekularizációt egy olyan interpretációs paradigmaként használom, amelynek segítségével magyarázni lehet azt a folyamatot, amelyet a moldvai csángó közösségek esetében én a vallás korábbi időszakokhoz képest csökkent szerepének nevezek. Teszem azt anélkül, hogy a szekularizációs jelenségeknek a nyugati modern társadalmakban megfigyelt minden összetevőjét a csángó közösségekre vonatkoztatnám. Amikor tehát a moldvai csángó falvakban jelentkező szekularizációs tendenciákról beszélek, ez alatt *a csángó közösségekre jellemző tradicionális vallási formák átalakulását, visszaszorulását értem*, nem pedig a „vallás elhalásának” E. B. Tylor, James G. Frazer, Karl Marx és Sigmund Freud által képviselt koncepcióját.

A szekularizációnak ilyenképpen való értelmezése nem áll ellentétben a fogalom általános értelemben való használatával. Meredith B. McGuire szerint „mély véleménykülönbségek vannak a fogalom értelmezése körül, de a *szekularizáció*³¹ legtöbb értelmezése arra a történelmi folyamatra utal, aminek eredményeként a vallás elvesztette (vagy elveszti) feltételezett központi szerepét a társadalomban” (1992:249).³² Az én fogalomhasználatom leginkább az Anthony Giddens által képviselt szekularizációdefinícióhoz áll a legközelebb, aki a szekularizáció alatt azt a folyamatot érti, „amelynek során a vallás elveszíti befolyását a társadalom életének különböző szférái fölött” (2000:460).³³ A giddensi megközelítés a szekularizáció jelenségét három dimenzióban vizsgálja: 1.) a vallásos szervezetek tagsága; 2.) az egyházak és más vallásos szervezetek mennyire tudják megőrizni társadalmi befolyásukat, vagyonukat és tekintélyüket; 3.) a hitelvek és értékek kérdésével kapcsolatos *vallásosság* dimenziója (vö. Giddens 2000:461–462). Ezért nem érzem ellentmondásosnak, hogy amikor a moldvai csángó közösségekről mint az *egyházas vallásosság* jellemzőivel rendelkező vallási orientációjú közösségekről beszélek, érzékeltetem azokat a szinkrón folyamatokat is, amelyek az utóbbi időben³⁴ a vallásosság terén is relatív elmozdulásokat eredményeztek a vallásos szerep átalakulásában, valamint az egyház társadalmi befolyásának a csökkenésében.

28. Tudatában vagyok annak is, hogy ezek az elméletek elsősorban a nyugati társadalmak kutatásának eredményeiből születtek, alkalmazhatóságuk az általam vizsgált társadalom esetében ezért főként hipotetikus jellegű, sokkal inkább összehasonlítási alapot kínálnak. Konklúzióikat az általam vizsgált társadalom jelenségeire vonatkoztatva ezért egyfajta kísérletképpen alkalmazom.

29. A szekularizációs tézisek összefoglalására tesz kísérletet például Robert W. Hefner (1998:147–154), Vesa Raiskila (1995).

30. „A terminust övező ellentmondások ellenére a szekularizáció mint fogalom elfogadható egy olyan interpretációs paradigmaként, amely hozzájárul ahhoz, hogy leírjuk és értelmezzük a nyugati társadalmakban zajló társadalmi és vallási változásokat” (Aldridge 2000:15). (Fordítás tőlem – P. L.) A szekularizáció fogalmának interpretációs paradigmaként való használatáról lásd még B. McGuire nézeteit (McGuire 1992:249).

31. A kiemelés is tőle – P. L.

32. Fordítás tőlem – P. L.

33. Hasonló álláspontot képvisel Bryan Wilson is (1982:149).

34. A romániai rendszerváltozás utáni időszakot értem ez alatt.

Meredith B. McGuire amellett érvel, hogy a modern társadalmakban a vallás szerepének a megváltozása – amely szervezetségi átalakulásával együtt járt – az intézmények differenciálódásával, a pluralizmus és racionalizáció térnyerésével párhuzamosan történt. A szerző az intézményi differenciálódás alatt azt a folyamatot érti, amikor egy társadalom különböző intézményi szférái elkülönülnek egymástól, mint például az oktatás, a politikai és a gazdasági vezetés. „Az intézményi differenciálódásnak ellentétét az egyszerű társadalmak esetében figyelhetjük meg, ahol a hiedelmek, az életvezetés mindennapi értékei és a vallási cselekvések közvetlen módon hatnak az életvitel mindennapi szintjén, miközben a vallás diffúz módon öleli át az egész társadalmat” (McGuire 1992:251).³⁵ A szerző Talcott Parsons nyomán továbbá azt állítja, hogy egy magas fokon differenciálódott társadalomban a vallási normák, értékek és gyakorlatok csupán indirekt módon befolyásolják az élet más területeit, mint például az üzleti, politikai szférát, a szabadidő eltöltésének módját, valamint az oktatás territóriumát (vö. McGuire 1992:251).

Alan Aldridge Olivier Tschannen nyomán azt állítja, hogy a szekularizáció mint modernizációs jelenség három alapvető fogalomgyüttessel írható le. Az első a *racionalizáció térnyerése*, amely alatt azt a folyamatot érti, hogy a valóság érzékelése elveszíti transzcendentális vonatkozásait, amelyet a világ racionális-kauszális magyarázata vált fel. A második a *differenciáció*: a társadalom elszakadása a vallástól. Ennek értelmében a vallás az egyéni döntési szférába szorul vissza, magánéleti problémává válik, nincs befolyással a társadalom életének különböző aspektusaira. A folyamat eredményeként a vallási szimbólumok, cselekvések és intézmények veszítenek presztízsükből és jelentőségükből. A harmadik az *e világi jelleg felerősödése (increasing worldliness)*: az e világi problémákra való intenzívebb odafigyelés, amely a szerző szerint nemcsak a modern társadalmakra jellemző a jelen körülmények között, de a hagyományos vallásosság keretei között is egyre inkább jelentkezik. A. Aldridge szerint a szekularizáció jelenségének e három legfontosabb összetevője körül számos ezekkel kapcsolatban lévő fogalmi megjelölés „kering”, mint például az *atomizáció* és a *pluralizmus* (2000:15).

A szekularizációs elméletek egy újabb iránya e jelenséget szorosan az iparosodási és városiasodási folyamatok komplex eredményének tekinti,³⁶ amelynek nyomán „az ember és a világ egyre inkább racionális-oksági magyarázatok és az emberi tevékenység tárgyává válik” (Hamilton 1998:204), azaz a szekularizáció jelentkezése a racionális, természettudományos szemlélet térhódításával van összefüggésben. Az intézményi differenciálódással a lokális, hagyományörző társadalmakban is megjelenő nem egyházi elitet a szakirodalom mint a természettudományos világképet forgalmazó, a vallási tudatformákat aláásó diskurzus képviselőjét jeleníti meg. Az egyház szerepének csökkenése ezekben a közösségekben a helyi eliteken belüli erőviszonyoknak is a függvénye.

Bryan Wilson szerint a „szekularizáció nemcsak egy társadalomban ható folyamat, hanem magának a társadalomnak és legfőbb intézményeinek a változása” (1982:149).

35. Fordítás tőlem – P. L.

36. A középkorra jellemző „totális keresztény világkép” és az erre épülő normarendszer – lényegében az életvitel egészének, a társadalom egységének – erőzője több évszázados folyamatra tekint vissza, ám széttöredezése az utóbbi 150–200 év akkulturációs hatásainak az eredménye. R. W. Southern a metafizikai koherenciájú szakrális világkép megbomlásának idejét a XIV. századra teszi: „A középkor egyik legnagyobb vívmánya annak a gondolatnak a részletes kidolgozása, hogy az egyetemes emberi társadalom szerves része az Isten által elrendelt világegyetemnek, az időben és az örökkévalóságban, a természetben és a természetfölöttiségben, a gyakorlati politikában és a szellemiség világában. Szinte minden fontos dolog, amit a középkorban írtak, mindaddig, amíg a rendszer a XIV. században töredezni nem kezdett, bizonyos fokig e kozmikus háttér tudatában íródott” (Southern 1987:22).

SZEKTÁSODÁSI TENDENCIÁK AZ ÁTALAKULÓ CSÁNGÓ TÁRSADALOMBAN

A Moldvában működő katolikus egyház más vallási szervezetekkel szemben intoleráns, kizárólagos legitimitációra törekszik. A társadalomra gyakorolt ilyen irányú hatásával is magyarázható, hogy a csángók a más felekezetre való áttérést rendkívül súlyos bűnnek tartják. A hit elhagyása felfogásukban halálos vétkeknek számít. Egy trunki asszony például, akinek a fia a Jehova tanúi szekta tagjává vált, intenzív imádkozással, bűcsúba járással próbálkozott, amelyek eredményeképpen azt remélte, hogy fia visszatér a katolikus hitre:

„*A fiam elment a hitről, arról. Miféle az a hit, hogy csitilje (olvassa) a bibliéket? Csitili. De meddig törődtem, sz meddig ízéltem, sz addigra imádkasztam, sz kijártam most Seucába,³⁷ feljutottam oda. Sz hogy nem bír moszt visszajönni ide? 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 (áttértette).*”³⁸

A moldvai katolikus egyház intoleranciája a csángó falvakban is tagokat toborzó szektákkal szemben nyilvánvaló. Az a gyakorlat viszont, hogy a szekták tagjaivá válókat ma már csupán személyes rábeszéléssel próbálják rávenni a katolikus hiten való maradásra, a normaszegőkkel szembeni egyházi kényszerítő eszköztár szelídülését jelzi.³⁹

A moldvai csángók szerint a pap háromféleképpen tud valakit a leginkább megbüntetni: ha nem temeti el, ha nem szolgáltatja ki a szentséget, vagy ha nem szenteli meg a házát: „*Nem temet el, s nem... te elmész a templomba, imádkozol, de a szentséget nem adja bé a szádba. S nem jó a keresztvel a házhoz, hogy szentelje meg a házát.*”⁴⁰ „Az egyházi szolgáltatások megvonása mint büntetési forma a vallásos ember számára igen súlyos, szégyenletes büntetés, egyértelmű kiközösítés.” (Kotics 1997:48)

Forrófalván a szekták tagjaitól való elkülönülés csupán szimbolikus síkon zajlik, Vízkeresztkor a pap nem szenteli meg a házukat. „*Vagyon egy família a faluba, amelyik eltért más vallásra. [S annak volt valamilyen büntetése, valami...?] Nem büntette! Azt mondta a páter [...], hogy ha ők úgy kérik... Ő mondta, hogy ne máj menjenek el más vallásra, de ezek nem akarták. Azt mondták, hogy ha tudták lenne hogy azelőttebb, hogy milyen jó ott, akkor elmentek lenne hamarább. Ha mondta a páter, hogy nem erőst jó, hogy menj valamerré, adică [vagyis] milyen vallásba érted, szoktad hogy születél, abba légy! Ne váltsad el! [S akkor nem volt büntetése ennek?] Nem vót más büntetés, csak uljan, hogy... hogy nem menen mikor keresztkenél áldja a házát. Akkor nem menen oda azakhoz.*”⁴¹

Érdekes, hogy a rendkívüli arányban külföldi munkamigrációt folytató, nagy mértékben kiépülő, fejlődő Lészpeden meglehetősen ambivalensen viszonyulnak a település adventista közösségéhez: [Szektasok, pocaitok vannak a faluban?] *Vannak, sokféle van most. Ádventisztok, tölünk odaálltak. [Az bűn?] Nem tudom, mindenki maradjon abban, amiben született.* [S Marika

37. Utalás a szókefalvi (Kis-Küküllő mente) Mária-jelenésen való részvételre.

38. Coşa Maria, 1959, Trunk, 2004., saját gyűjtés.

39. Az utóbbi években több moldvai településen is olyan fiatal papok kezdték meg a szolgálatukat, akik egy modernebb közösségvezetést képviselnek (ellentétben a feudális módszerekkel, hatalmi gesztusokkal történő közösségvezetéssel), amelynek része a hívekkel való személyesebb kapcsolattartás.

40. Anonim nő, középkorú, Trunk, 2001. július 14., saját gyűjtés.

41. Antal Luca, 1932, Forrófalva, 2001. 07. 08., saját gyűjtés.

néni, hogy gondolja, ez bűn?] *Nem tudom, volt itt egy pap, azt mondta, mindenki a hite szerint.* [A pap nem haragudott, hogy átmentek más vallásra?] *Ő intette jóra, s ha nem akartak, akkor, ugye, mindenki csinálja, ahogy tud.*⁴²

[Szektások, pocaitok vannak a faluban?] *Vannak, de nem sokan, három család. Adventisztok.* [S a páter nem haragszik azokra?] *Mindenki azt csinál, amit akar. Most, hogy bejött az uniunea creștinismului, nu te acuza, [a kereszténység egyesülése, nem vádolnak], azt mondják, hogy creștini [keresztények] ők is.*⁴³ Ezek a vélemények arra utalnak, hogy Lészpeden a vallásosság is egyre inkább egyéni döntés eredménye, a privát élet részévé válik. Az elszaporodó többemeletes, amerikai típusú kockaházak, kaputelefonokkal felszerelt kovácsoltvas kerítések (amelyek mögött nem ritka a betonból öntött szobrokból kilövellő szökőkút sem), drága nyugati autók láttán nehéz lenne elképzelni azt az egyes archaikusabb, rosszabb gazdasági helyzetben lévő moldvai településeken máig élő gyakorlatot, amely alapján a pap beleavatkozik (például kiprédikálással) hívei privát életébe. A szektatagokká vált családoktól való szimbolikus elkülönülés azonban továbbra is fennáll, amely különösen a házasságok terén vagy a temetkezési hely kijelölésekor nyilvánul meg. Lészpeden a hatvanas években a település első adventista halottját, Bíró Jánost a katolikus egyház nem engedte a település katolikus temetőjében eltemetni, ezért az adventisták külön temetkezésre alkalmas területet vásároltak a katolikus temető mellett. A római katolikus egyház nyomására később a községközpont Gerlénybe kezdtek temetkezni.

[S a pap nem haragszik rájuk? Ti. a szektatagokra.] *Lehet, hogy haragszik, de csak úgy magában, nem mondja ki a templomban.* [S milyen rendű szektások vannak?] *Reformátusok, ádventisztok, s románok, ortodox románok.* [S a pap hogy fogadja őket?] *Csak, ha áttérnek katolikus hitre, más-képp nem.* [De nincs így probléma a falubeliek között?] *Van probléma éppen elég, a reformátusoknak külön adtak temetőt.* [Itt Lészpeden?] *Há, nem es Lészpeden, hanem Gellénbe.* [S az hányba vót?] *Mit mondjak én, a hatvanas évekbe. Nem a reformátusoknak, az ádventisztoknak. Vannak, vannak.* [...] [De nem volt itt probléma egymással? Ti. az adventisták és a katolikusok között.] *Nem, nem, csak annyi probléma volt, kérem szépen, hogy amikor meghalt ez az első ádventiszt, úgy hívták Bíró János, azt nem akarták a katolikus temetőbe tenni (a hatvanas években). S azt mondták a többiek: „Ha nem akartok adni, akkor veszünk mi helyet!” S a katolikus temető mellett vettek kétrúdnyi helyet. Azóta temetkeznek oda, de mégis nem volt elég ez, mert innen is kinyomták őket Gellénbe, hogy ne akasszák a katolikus népet, hogy ne hogy áttérjenek.* [Gerlényben többen vannak?] *Nem mondhatni, de azok jobban elfogadták.*⁴⁴

A gerlényieknek az adventisták iránti toleránsabb magatartása a település felekezeti összetételével magyarázható. Míg Lészped homogén katolikus település (86,03 százaléka római katolikus, 13,8 százaléka ortodox felekezetű), ahol a katolikus egyház nagy társadalmi befolyásnak örvend, addig a szomszédos Gerlényben a katolikusok kisebbségben vannak (18,6 százalék római katolikus, 79,13 százalék görögkeleti).⁴⁵ A gerlényi gyülekezet nagyobb mérete folytán is vonzó lehetett a lészpedi adventisták számára, amely az új, veszélyeztetett világnép fenntarthatósága miatt fontos tényező.⁴⁶

42. Mititel Mária (1931), Lészped, 2007. aug. 5., saját gyűjtés.

43. Ződ János (1935), Lészped, 2007. augusztus 5., saját gyűjtés.

44. Fazakas (Colonel) József (1927), Lészped, 2007. augusztus 4., saját gyűjtés.

45. A 2002-es hivatalos népszámlálási adatok alapján.

46. McGuire ezt a tényezőt a *plauzibilitási struktúra* fogalmával írja le (1991). A fogalmat Csata et alii. is használja egy mezőségi település szektációs jelenségeinek értelmezéséhez. Szerintük „a plauzibilitási struktúra az adott vi-

Lészpeden az adventista közösség elsősorban a rokonai kapcsolatok mentén próbál új tagokat toborozni, nem jellemző a településen belüli hittérítés. Arra is van példa, hogy egy katolikus és egy adventista fiatal házassága közül a katolikus hajtott végre vallási konverziót, míg más esetben az adventistává lett személy rövid időn belül visszatért a katolikus egyház kötelékébe.

[Magánál nem jártak, hogy álljon bé?] *Nem, nem, csak úgy a nyámok [rokonok] közül még vajegyret keresnek. [Úgy van-e, hogy katolikusokkal is összeházasodnak?] Igen, igen, megtörténik. Van katolikus, hogy odaházasodott egy ádventiszval. Odaállott arra az ádventiszt hitre, nem itten maradt. [S az emberek mit mondanak, nem haragusznak?] Hát, annyi az eszük! Mit mondjak egyebet? [S az bűn, mit tetszik gondolni?] Há, na. Ahogy ő gondolta, hogy odamenjen, azt mondják, lehet így es jó, úgy es jó. De én ezt értem, a magyar hitet, s így maradok helyben.*⁴⁷

[S a csángók, a katolikusok házasodnak velük?] *Hát, még úgy es történt, hogy átmentek. Most is van egy fiú, aki a gyárba dolgozik, s odaállt az ádventisztokhoz. S na, hogy láttuk mi, miféle ádventiszt, visszaállt a katolikusokhoz, áldozott, gyónt. Ahogy ők meglátták, mi van az ádventisztáknál, meggyengült az elmik [elmjük], visszaálltak a katolikus vallásba, aztán nem tudom én, mert nem szeretek belevegyülni az ilyen dolgokba.*⁴⁸

A szektásodási tendenciák erősödése minden bizonnyal kapcsolatban áll a csángók nemzetközi munkavállalási gyakorlatával. Trunkban egy fiatal asszony arról számolt be, hogy fiútestvére azután lett jehovistává, miután utánament három éve Oroszországban dolgozó feleségének. Hazatérésük után már sem a szűkebb családi kapcsolatokba nem tudtak visszailleszkedni, sem pedig a tágabb, szomszédsági és lokális viszonyokba, ezért rövid időn belül a kis szektás közösségű, a szülőfalujukhoz közeli Bálcescuba költöztek. *Tesztvérem járt, ruszakhoz dolgozni. S ő ott dolgozott. Csinált a házban mindent. De nem tudozik ki. [...] [Volt kinn dolgozni a testvére, vagy hol tanulta a hitet, ezt?] Az asszonya elmenet három esztendővel hámarább, aztán lelte ki, hogy ő arra a hitre elment, az asszonya. [De ő hol látta ezt a hitet, vagy hol tanulta?] Jöttek a házukhoz, s probabil [talán] megszerettik, su štii [nem tudom]. Volt egy szomszédja, el volt menve sük időtől. Az a prieten de familie [családi barát]. A család szégyelli szektássá vált tagjait, mivel lokális szinten nemcsak a családtagot, de az egész családot súlyos stigmatizálás éri emiatt. A családból való kirekesztésük az „eltévelyedett” családtagokra a „visszatérés” érdekében gyakorolt súlyos szociális nyomásként is értelmezhető, amelyre más falvakból is ismerünk példákat. Az anya például azt is megtiltotta, hogy halála esetén temetésén részt vegyenek. [S az emberek nem szidták, így a falubeliek?] Válóó! Szidták. Nekünk esz szérik, mert testvére, sz többet nem jönnek münköt esz szegítsenek.*

– *Nem esz... hozzám, nem esz járnak.*⁴⁹

[Maga sem menen hozzája?] *Nem menen, mert na, hogy mondom, lássza mámi [édesanyám], szérteti [bántja], hogy el van menve a hitről, erről. [Az emberek csúfolják?] Nem hogy csúfolják, mert jártak valami mász emberekvel, deci [tehát] adtak ilyen írászakat, revistákat [folyóiratokat]. Vették el az emberek, nem haragudtak, hogy mennek így háztól házig. De úgy isz parcă [mintha] kivállatt, gyé tot [teljesen]. Máccor még szegétett münköt esz, mert ő tud construcțiet [építeni], még szegétett. Sz mosz nem, nincsen idejük.*

lágképet megerősítő, azt kvázi újratermelő interakciók rendszere. Ennek segítségével képes az egyén az őt körülvevő valóságot az adott világgép fogalmai által, vagyis a bázisközösség nyelven értelmezni” (Csata et alii. 2001:46).

47. János Marika (1939), Lészped, 2007. augusztus 5., saját gyűjtés.

48. Fazakas (Colonel) József (1927), Lészped, 2007. augusztus 4., saját gyűjtés.

49. Az anyja mondja.

– *Nem esz kell, hogy jöjjön. Lehet meghalok, nem lehet odajöjjön hezzám.*

– *Szérik na.*

Úgy tűnik, hogy ebben az esetben a munkamigrációból hazatért, vallási konverzió átesett személyek izolálódtak, a szociális környezettel való konfliktusukat a faluból való elköltözésükkel oldották fel.

A szektákkal szembeni ellenérzések sokszor a róluk való információ hiányából is adódnak. Klézsén olyan adatközlővel is találkoztam, aki abban sem volt teljesen biztos, hogy a faluban élő szombatisták Istent imádják: [A faluban itt pokaitok vannak?] *Nálunk itt vannak elég.* [S milyenfélék?] *Így, hogy nem hisznek Istenben... Nem tudom, hisznek-e Istenben, nem-e? De azt tartásák, szombatot. Szombatát innepalják [ünneplik], nem vasárnapot. Vasárnap dalgaznak.*

A szombatistákról alkotott negatív sztereotípiát, hogy azért segítik egymást, mert nem szeretnek dolgozni: [S csak szombatisták vannak?] *De nincs az egész. Egy nyihány fámilijé. Melik restelli dolgozni, mert ők segítik egyik a mást. – Ha van tíz malacad, akkor egyiket oda kell adni.⁵⁰ [...] Ők restelik dolgozni, s akkor azért állnak oda, mert ők segítik egyik a mást. Nem isznak, a szőlőköt mind kivágták azak. Há. Azok nem isznak italt.*

Lészpeden az adventistáktól való szimbolikus elkülönülést a kis vallási közösség működésének sajátosságai is fokozzák: a katolikusok szerint az adventisták életvitelének intézményi szervezettséget illetően nem praktikus (mert például nincs helyben templomuk). Továbbá a kis vallási közösség legitimitását a katolikusok azáltal is megkérdőjelezzik, hogy az „adventistáknak nincs papjuk”.

[Adventisták vannak a faluban?] *Ádventisztok vannak, azok nem es temetik ide héjzánk a halotakat. Van nekik külön temetőjük Gellénben, egy kicsike.* [S mit mond a páter, nem haragszik?] *Hát nincs mit csináljon nekik, ha nekik es annyi az eszük. Ki akar itt, ki akar ott.* [A páter nem szidja őket?] *Nem állnak elibe, hogy „na átmentünk!” Itt nem közelébb van a templom, hogy menjen bé, fizesse a...? Nincs se páterük, se semmi. Akkor milyen hit az? Há, nem úgy van? Csak ott van, hogy olvasnak, melyik szentbe hisznek, melyikbe nem hisznek.⁵¹*

Klézsében a szombatistákról a katolikusok azt állítják, hogy halottaikat temetésekor nem használják a legfontosabb szentelményi erővel rendelkező szimbólumokat: a keresztet és a gyertyát: *Mikor a hótik van es, keresztet nem tesznek a fejkhez a hóthaz. Gyortyát nem égetnek, úgy hogy mind nálunk.* Trunkban a jehovistákról állították azt, hogy halottaikat nem temetik a földbe, hanem elégetik: *Stă [ülnek] gödörnek a végibe, tartnak beszédet. Nállik ulyan, náluk nem teszik bé földbe, mint nálunk, csak elégetik. Én tudam, hogy hogy lehet? Ők igazak, úgy mondják, mink nem vagyunk igazok. Csérkáltak. Jött hezzám, s aztán fogta rendelni, s hozott ulyan ziarokat [újságokat]. Csérkáltak [próbálkoztak]. De nem. Mondtam „béültem ebbe, ebbe halljak meg” [ti. válásba]. Nem szeretem. Szeretik a hitet a gyermekeim, a tisztelendővel jól vannak, parochval, nem, nem. Én nem kötődöm bé oda.*

Ezek a vélekedések jól tükrözik a szektatagokkal szembeni rutinos stigmatizációt, amely abból fakad, hogy a szektatagok elutasítják a közösségi normákat, valamint szembefordulnak a Szent megélésének hagyományos mintáival.

A szektatagokról időnként pozitívan is nyilatkoznak a katolikusok. Lészpeden az adventistákhoz való negatív viszonyulásmódok mellett elfogadó véleményekkel is találkozunk, amelyekben az adventisták vallásos hitének mélységét hangsúlyozzák, elismerik, hogy „szépen imádkoznak”.

50. Férje mondja.

51. János Marika (1939), Lészped, 2007. augusztus 5., saját gyűjtés.

S olyan szépen imádkoznak, ember, csuda dolog. Nem tudom, hogy higgyek-e, ne higgyek-e, de nagyon szépen imádkoznak. Meghalt az asszonnak az embere, én es ott voltam, mert szomszédok vagyunk, majdnem kapu választ. S eljöttek kocsival sokan, sokan, ilyen prédikátorok, s prédikáltak, s énekeltek, imádkoztak. Nem volt rossz, nem volt rossz. S aztán, kérdeztek, tetszett-e. Hogy mondjam, tetszett na, mett mind csak a Jóistent dicsérik ők es, nem káromolják.⁵²

Klézsében hangsúlyozták, hogy korábban alkoholistá, deviáns házaspár a közösség normái szerint elfogadott életet él, amióta adventistákká lettek. Esetükben a vallási konverzió a társadalmi integráció eszközévé vált tehát.⁵³ Egy klézsei asszony szerint jehovistává lett testvére vallási konverziója után már egyáltalán nem lop a munkahelyéről: [Mondták, hogy ha lopnak...] *Nem lehet! Nem lehet! Lássa-e? Még vót Leon, mert Leonnak hívják a testvéreimet. Még hozott dologról [munkahelyéről] egy valamit, egy darab vaszat, egy darab surubat [csavart]. Moszt nem. Véték az.* Mindenütt pozitívumként emlegették, hogy a szektatagok nem isznak alkoholt.

Katolikus családoknál egyre gyakrabban lehet látni valamely szekta hitelveit tartalmazó, általa terjesztett vallásos tartalmú, színes nyomtatványokat. Ezeket még akkor is megőrzik, ha nem azonosulnak tartalmukkal vagy nem olvassák őket. A vallásos ábrázolásokat még ebben az esetben sem engedik profán cselekmények áldozatává válni.

A szektás viszony jellege szervezetszociológiai megközelítésben

A vallási csoportok szervezeti és közösségtípusait elemző vallásszociológiai szakirodalom egy négyes tipológia alapján írja le a vallási szervezetek közötti különbségeket. Meredith B. McGuire vallásszociológus e típusok leírásához Roy Wallis alapján két megközelítési szempontból indult ki: 1.) a vallási csoport és környezete közötti viszony jellegéből, valamint 2.) abból, hogy az adott csoport milyen mértékben tartja saját legitimitációját kizárólagosnak (lásd McGuire 1992:138). „A vallási csoport és társadalmi környezete közötti kapcsolat a vallási autoritás-forrásokból levezethető értékek, illetve a társadalom egyéb értékei közötti feszültséget tükrözi” (Kiss 2003:57). Aszerint, hogy az egyes társadalmi csoportok elfogadják a másik csoport értékeit, vagy sajátjukat kizárólagosnak tekintik, beszélhetünk pozitív, illetve negatív feszültségről. Ennek megfelelően szólhatunk pluralisztikus, illetve kizárólagos legitimitációról is. A pluralisztikus legitimitáció alatt a másik csoport értékeihez való elfogadó, azt bizonyos mértékig toleráló közösségi beállítódást, míg a kizárólagos legitimitáció alatt a saját értékeket⁵⁴ megkérdőjelezhetetlen bizonyossággként megélő, kétely nélküli mentalitást, a másik csoport értékeivel szembeni intoleráns magatartást értem. Ez utóbbi feltételezhetően főként a szakirodalom által egyre inkább szétesőként, visszaszorulóként jellemzett, középkori vallási képzeteket továbbhagyományozó tradicionális közösségek mentalitására jellemző.⁵⁵

52. Fazakas (Colonel) József (1927), Lészped, 2007. augusztus 4., saját gyűjtés.

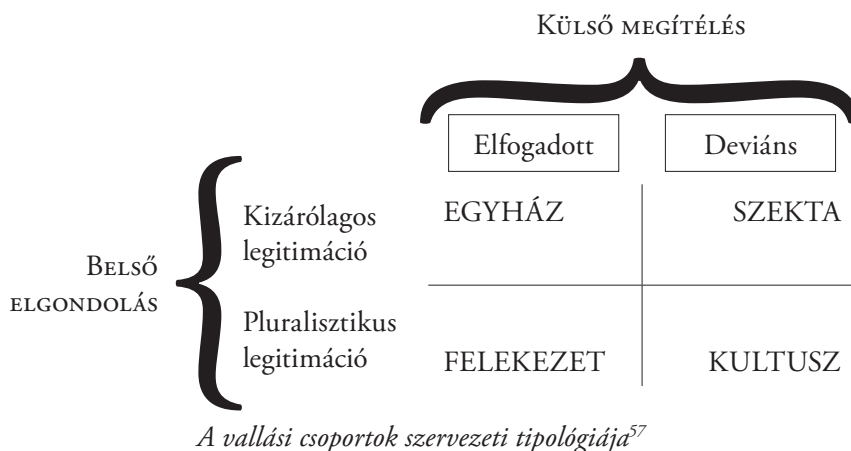
53. A szekták társadalmi integráló erejét Gagy József a karácsonyfalvi cigányok esetében hangsúlyozza (2002:62).

54. Az értékek alatt itt főként a vallási vonatkozású, közösségileg elfogadott értékeket értem.

55. A vallásszociológia az ilyen típusú vallásosságot *egyházias vallásosságnak* nevezi (lásd például McGuire 1991).

McGuire ezeknek a tényezőknek a figyelembevételével a vallási csoportok szervezeti típusainak a következő tipológiáját állította fel: egyház, szekta, felekezet, kultusz (lásd McGuire 1992:139).⁵⁶

A vallási szervezetek leírásához használt modellt továbbgondolt formában Steve Bruce közli (Bruce 1995:20); aki Wallis modelljének teoretikus előzményeként Ernst Troeltsch, Howard Becker, Bryan Wilson, Benton Johnson és Roland Robertson nevét említi (Bruce 1998:21):



A *szekta* ennek megfelelően olyan vallásos szerveződés, amely saját legitimitását kizárólagosnak tekinti, a többségi társadalomhoz fűződő viszonya relatíve negatív. Az egyház mint vallási szervezet-típus nyugat-európai átalakulásának legfontosabb motivációit az idézett szerzők legfőképpen a modernizációs tényezőkben, valamint az ezek nyomán bekövetkező szekularizációs összetevőkben találták meg. A *modernizáció* mint társadalomátalakító folyamat alatt a vallási szervezeti megközelítésű szakirodalom a gazdasági, politikai, kulturális és társadalmi változásokat magában rejtő sokrétű tendenciákat érti (vö. Bruce 1995:127; 1998:28). Az idézett szerzők tehát amellet érvelnek, hogy a komplexebb modern társadalmakból eltűntek az egyház típusú vallási szervezetek, valamint az *egyházias vallásossággal* jellemezhető közösségek is, melyeket az átalakulás első fázisában a szekta típusú vallási szervezetek váltottak fel (lásd Bruce 1998:33).

A szekták elterjedése Moldvában a 2002-es hivatalos népszámlálás tükrében

A statisztikai adatok azt mutatják, hogy azokon a moldvai településeken vannak a nagyobb szektás közösségek, ahol a katolikusok kisebbségben vannak az ortodox vallásúakkal szemben (Rekecsin, Esztrugár, Furnikár, Lilijecs, Váleri, Balanyásza, Turluján, Gerlény, Jenekest stb.),

56. Mivel a modell egy változásban lévő folyamatot tükröz, az egyes típusok behatárolásához elengedhetetlen társadalmi kontextusoknak, az elemzés területi szintjének (országos, regionális, lokális) és a vizsgálat idejének a meghatározása. Anthony Giddens szerint például „az időben kicsit is állandó szekták elkerülhetetlen sorsa a felekezetté válás” (2000:447). Giddens erre a folyamatra példaként a kálvinizmust és a metodizmust hozza fel, amelyek a kezdeti időszakban szekták voltak, ám az idő múlásával fokozatosan „tisztetleméltóbbakká” (a szerző fogalma – P. L.), azaz felekezetekké váltak. Giddens szerint ezért van az, hogy „a hosszabb ideje fennálló vallási intézmények általában rugalmatlan, bürokratikus szervezetté válnak” (Giddens 2000: 448).

57. Nyersfordítás tőlem – P. L.

vagy a többségi római katolikus közösség mellett jelentősebb számú ortodox közösség él (mint például Lészpeden, Újfaluban, Lujzikalagorban, Klézsén stb.). A vallási interferenciák érvényesülése révén a felekezeti másság nagyobb fokú toleranciáját feltételezzük a felekezeti nem homogén falvakban a „szintiszta” katolikus falvakkal szemben. A kulturális pluralizmus magasabb fokával a vegyes felekezeti falvak esetében vélhetően azért is találkozunk, mivel a felekezeti együttélés nemcsak a vallásos világképek iránti toleránsabb magatartásban jelentkezhet, hanem az etnikai és kulturális másság kommunikálása során, az *etnicitás* gyakorlatában is. Az ortodox közösségekhez a katolikus közösségeknek nemcsak a vallásos világkép, a vallásos alapon nyugvó értékrend vonatkozásában kell viszonyulniuk, hanem mint *románokhoz*, azaz mint eltérő kulturális jellemzőkkel, identitásstratégiákkal jellemző csoporthoz. Habár a kulturális határok fenntartása az együttélés folyamán a közösségek működésének fontos része, az etnikus együttélést szabályozó normák jelentős fokú toleranciát feltételeznek. A tolerancia nemcsak az etnikus stratégiáknak, de a felekezeti viszonyulásoknak is fontos eleme (lásd Bruce 1995:10).

Ezért indokolt, hogy amikor a moldvai csángó falvakban jelentkező szektásodási tendenciákról beszélünk, a folyamat alatt csupán a modernizáció hatására bekövetkezett, a vallásosság terén jelentkező relatív elmozdulásokat értjük alatta, amelynek eredménye a szektás kisközösségek megjelenése a katolikus, valamint az ortodox lakosság mellett, nem pedig a felekezeti összetélt eredményező jelentősebb szerkezeti átalakulást.⁵⁸ A moldvai falvakban a legnagyobb létszámú vallásos kisközösségek az adventisták, pünkösdisták, evangéliumi keresztyények és baptisták.

KÖVETKEZTETÉSEK

Sajátos migrációs életutakat bejáró személyek fordulnak olyan új vallási kisközösségek tanításai felé, amelyek aktualizálható világképpel, újszerű vallási/közösségi normák révén integrálják tagjaikat a katolikus egyház sokszor feudális, merev struktúrájával szemben. A társadalmi kontroll személytelenedése, a mindennapi életet szabályozó normák átalakulása, a vallási értékek szerepének megváltozása, a közösségek individualizálódása, egyszerűen a modernizáció társadalomátalakító hatásai következtében a katolikus egyház többé nem tudja teljes mértékben integrálni a csángó falvak lakóit. Közösségi szinten a szekularizációs folyamatok nyomán pluralizálódó vallásos világkép új teret nyitott a szektás csoportosulások létrejöttének a csángó településeken. Ilyen értelemben a szektásodás a társadalmi mobilitással kapcsolatban álló modernizációs stratégia része. Ezt bizonyítja, hogy a moldvai településeken a leginkább a modernizmussal jellemezhető adventista szektás közösségek szaporodtak el. A transznacionális életformák révén a szekták a társadalmi mobilitás részévé váltak, az egyén számára az élettrajzi folyamatosság koherenciájának megőrzéséhez járulnak hozzá.

58. A modernizációs mozgások és a szektásodási tendenciák közötti összefüggést egy mezővárosi település vonatkozásában Kiss Tamás vizsgálta (Kiss 2003). A szektásodás és a modernizáció kapcsolatát a XIX. századi angol munkásszekták vonatkozásában Eric Hobsbawm vizsgálta. A szerző szerint „a szekta melegágya a városiasodó falu (Hobsbawm 1974:200).

	Adventista	Baptista	Pünkösdista	Evan- géliumi keresztény	Ortodox	Katolikus
II. Déli sz-elő csángók						
Szeketura (Pădureni)	*	–	–	–	353	73
Bogdánfalva (Valea Seacă)	*	–	*	–	255	1880
Újfalú (Nicolae Bălcescu)	–	–	–	–	430	3653
Trunk (Galbeni)	–	–	–	–	*	1287
Gyoszeny (Gioseni)	6	–	14	–	769	2516
III. Székelyes csángók A. A Szeret mentén						
Kalugarén (Călugăreni)	–	–	–	–	56	862
Lészped (Lespezi)	19	–	–	–	338	2206
Rácsila (Gârlenii de Sus)	*	–	–	–	221	1460
Lilijecs (Lilieci)	10	*	10	41	1361	678
Gerlénny (Gârlenii)	14	–	9	*	1487	351
Bergyila (Berdilă)	?	?	?	?	?	?
Terebes (Trebiș)	?	?	?	?	?	?
Lujzikalagor (Luizi- Călugăra)	9	–	–	–	50	4527
Forrófalva (Fărăoani)	*	–	–	–	29	5143
Klészse (Cleja)	7	–	16	5	82	4366
Somoska (Șomușca)	–	–	–	–	*	1615
Pokolpatak (Valea Mică)	6	–	–	–	29	735
Újfalú/Dózsa (Gheorghe Doja)	10	–	–	–	394	620
Csík (Ciucani)	–	–	–	–	0	580
Külsőrekecsin (F. Răcăciuni)	–	–	–	–	*	1998
Kápota (Capăta)	*	–	–	–	257	139
Berendfalva (Berindești)	?	?	?	?	?	?
Rekecsin (Răcăciuni)	35	–	28	–	2491	469
Magyarfalú (Arini)	–	–	–	–	12	1332
Lábnik (Vladnic)	*	–	–	–	33	865
Szászkút (Săscut-Sat)	–	–	–	–	1618	526
Tamás (Tămași)	–	–	–	–	1144	256
Ketris (Chetriș)	–	–	–	–	249	283
Furnikár (Furnicari)	–	–	39	×	795	321

*A Bákó megyei csángó falvak felekezeti összetétele és a legnagyobb létszámú szekták⁵⁹
Jelmagyarázat: * 1–4 közötti elemszám, ? nincs adat*

59. Az összesítés a 2002-es hivatalos népszámlálás alapján készült. A statisztikáért Kiss Tamás demográfusnak tartozom köszönettel. Az északi csángó falvakról nem rendelkezem adatokkal.

	Adventista	Baptista	Pünkösdista	Evan- géliumi keresztény	Ortodox	Katolikus
B. A Tábló mentén						
Frumósza (Frumoasa)	–	–	*	–	1437	2209
Pusztina (Pustiana)	–	–	–	–	18	1942
Ripa Jepi (Bogdănești)	–	–	–	–	57	516
Szoloncka (Tărăța)	?	?	?	?	?	?
Kukujéc (Cucuieti)	–	–	–	–	1304	97
Szerbek (Florești)	–	–	–	–	108	566
Esztrugár (Strugari)	115	–	2	–	530	129
Máriafalva/Lárguca (Lărguța)	–	–	–	–	*	262
Gajdár (Coman)	–	–	–	–	*	1025
Esztufuj (Stufu)	–	–	–	–	13	379
Váliri (Livezi)	33	–	*	*	609	206
Balanyásza (Bălăneasa)	33	–	*	*	899	119
Jenekest (Enăchești)	15	–	–	–	724	104
Turluján (Turluianu)	14	–	–	–	1155	167
Gyidráska (Verșești)	–	–	–	–	690	187
Berzunc (Berzunți)	11	–	*	–	1890	807
Berzujok (Bârzulești)	–	–	–	–	87	165
Kövesalja (Petricica)	–	–	*	–	415	171
Ardeván (Ardeoani)	*	–	*	–	1614	1552

folytatás a következő oldalon

	Adventista	Baptista	Pünkösdistá	Evan- géliumi keresztény	Ortodox	Katolikus
C. A Tatros mentén						
Palánka (Palanca)	–	–	–	–	762	134
Csügés (Ciugheș)	*	–	–	–	688	1292
Bruszturósza (Brusturoasa)	–	–	–	–	1038	272
Kománfalva (Comănești)	124	109	289	*	20 239	960
Mojnest (Moinești)	93	15	286	*	21 298	1132
Dormánfalva (Dărmănești)	–	*	71	30	8306	1567
Doftána (Dofteana)	*	*	61	–	2797	150
- Szálka (Seaca)	–	–	–	–	110	395
- Vále Kimpuluj (V. Câmpului)	?	?	?	?	?	?
- Bogáta (Bogata)	–	–	–	–	530	344
Aknávávár (Târgu Ocna)	66	*	57	9	10 211	968
- Degettes (Păcurele)	?	?	?	?	?	?
- Szaláncorka (Gura Slănic)	?	?	?	?	?	?
Szlanikfürdő (Slănic Moldova)	–	–	*	–	1059	694
- Cserdák (Cerdac)	–	–	–	10	894	419
- Szalánc (Cireșoaia)	–	–	–	–	75	1831
Tatros (Tg. Trotuș)	–	6	–	–	791	1267
- Diószeg (Tuta)	–	–	–	–	13	2095
Szólóhegy (Pârgărești)	–	–	–	–	40	1005
- Újfalu (Satu Nou)	–	–	–	–	7	1732
- Szitás (Nicorești)	–	–	–	–	0	946
- Bahána (Bahna)	–	–	–	–	72	558
Gorzafalva (Grozești)	?	?	?	?	?	?
Fűrészfalva (Ferestrău-Oituz)	?	?	?	?	?	?
Onyest (Onești)	138	26	201	37	41 717	3662
Szárazpatak (Valea Seacă)	*	–	*	–	255	1880
Gutinás (Gutinaș)	–	–	–	–	403	103
Prálea (Pralea)	–	–	–	*	137	756
Vizánta (Vizantea Mănăstirească)	?	?	?	?	?	?

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Appadurai, Arjun 2001: A lokalitás teremtése. *Regio* 3. 3–32.
- Aldridge, Alan 2000: *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction*. Cambridge: Polity Press
- Bausinger, Hermann 1989: „Párhuzamos különidejűségek.” (A néprajztól az empirikus kultúratudományig). *Ethnographia*, 100. 24–37.
- Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas 1998: *A valóság társadalmi felépítése*. Tudásszociológiai értekezés. József Műhely Kiadó, Budapest
- Bruce, Steve 1995: *Religion in Modern Britain*. Oxford University Press
- Bruce, Steve 1998: Cathedrals to Cults: the evolving forms of the religious life. In Paul Heelas (edited by): *Religion, modernity and postmodernity*. Blackwell Publishers, Massachusetts, 19–35.
- Csata Zsombor – Kiss Dénes – Kiss Tamás – Sólyom Andrea 200: Vallás és modernizáció a Mezőségen. *WEB*, 6. 34–53.
- Gagyí József 2002: A kicsi cigány és társai. In Bodó Julianna (szerk.): *Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön*. KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 49–67.
- Giddens, Anthony 2000: *Szociológia*. Osiris, Budapest
- Halász Péter 2002: *Bokrétába kötöttem vala*. A moldvai magyarok néprajzához. Európai Folklor Intézet, Budapest
- Hamilton, Malcolm 1998: *Vallás, ember, társadalom*. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia. Aduprint, Budapest
- Hefner, Robert W. 1998: Secularization and citizenship in Muslim Indonesia. In Paul Heelas (edited by): *Religion, modernity and postmodernity*. Blackwell Publishers, Massachusetts, 147–168.
- Hobsbawm, Eric 1974: Munkásszekták. In Primitív lázadók. Vázlatok a társadalmi mozgalmak archaikus formáiról a XIX. és a XX. században. Kossuth Kiadó, Budapest, 184–216.
- Kaschuba, Wolfgang 2004: *Bevezetés az európai etnológiába*. Csokonai Kiadó, Debrecen
- Kinda István 2005: 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*. Kriza János Néprajzi Társaság. Kolozsvár, 21–56.
- Kiss Dénes 2003: A CE szövetség és a református egyház. *Erdélyi Társadalom*, 1/2., 55–66.
- Kiss Tamás 2003: A szocialista típusú modernizáció és a hetednapot ünneplő adventista vállalkozók. *Magyar Kisebbség*, 1.
- Kotics József 1997: Erkölcsi értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai csángó faluban. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5. Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. Kriza János Néprajzi Társaság. Kolozsvár, 36–55.
- Liszka József 2001: *A szlovákiai magyarok néprajza*. Osiris Kiadó, Budapest
- McGuire, Meredith B. 1992: *Religion. The Social Context*. Trinity University, San Antonio, Texas
- Merton, Robert K. 2002: *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Osiris Kiadó, Budapest
- Niedermüller Péter 2002: Elavuló fogalmak. *Regio* 4. 138–146.

Niedermüller Péter 2005: Transznacionalizmus: elméletek, mítoszok, valóságok. In Kovács Nóra – Osvát Anna – Szarka László (szerk.): *Etnikai identitás, politikai lojalitás. Nemzeti és állampolgári kötelességek*. Budapest, Balassi Kiadó, 52–66.

Pápai Virág 2005: Egy neoprotestáns család Klézsén. In Kinda István – Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 193–213.

Peti Lehel 2003: A fekete mágia szociális egyensúly-ellenőrző szerepe a moldvai csángó falvakban. A lopás hiedelmei. In Szabó Árpád Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 2. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. KJNT, Kolozsvár, 159–174.

Peti Lehel 2006: Identitásmodelláló tényezők a moldvai csángó falvakban. *Tabula*. 8 (2), 201–217.

Pozsony Ferenc 1996: Etnokulturális folyamatok a moldvai csángó falvakban. In Katona Judit – Viga Gyula (szerk.): *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei*. Miskolc, 173–179.

Pozsony Ferenc 1998: Látomások a moldvai csángó falvakban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Tanulmányok a transzcendensről*. I., Budapest, 72–80.

Pozsony Ferenc 2005a: *A moldvai csángó magyarok*. Gondolat Kiadó – Európai Folklór Intézet. Budapest

Pozsony Ferenc 2005b: A moldvai csángó magyar falvak társadalm szerkezete. In *A moldvai csángó magyarok*. Gondolat Kiadó – Európai Folklór Intézet. Budapest, 171–190.

Raiskila, Vesa 1995: Secularization and Religious Change. A Conceptual Clarification. *Temenos*, 31., 145–161.

Sandu, Dumitru 2000: Migrația transnațională a românilor din perspectiva unui recensământ comunitar. *Sociologie Românească*, 3–4, 5–52.

Southern, R. W. 1987: *A nyugati társadalom és az egyház a középkorban*. Gondolat, Budapest

Tánczos Vilmos 1991: Adatok a csíksomlyói kegyhely búcsújáró hagyományainak ismeretéhez. In Lackovits Emőke, S. (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében*. I. Veszprém, 136–158.

Tánczos Vilmos 1994: „Feltekinték napkeletre”. Moldvai archaikus imádságok. *Néprajzi Látóhatár* 3. 1–2. 217–246.

Tánczos Vilmos 1995: *Gyöngyökkel gyökereztél*. Gyimesi és moldvai archaikus népi imádságok. Pro-Print, Csíkszereda

Tánczos Vilmos 1997: A Szent megnyilatkozásai a moldvai és gyimesi népi imádságokban. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. KJNT Évkönyve 5. Kolozsvár, 224–240.

Tánczos Vilmos 1999: *Csapdosó angyal*. Moldvai archaikus imádságok és életterük. Csíkszereda, Pro-Print

Tánczos Vilmos 2000a: Keletnek megnyílt kapuja. Emlékképek a moldvai csángók szerkezet nélküli kultúrájáról. In *Keletnek megnyílt kapuja*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 2000. 88–159.

Tánczos Vilmos 2000b: Egyház, vallás – népi kultúra. In *Keletnek megnyílt kapuja*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 206–232.

Welsch, Wolfgang 1999: Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today. In Mike Featherstone and Scott Lash (edited by): *Spaces of Culture: City, Nation, World*. London: Sage, 194–213.

Internetes elérhetőségek:

<http://www2.uni-jena.de/welsch/Papers/transcultSociety.html>

WILSON, Bryan

1982 *Religion in sociological perspective*. Oxford University Press, Oxford–New York

Meinolf Arens

Egy etnikus csoport a totalitárius népesésgpolitika feszültségmezejében.

A moldvai magyarok/csángók a román–magyar–német kapcsolatok tükrében (1944)

Meinolf Arens müncheni kutató szerint a moldvai csángók történetét az eddig feltételezettnél sokkal jobban befolyásolták az európai történelem lényeges eseményei. Idetartozik a 20. század két totalitárius hatalma által megszabott keretben játszott szerepük. Kulcsfontosságú esemény ezzel kapcsolatban a magyar részről 1944 nyara elején tervezett áttelepítési projekt, amit azonban már nem tudtak kivitelezni. Ez jól példázza Magyarország és Románia csángókra vonatkozó ideológiai pozícióját, valamint a hitleri Németország szerepét az ügyben.

A túlbürokratizált nemzetállamok által az etnikus, nyelvi és vallási kisebbségekre gyakorolt asszimilációs nyomás megnőtt egész Európában a két világháború közötti időszakban. Különösen érintett ez olyan, más etnikumú paraszti közösségeket, amelyeket az adott országban egyáltalán nem, vagy csak kisszámú elit képviselt. Magyarországon ilyenek voltak például a németek által lakott tájak, Csehszlovákiában a rutének, Jugoszláviában a macedónok, Bulgáriában a pomákok, Lengyelországban a fehéroroszkok és mások. Az ilyen aktív és néhol agresszív homogenizálási politikában a vallási intézmények játszottak meghatározó szerepet, a mi esetünkben elsősorban egyházak, amelyek a mindenkori államalkotó nemzet tagjaiból álló helyi kléruson keresztül identitásmintát tudtak közvetíteni ezen csoportok számára. A helyi klérus gyakran az említett kisebbségek soraiból származó, már asszimilált személyekből állt.

A fentebb vázolt folyamatokra jó példa a moldvai csángók esete.

Exkurzus:¹ A csángómagyarok rövid története és historiográfiája

A csángó elnevezést néhány, Erdélyben és főleg a történelmi Moldva ma Romániához tartozó területein élő magyar etnikus csoport megjelölésére használják. A csángó/csángók, románul ceangăi, németül Tschangonen, Csangos kifejezés a 18. század második felében fordul elő először a moldvai magyarokra vonatkozó idegen megnevezésként. Ezt a kifejezést mind a mai napig etnonímként használja elsősorban a politika és a tudomány. Az 1992-es és 2002-es népszámlálások alkalmával csupán 2165, illetve 1370 személy vallotta magát etnikus értelemben csángónak egész Romániában.

1. A következő betoldás nem tartalmaz megjegyzéseket. Részletes történelmi vázlatot kínál: Arens/Bein 2003, Benda 1988, 1989, Pozsony 2002, Tánzos 1999, S.:228–275.

Csángónak nevezett csoportok élnek Moldván kívül is:

1. Gyimesi csángók: A Keleti-Kárpátok Ghimes / Gyimes völgyében a 17. századtól élő, római katolikus magyar népcsoport, jelenleg mintegy 14 000 fő. Ez a terület történetileg a Székelyföld és Erdély egy részét képezi.
2. Dévai csángók, Erdély közepén: Jud. Hunedoara / Hunyad megyében, valamint Erdély közepén van néhány falu csángó lakossággal, akiket 1883 után telepítettek ki a román többségű moldvai területekről, a magyar nemzeti telepítési politikának megfelelően.
3. Barcasági (hétfalusi) csángók: Kronstadtól / rom. Braşov / magy. Brassótól délkeletre lévő kis régióban a késő középkortól kezdve élő, református magyar népcsoport.
4. Csángók, akik 1944 után Magyarországra menekültek, emigráltak, áttelepültek, illetve akiket áttelepítettek.

A felsorolt négy csoport magyarnak tekinti magát.

5. Jelenleg mintegy 70 000 román római katolikus él Erdélyben. Nagy részük moldvai csángó, akiket a Ceauşescu-időben a iparosítási és áttelepítési intézkedések során telepítettek Erdélybe. Nyelvüket és identitásukat tekintve ezek az emberek teljesen elrománosodtak, az erdélyi magyar kisebbség sem tekinti őket a saját nemzetéhez tartozónak.

A 2002-es népszámlálás adatai szerint Romániában 1 028 401 ember, a lakosság 4,7%-a vallotta magát római katolikus vallásúnak. Románia lakosságának abszolút többsége a román ortodox egyházhoz tartozik. A romániai római katolikusok többségben – az első világháború végéig a történelmi Magyarországhoz tartozó – Erdélyben és a Bánságban található. Itt elsősorban erdélyi magyarokról, az utóbbi évtizedek kivándorlási hullámaiból kimaradt bánsági svábokról és kevés szlovákról, cigányokról, valamint bolgárokról van szó. A görög katolikus egyesült egyházhoz tartozott az erdélyi románok közel fele, annak 1947 és 1989 közötti erőszakos feloszlatásáig és üldöztetéséig. Ezután számuk 195 000-re csökkent (1992-ben még kb. 230 000), ezek közül hozzávetőlegesen 170 000 fő román.

A határos Moldvában körülbelül 243 000 katolikus él, nagyjából a moldvai lakosság 5%-a.

A történelmi Moldva területe a Duna–Kárpátok–Fekete-tenger térség egy része, a múltban olyan területeket is magában foglalt, amelyek nem találhatóak a mai Romániában. Ilyen például: Moldovai GUS-Köztársaság vagy Bukovina északi része, ami ma Ukrajnához tartozik.

A szomszédos kultúrterületekhez hasonlóan a történelmi Moldvában élő emberek történetére – szemben a 19. és 20. századi nemzetállamok merev elképzeléseivel – politikai, vallási, etnikai, szociális és kulturális diszkontinuitások nyomták rá bélyegüket.

Már a 14. sz. közepén megpróbálták a magyar királyok Moldvát határtartományként felhasználni. Elsősorban a magyar korona román hivatalnokai voltak azok, akik megalapítottak egy, a magyar birodalomból gyorsan kiváló vajdaságot. Többek között ennek köszönhető, hogy fokozatosan ortodox román többség és vezető réteg alakult, és ez a bizánci kultúrkörhöz tartozik. Ezt a tendenciát az oszmán birodalommal és annak ortodox egyházával fenntartott kapcsolatok intenzívebbé válása is felerősítette a 17. és 18. században. Románok, magyarok és szászok vándoroltak be az újonnan alakuló Moldvai Fejedelemség területére, az egész Európára jellemző késő középkori kolonizációs és telepítési mozgalmak hatására. Az itt talált kun és szláv népesség többsége lassan beolvadt a román etnikumba.

A történelmi Moldva lakosságának összetétele multietnikus volt. A románok mellett, akik elsősorban a bojárok rétegét alkották, illetve állattenyésztésből, föld- és erdőművelésből éltek, német, görög, örmény és magyar kereskedők, valamint kézművesek éltek a különböző vásáros

helyeken. A falvakban ezenkívül magyar, keleti szláv és német parasztok éltek. Magyar és német bevándorlók számos falut és városhoz hasonló települést alapítottak (amelyek fontosak voltak harcászati szempontból), valamint a bojárok udvaraiban is fontos szerepet töltöttek be egészen az 1600-as évekig. A magyarok a 18. századig szabad parasztok voltak, ezért privilegizált helyzetet élvezhettek, mivel modern gazdálkodási ismereteik miatt nélkülözhetetlenek voltak. A szabad parasztok román elnevezése, a *răzeș* feltehetően a magyar *résztes* szóból származik. A 14. és 19. század között kisebb-nagyobb települési hullámban, folyamatosan érkeztek egymástól nagyon különböző csoportok a magyar etnikumból, ezek elsősorban a történeti Moldova nyugati részén telepedtek le. Ezenkívül, főként a kora újkorban, a Moldván belüli magyar népmozgások is jellemzőek voltak.

Miután a reformáció során Magyarország szinte teljes lakossága csatlakozott az új felekezetek valamelyikéhez, Moldvában viszont nem tudta tartósan megvetni a lábát az új vallás, ezért a moldvai magyarok szellemileg és kulturálisan egyre inkább elszigetelődtek. A Magyarországgal fenntartott, korábban szoros kapcsolat egyre inkább visszaszorult. A gyakori járványok és intenzív háborúk megtizedelték Moldova lakosságát (ezzel együtt az ott élő magyarokat is). Ennek következtében olvadt a kisszámú moldvai német kisebbség lassú akkulturációs folyamat során a magyar etnikumba a 17. században.

A legtöbb, egymástól elszórtan létező magyar község és kis falucsoport túlnyomó részben magyar nyelvű klérus nélkül maradt. Kisszámú bosnyák, lengyel és olasz misszionárius és címzetes püspök látta el általában alacsony szinten a diaszpóra katolikus közösségeit. Ebben az időben indultak be az akkulturációs folyamatok a román etnikum esetében. A magyarul nem tudó papok inkább románul tanultak, egyrészt mivel ez könnyebbnek bizonyult, másrészt mert így jobban meg tudták magukat értetni a helyi és a körzeti hivatalnokokkal.

A 19. és a 20. században a csángók száma az összlakosságéhoz hasonlóan gyorsan növekedett. A magyarországi kapcsolatok és saját vezetőréteg hiányában a csángók nem voltak részesei a modern magyar nemzetté válásnak a 19. században. A magyar irodalmi nyelv kialakulása sem érintette őket, éppen a magyar nyelvű értelmiség hiányában. Magyar részről nem érdeklődtek iránnyukban, nem volt róluk híradás. Európa egyik utolsó etnikus csoportjaként a csángómagyarok egy része máig a nemzetté válás előtti, kvázi „őeurópai”, egyedül a katolikus vallásra vonatkozó identitásmintával rendelkezik.

1884-ben Jászvásáron a római katolikus egyházmegyét missziós püspökségként rendezték be, amely mind a mai napig áll, és amelynek papsága azóta hathatósan hozzájárul a moldvai csángók román nemzetbe történő asszimilációjához. Az itteni első püspökök és a papság jelentős része 1925-től a két világháború közötti időszakig külföldi volt. Kezdetektől megpróbálták kizárólagosan román nyelvű istentiszteleteket tartani, és a csángók hitéletének elrománosítása mellett az identitás- és nyelvváltást is tudatosan támogatták.

Az 1920-as évektől kezdve Romániában, sok más európai országhoz hasonlóan, felerősödtek a radikális, nacionalista mozgalmak. Ezek a moldvai és bukaresti római katolikus klérus körében is számos követőre találtak. Ekkortól a helyi klérus tagjai elsősorban az helyi lakosságból, legfőképpen pedig az elrománosodott csángókból kerültek ki, akik különösen hűnek mutatkoztak a román nemzet iránt. A romániai értelmiségiek nagyszámú csoportjához hasonlóan sok moldvai katolikus pap csatlakozott a fasiszta, ortodox vallású Vasgárdához. A Vasgárda az újonnan alapított, magyar gyökerekkel rendelkező nemzeti (román) katolikus klérus számára vonzó volt, a szervezet – az akkori idők mércéjével mérve – modernnek tartott, domináns nemzeti-vallá-

sos beállítottsága miatt. A szervezetben a nem ortodox vallású, perifériális román csoportok is helyet kaptak. Ebben az esetben az akkulturáción átesett értelmiségiek és hivatalnokok első generációjának ideológiai radikalizálódása széles körben elterjedt jelenségként tűnik fel mintaszerűen. Ebbe a kontextusba kell besorolni a moldvai csángók román eredetére vonatkozó elméletek konstruálását, amit a Romániában is létrejövő népességtudományok és az 1920-as évek közepe táján, Dimitrie Gusti személye körül formálódó szociológiai iskola, valamint az 1940-es években néhány moldvai magyar gyökérrel rendelkező római katolikus pap, mint például Josif Petru Pal, végeztek el.

A két, moldvai római katolikus papi szemináriumon képzett klérus, amely a csángók első saját szellemi vezető rétegét jelentette 16. századtól, terjesztette a román nemzeti és népi tudatot az ekkor még túlnyomórészt magyarul beszélő és a modern nemzetté válás előtti identitásformákban élő moldvai csángó parasztok körében. A két papi szemináriumban gyakran még olasz minoriták oktattak, kizárólag román nyelven. Sokan beléptek az itt képzett papok közül a klerikálfasiszta Vasgárda „Mihály arkangyal” légiójába. Ezen a népi-román és román-keresztény beállítottságú mozgalmon keresztül remélték, hogy helyet találnak a román nemzet kötelékein belül. Ez a próbálkozás teljesen félresikerült.² Egészen a közelmúltig alig sikerült római katolikus románoknak, a görög katolikus magyarokhoz és szlovákokhoz vagy az ortodox lengyelekhez hasonlóan, helyet kapniuk a mindenkori nemzeti kánonban.

A külpolitikailag egészen az 1930-as évek közepéig messzemenően izolált, belső politikai, gazdasági és szociális krízisektől szenvedő magyar állam külpolitikája 1940-ig nem foglalkozott a moldvai csángó/magyar kérdéssel. Budapest nem volt ehhez megfelelő hatalmi helyzetben, a moldvai csángók témája más, nyíltan tárgyalt külpolitikai kérdéssel szemben másodlagos jelentőségű volt. Magyarország és az erdélyi magyar kisebbség politikai életének szereplői számára alig volt ismert a moldvai magyarok léte, és a magyarországi és az erdélyi magyar közvéleményben sem játszottak fontos szerepet.³ A magyar történelemtudomány és néprajz, valamint a nyelvészet is csak ritkán foglalkozott a moldvai magyarokkal kapcsolatos témákkal. Ez idő tájt a nemzetközi és román tudományos életben sem foglalkoztak ezzel a témával, néhány kisebb publikációtól eltekintve. Figyelemre méltó ez a tény, ha figyelembe vesszük a moldvai csángók nagy lélekszámát: az 1930-as román népszámlálás szerint számuk kb.109 000, tehát a moldvai összlakosság közel 5-6 százaléka.

A moldvai csángók történetének és eredetének leírásához Iosif Petru Pal⁴ személyében először járult hozzá publikációval egy moldvai csángó származású, román identitású katolikus pap. Ebben az írásban, amely napjainkig fontos alapját képezi számos, nemzeti román oldalon született írásnak, vetették papírra először a moldvai csángók román, illetve latin eredetének gondolatát, mindezt az akkori időnek megfelelő tudományos színben feltüntetve. Az 1920-as évektől a román oktatásügyi miniszter, Anghelescu körül körvonalazódott a székelyek román eredetére vonatkozó dilettáns és tudománytalan konceptus, amit nemsokára a szomszédos csángókra is kiterjesztettek.

2. Armin Heine 1986-ban megjelent műve elengedhetetlen a Mihály arkangyal légiója/Vasgárda helyének megértésében a román szellemtörténetben, valamint az európai fasizmus különböző formáinak ismeretéhez (Arens – Bein 2003:248-251).

3. Született egy példamutató részlettanulmány a revíziós politika és propaganda különböző formáiról (Kovács – Bertrand 1999).

4. Az ő tevékenységéhez lásd: Diaconescu 2003, Pozsony 2002:104.

A csángókról szóló, a közvélemény által 1930-as és 1940-es években született munkák, majd az 1980-as években a Dumitru Mărtinas nevével fémjelzett, feltehetően a Securitate (román politikai rendőrség) környezetében létrejött munkák alapja ez a fent említett konceptus.

A Németország és Olaszország által kierőszakolt, 1940. augusztus 30-án született második bécsi döntéssel, aminek alapján Románia az 1920-as trianoni döntés értelmében a Magyarországtól megszerzett területek 40 százalékát ismét visszaadni kényszerült, egyik fél politikusi sem voltak elégedettek, ideológiai és pártpolitikai beállítottságuktól függetlenül. A második bécsi döntést inkább provizórikusnak tekintették, amit egy esetlegesen megváltozott európai hatalmi helyzetben újra lehetne tárgyalni. A román és magyar állam közötti fegyveres összecsapást 1940 augusztusa és 1944 augusztusa között csupán a Német Birodalom a két ellenséges államon gyakorolt hegemoniája akadályozta meg. A bukaresti és budapesti vezető körök számára világos volt ezekben az években, hogy egy, az ellenséges szomszéd állam elleni erőszakos cselekmény a német Wehrmacht általi megszállást és az erdélyi területek legalábbis nagy részének az ellenfélhez való csatolását jelentené. Ezenkívül mindkét állam elitje, a lakosságuk nagy részének támogatásával 1941 óta, a második világháborúban való aktív részvétellel, valamint nemzetiszocialista zsákmányoló és megsemmisítő politikával megpróbálta a lehető legnagyobb anyagi és területi hasznot húzni a Harmadik Birodalommal való szövetségből.

A Német Birodalom a Duna–Kárpátok területére vonatkozó gazdasági és politikai érdekeit 1944 nyaráig az Erdély-kérdés ügyes kijátszásával tudta fenntartani a két említett állam között.

Időközben – 1943-ban és 1944 elején a Nagykállói Kállay Miklós⁵ által vezetett nemzeti konzervatív magyar kormány megkísérelt kilépni a Német Birodalommal kötött szövetségből és különbékét kötni a nyugati hatalmakkal. A Kállay-kormány ezen fáradozásai, valamint a német hadgazdasági követelések megtagadása miatt 1944 márciusában a német csapatok harc nélkül megszállták Magyarországot, és kormányváltást erőszakoltak ki, amit a magyar politikai elit és társadalom inkább pozitívan ítélt meg.⁶ Az új, ideológiailag népi irányultságú kormány berlini követének, Sztójay Dömének cselekvési területe meglehetősen nagy maradt. Német oldalról Magyarország megszállásától az ország anyagi és humán erőforrásainak effektív és gyors kizsákmányolását remélték, amely a totális háború folytatásához egyre inkább szükséges volt.⁷

Az eddig, az ideológiatörténeti felépítését és társadalompolitikai céljait illetően nem eléggé kutatott *Legióállam* uralma alatt (1940 szeptembere és 1941 februárja között)⁸, valamint a Ion Antonescu marsall által vezetett fasiszta katonai diktatúra első fázisa során (1941 februárja és 1943 tavasza között) érték el Romániában a tetőpontját a zsidók, ukránok, magyarok és a Szovjetunióban, a megszállt területeken az orosz lakosság ellen elkövetett erőszakos cselekmények: tömeggyilkosság, jogfosztás és rablás.⁹ Emellett a román állam, a Harmadik Birodalomhoz és Magyarországhoz hasonló módon, a román népcsoportok Dél-Ukrajnából és Szerbiából való „hazahozatalán” fáradozott.

5. Kállay politikájához lásd: Matić 2002: 194–214; Kállay 1954: 66–406 zu seiner Amtszeit; Romsics 1995.

6. Alapvető a témához: Gerlach – Aly 2002, Matić 2002: 219–222.

7. Ungváry, Die ungarische Armee, 11; Matić 2002: 221–229, 238–244.

8. Heinen 1986; Hausleitner 2001: 374–376; Boia 2003: 245–246.

9. Heinen 1998: 169–198; Hausleitner 2001: 374–425.

Antonescu marsall és az általa vezetett rezsim legkésőbb 1943 nyarára úgy látta, hogy a Német Birodalom elveszti a háborút, ezért a nyugati államokkal és a Szovjetunióval titkos tárgyalásokba igyekeztek bocsátkozni, hogy az átállás feltételeit és következményeit kifürkésszék.

Románia és Magyarország ezekben az években térség- és népességpolitikai konceptusok és projektek átvételével és továbbfejlesztésével *tényeket* igyekezett teremteni a Német Birodalomhoz hasonlóan.¹⁰

1941 áprilisa és 1942 márciusa között Bárdossy László miniszterelnök¹¹, 1944 márciusa és augusztusa között Sztójay Döme nemzetiszocialista miniszterelnök¹², valamint a 1944 októbere óta nyilaskeresztesek vezetése alatt álló a népnemzeti irányultságú magyar rezsim nagyon aktív volt ezen a területen. Ebben az időszakban történtek meg ezzel kapcsolatosan a 20. századi magyar történelem legnagyobb bűntettei:

1. A magyar hadsereg által civilek tömeges agyonlövétései a keleti fronton, az úgynevezett „partizánok elleni akciókban”. 1941 és 1942 között és 1944-ben közel 300 000 embert ölttek meg.¹³
2. 1941 áprilisában ismét Magyarországhoz csatolt bácskai területekről, közel 28 faluból szerb telepeseket (dobrovoljácokat) és szerb őslakosokat üldöztek el.¹⁴
3. 1944 márciusától a magyarországi zsidó lakosság teljes jogfosztása, kifosztása és legyilkolása. Nagyrészt az Adolf Eichmann által vezetett SS-különítménnyel szorosan együttműködő Sztójay-kormány felelős irányítása alatt gyilkoltak meg a 600 000 magyarországi zsidóból 437 000 személyt, nagy részüket Auschwitzban. A zsidó lakosság kifosztásában Magyarországi lakosságának nagy része, függetlenül nemzetiségi hovatartozásától, részt vett.¹⁵

Ezek mellett számos, különböző magyar népcsoportok áttelepítésére vonatkozó intézkedés is történt. Vizsgálatunk számára mindenekelőtt a kb. 13 000 bukovinai székely 1941 tavaszán történt áttelepítése fontos¹⁶. A 18. század utolsó negyedében Bukovina hat településébe telepített magyarokat – román–magyar megegyezés alapján – átköltöztették a korábban szerbek által lakott bácskai falvakba. A bukovinai németeket hasonló módon telepítették ki. Az áttelepítés célja az volt, hogy a népességi számarányokat a magyarok javára változtassák meg ezen a területen.¹⁷

10. Heinen 1986; Heinen 1998: 168–198; Ungváry, Leichenraub; Gerlach – Aly 2002; Ungváry, Die ungarische Armee; Hausleitner 2001: 374–425.

11. Matić 2002: 191–195; Romsics 1995.

12. Ungváry, Leichenraub; Matić 2002: 221–249; Gerlach – Aly 2002.

13. Ungváry 2002/2003, 127–165.

Völkl, 1991. Die Phase der neuerlichen Zugehörigkeit der Batschka und von Teilen Syrmien zu Ungarn (April 1941 bis Oktober 1944) harrt noch einer spezifischen auf Vergleich angelegten Untersuchung.

14. Völkl, 1991 Bácska és Szerémség egy részének Magyarországhoz való visszacsatolásának (1941 áprilisától 1944 októberéig) története még pontosabb vizsgálatra vár.

15. Zsidó munkaszolgálatosok a magyar hadseregben témához: Gerlach – Aly 2002; Ungváry, Leichenraub; Ungváry 2002/2003, 145–148. Az 1944-es Észak-Erdélyhez: Matić 2002: 249–263; Stark 1997: 71–79. Horváth 2008

16. Számos, népességpolitikai, valamint 1919–1920-ban leválasztott terület visszaszerzésére irányuló tervezet 1944 őszéig már nem tudtak véghezvinni (Romsics 1995, Ungváry: A magyar hadsereg. A korszak irányadó magyar politikusaírók jó forrásanyagot kínál: Kállay 1954, Bethlen 1985 és Hennyey 1975).

17. A bukovinai németekkel összeterve lásd Mikecs 1943: 280 (térképpel), Hausleitner 2001:366–374. A székelyekről lásd: Vincze 2001–2004.

A moldvai csángók Magyarországra való telepítésére vonatkozó magyar fáradozásokat is ebben a kontextusban kell értelmezni.

Már 1941–42-ben, a bukovinai székelyek áttelepítésével összefüggésben felmerült a népnemzeti ideológiájú, a Harmadik Birodalommal nagyon szoros viszonyban lévő Bárdossy-kormány részéről a még el nem románosodott moldvai csángók egy részének áttelepítése. A projektet nem sikerült Bárdossy hivatali ideje alatt, az 1941 márciusa és 1942 márciusa között véghezvinni. További akadály volt, hogy sok hadköteles moldvait besoroztak, és ezek, a román kormányhoz lojálisan, a román hadseregben küzdöttek a Szovjetunió ellen 1941. június 23-a óta. Számos, átköltözésre készen álló család nem akarta megtenni ezt a döntő lépést a családtagjaik nélkül (Vincze 2002:59–63).

Fontos lenne kutatásokat végezni arra vonatkozóan, hogy Ion Antonescu milyen feltételek mellett egyezett volna bele a csángók áttelepítésébe, és hogy hová telepítették volna a csángókat. Éppen 1942-ben jelent meg Pal (Pal M. Iosif Petru 1942) műve, amelyben a csángók állítólagos román származását taglalja. Ez alatt bizonyára egy, a csángók áttelepítése ellen irányuló, a román közvélemény és a bukaresti kormány számára íródott művet kell értenünk.

A következő két évben, tehát Kállay miniszterelnöksége alatt, 1942 márciusa és 1944 márciusa között magyar részről kevés esemény történt a moldvai csángókkal kapcsolatos néppolitikai projektek ügyében. Kállay és a nemzeti konzervatív kabinetje és a kis, nem németzimpatizáns politikai és szellemi elitből álló tanácsadó testülete rendkívül nehezen, csak Horthy segítségével tartotta magát hivatalában a radikalizálódott magyar közvélemény, a sajtó és a népnemzeti és antiszemita pártok uralta parlament részéről érkező éles kritikákkal szemben. Kállaynak a Harmadik Birodalommal kötött szövetségből való kilépésre vonatkozó kései fáradozásai és konok különbélke-tárgyalásai, amelyeket a nyugati hatalmakkal folytatott, végül is leváltásához és Magyarország Wehrmacht általi, a magyar közvélemény által inkább pozitívan, illetve egykedvűen fogadott megszállásához vezetett. A megszállás ellenére az új rezsim döntési szabadsága sok területen, főleg helyi szinteken megmaradt.

A magyarországi zsidók az auschwitzi haláltáborba deportálásának csúcspontja idejére – a deportálást magyar részről a Sztójay-kormány felelős posztjairól kezdeményezték és rendelték el –, 1944 júniusa és augusztusa közé esnek a moldvai csángók átköltöztetésére vonatkozó nagyarányú erőfeszítések. Számos hivatalos megkeresés érkezett a magyar miniszterelnöktől és a berlini magyar követségtől a Führer főhadiszállására, valamint a Külügyi Hivatalhoz. Az 1944. szeptember elejétől június végéig tartó időszakban a német oldaltól történő akaratkinyilvánításnak bizonyítható folyamata – mint más, hasonló esetben is – a nemzetiszocialista népességpolitika egy kifejező példája. A Külügyi Hivatal, az SS-hivatalok, a Wehrmacht és a Délnémet Kutató-részleg munkatársai összehangoltan, néha pedig egymással versengve dolgoztak (Matic 2002: 232–249, 258–261). A moldvai csángók letelepítésének lehetséges helyszínéről magyar részről 1944 szeptemberéig nem született megegyezés. A zsidók meggyilkolása miatt elnéptelenedett észak-erdélyi és bácskai városok kerültek szóba ez ügyben.

A jövőben azt kellene vizsgálni, hogy a magyar oldaltól milyen módon és milyen mélységben tudtak a moldvai csángó közösségekben propagandát kifejteni (Vincze 2002: 59–63; Pozsony 2002: 104–106). Keveset tudunk a Vörös Hadsereg előrenyomulása miatt egzisztenciálisan fenyegetett Antonescu diktátor állásfoglalásáról ebben a kérdésben.

1943-ban a iasi-i püspök, Mihai Robu valószínűleg személyesen próbálta meggyőzni Antonescut a moldvai katolikusok román nemzethez való tartozásáról.¹⁸

Az ismert történelmi-kulturális érvelési minták alapján zajló viták mellett a biológiai determinizmus eszméje is megjelent ebben az ügyben. Bucur (2002), aki a két világháború közötti időszakban rasszantropológiai vizsgálatokat végzett Romániában, elkerülte ugyan a rasszista mozgalmakkal való közvetlen együttműködést, legalábbis a moldvai csángók ügyében ebből indulhatunk ki. Râmneanțu (1944), és Bucur (2002: 36–37, 136–137, 143–146)¹⁹, román rasszantropológiai tézisei szerint azonban a csángók nagy része a vérvizsgálataik, valamint a szintén őáltala megállapított „területi kapcsolatok, hagyomány- és sorsközösség” alapján „román vérből származnak” (Râmneanțu 1944, S. 55–58)²⁰.

Nem világos számunkra, hogy a magyar politikai elitből ki érvelt az áttelepítés mellett, illetve az ellen, és hogy ki foglalkozott egyáltalán ezzel a kérdéssel.²¹ Fontos lenne ebből a szempontból megvizsgálni az erdélyi magyarok álláspontját, valamint a különböző áttelepítési variációk után kutatni. Kérdés, hogy a nyelvileg, illetve identitás alapján már teljesen elrománosodott moldvai csángókat is át akarták-e telepíteni Magyarországra.

A kárpáti és fekete-tengeri front 1944. augusztus 20-i összeomlása miatt bekövetkezett Románia kormányváltása és átállása. Ez és számos moldvai csángó település a Vörös Hadsereg általi megszállása minden tervet ellehetlenített.

A Sztójay-rezsim 1944. augusztus 29-i bukása és a Vörös Hadsereg gyors erdélyi és magyarországi előrenyomulása miatt a háború végéig magyar oldalról megszűnt a csángókérdés aktualitása.

A moldvai magyarok 19. és 20. századi történetének kutatását a hasonlóan strukturált etnográfiai csoportokkal összehasonlítva kellene folytatni. Az ilyen összehasonlító kutatásokat eddig elhanyagolták. Ezenkívül szükséges lenne a moldvai csángók történetét az összmagyar és román múlt vizsgálatának fényében és kérdésfeltevéseiben kutatni.

A következőkben megkíséreljük az áttelepítésekkel kapcsolatos német tevékenységet megvilágítani. 1939-ben a *Népek Délkeleten* újság hasábjain jelent meg Hans Friedrich *A csángómagyarok* című írása (1939). Ebben a szerző erős kritikával foglal állást a moldvai csángókkal foglalkozó, legfrissebb magyar publikációkkal szemben. A csángók eredetét és múltbeli helyzetét illetően Hans Friedrich egyetért a magyar szerzőkkel, és megértést mutat a moldvai csángókkal kapcsolatos magyar ambíciók iránt, de Magyarország nemzetiségi politikáját élesen bírálja. A csángók helyzetét a szatmári svábokéhoz hasonlítja, akiknek a magyar etnikumba történő asszimilációja a németek nagy erőfeszítései ellenére már előrehaladott állapotban volt (Friedrich 1939, S. 324, 327). Mindkét csoportot az „ingadozó népcsoport” kategóriájához rendeli hozzá.²² Friedrich a következőt veti a magyarok szemére: „A magyarságból kiszakadt népcsoportokhoz való viszonyulás más, hasonló helyzetben lévő népességre vonatkozó véleményt is meghatározhatná”

18. Megtalálható a iasi-i egyházmegye honlapján. (<http://www.ercis.ro/index.asp> 19. 11. 2007). Az egyházmegye püspökeiről írt rövid életrajzok szerzője Alois Moraru.

19. További tanulmányok és összefüggések lásd: Diaconescu 2003.

20. Az említett munka „eredményeit” még ma is idézik, és felhasználják a nacionalista román szervezetek népnemzeti irányultságú pamfletein.

21. Újabbán lásd: Vincze 2002–2004.

22. Beck R. 1938-as vizsgálata irányadó e témában.

(Friedrich 1939, S. 324). Ez azonban nem vonatkozik erre a helyzetre, mivel a magyarok úgy vélték, hogy a saját kisebbségeik nem saját akaratukból kerültek a szomszédos országokba, el-
 lentétben a magyarországi németekkel. Ezért a hasonló bánásmódról szó sem lehet. Friedrich hangsúlyozza, hogy a csángómagyarok Moldvában ugyanolyan helyzetben vannak, mint a ma-
 gyarországi németek, ezért a magyarok követeléseinek legitimitása megkérdőjelezhető. Eddig német szerzők alig foglalkoztak a moldvai magyarokkal. A megemlített csángókérdéssel foglal-
 kozó magyar írásokat önkényesen válogatták a széles közvélemény számára írt publicisztikából (Domokos 1939, Szvoboda 1939). Annál érdekesebb számunkra megállapítani, hogy néhány e
 nem éppen jelentős írások közül sokszorosított példányban, a bécsi fordítóiroda fordításában áll rendelkezésünkre.²³ Feltételezhetjük tehát, hogy Friedrich publikációja mögött befolyásos
 körök álltak, akik a magyar írások legalábbis átnézését és fordítását el tudták rendelni a bécsi
 fordítóirodának. Hogy az ún. „P. Iroda” milyen módon folyt bele a nemzetiszocialista népes-
 ségpolitikába, azt Fahlbusch részletesen leírja (Fahlbusch 1999, S. 626 ff.). A Bécsi Publikációs
 Iroda az olyan irodák sorába tartozott, amelyek a Német Nemzeti Kutatórészlegek közé tartoz-
 tak, s egy-egy hozzájuk sorolt régió népesség- és határkérdéseivel foglalkoztak. Bécsben, a Dél-
 kelet-európai Kutatórészleg székhelyén ismert tudósok vezetésével a Délkelet-Európa-kutatás
 keretében anyagot gyűjtöttek a régió országaiból. A „gyűjtés” magában foglalta az elfoglalt or-
 szágok könyvtárállományának kirablását is (Fahlbusch 1999, S. 632). A szolgálati iroda vezetője
 Wilfried Krallert statisztikus és népességtudománnyal foglalkozó SS-főhadnagy volt. A *Publi-
 kációs Iroda, illetve Ügyosztály* információi a külügyi hivatalt, illetve a gazdasági osztályt szol-
 gálta, de az NS élettér-politikájának véghezviteléhez is segítséget nyújtott, beleértve az etnikai
 tisztogatásokat is.²⁴ A *Publikációs Iroda, illetve Ügyosztály* fő feladata az volt, hogy a megfigyelt
 országok sajtójából fordítsanak. Ehhez jött még egy sor fénymásolt cikk, amelyek hosszabb ta-
 nulmányok fordításait tartalmazták. A sorozat 330 füzete, amelyekhez a fent említettek (Do-
 mokos 1939, Szvoboda 1939) is tartoznak, 2006-ig az osztrák Kelet–Délkelet-Európa Intézet
 birtokában voltak Bécsben.²⁵ Fahlbusch szerint a cikkek és könyvek kiválasztása a fordítók
 joga volt, akik nem a *Publikációs Iroda, illetve Ügyosztályon*,²⁶ hanem az egyes országokban ma-
 guk dolgoztak. Valószínűbbnek tűnik számunkra, hogy emellett közvetlen gyűjtőfeladatokat
 is elrendeltek bizonyos kérdéskörök kidolgozása érdekében. Jelen eset vélhetően ezt példázza.
 Friedrich tanulmánya az Otto Brunner által kiadott *Népek Délkeleten* című újságban jelent meg,
 ami nagyon közel állt a Publikációs Irodához, és ahol mindig olyan cikkek jelentek meg, ame-
 lyekhez a P. Irodának több-kevesebb köze volt.²⁷ A magyar fordításért Franz Basch és Anton
 Taffern volt felelős, a román fordításért a nagyszebeni Brukenthal-múzeum igazgatója, Rudolf
 Spek. A Publikációs Iroda mellett mindenekelőtt „Dr. Roenberger szolgálati hely” fordult elő
 a legtöbbször, amit Franz Ronnenberger vezetése alatt állt – őrá is nevezték el –, akit az NS-

23. A Szolgálat feladatainak karakteréről lásd: Fahlbusch 1999, S. 273–276.

24. A feladatok rendkívül széles köre a részt vevő tudósok mai megítélését megnehezíti. Fahlbusch elhelyezése eb-
 ben a kérdésben vitatott. Publikációi használata közben néhány fontos recenzió (pl. Böhm 2000) elengedhetetlen,
 mivel éppen az értékelő részeknél félrevezető tárgyi hibákat ejt. (Amelyek az ilyen jellegű, áttekintő műnél aligha
 kerülhetők el.)

25. Bécsen kívül még a Szövetségi Archívumban is található hivatali nyomtatványokból álló gyűjtemények, ame-
 lyek különböző publikációs irodák fordításait, mindenekelőtt bizalmas tanulmányokat tartalmaznak.

26. Mint például a Dahlemi Publikációs Irodánál. Ehhez lásd: Publikáció Iroda Dahlem 2003.

27. Lásd: Fahlbusch 1999, S. 633 Anm. 387.

rezsim kutatással és sajtómunkálatokkal bízott meg.²⁸ Több funkciója is volt, többek között a SS-nél és az SD-nél töltött be fontos tisztséget, 1936 óta a külföldi és a külföldi német sajtó rendszeres megfigyelésével foglalkozott. Ronnenberger tapasztalata odáig hatott, hogy szolgálati helyét összevonták a bécsi P. Irodával, így ő annak helyettes vezetője lett. A sajtóhírek csak nyíltan látható része volt a tevékenységének. Meglehetősen rövid idő alatt sikerült munkatársainak egész Délkelet-Európát mindenekelőtt német származású informátorokkal behálózniuk. Az informátorok részben ügynökként is tevékenykedtek. A világháború miatt felértékelődtek a délkelet-európai országokból származó részletes információk. Új határokat húztak, népcsoportokat telepítettek át, ezek számára gyakran a publikációs irodák munkái voltak mérvadóak.

1944 júniusában a magyar miniszterelnök, Sztójay meglátogatta Hitlert főhadiszállásán. Ez alkalommal a Moldvában élő magyarokkal kapcsolatos feljegyzéseket adott át.²⁹

Sztójay kifejezte a kívánságát arra vonatkozóan, hogy ezeket az embereket teljesen vagy részben Magyarországra szeretnék telepíteni. Alkalom nyílta ennek lebonyolítására abban az esetben, ha hadászati okokból Moldvát ki kellene üríteni. Egy hasonló kérést közvetített Ricsó-Uhlarik kormánybiztos a kelet-magyarországi német parancsnoki stábjá parancsnokának.³⁰

A feljegyzések szerint kb. 100 000 csángó található a front közvetlen közelében, ebből 32 000 Románvásár körzetében, valamint 47 000 Bákó körzetében. A csángók a tőlük nyugatra eső székelyföldi szomszédaiakkal állandó kapcsolatban vannak, így a magyar közvélemény folyamatosan értesül a helyzetükről, és aggódik miattuk. Mivel a magyar kormány menekültcsoportok, közöttük számos román Magyarországon való átutazását segítette, a közvélemény azt várja, hogy gondoskodjanak a veszélyeztetett moldvai magyarokról is. A román kormánnyal való megegyezésre kevés kilátás van, mint ahogy azt Zellner vezérőrnagy is megállapította³¹: „A kérdés nehézsége abban rejlik, hogy a román kormány felfogása szerint a moldvai magyarok/csángók nagy részét romának kell tekinteni. Ez olyan körülmény, ami a magyar és a román kormányzatok közötti megegyezést rendkívül megnehezíti, sőt talán lehetetlenné teszi.”³² Ezt figyelmen kívül hagyva a magyar kormány ragaszkodott a német szolgálati irodák diplomáciai támogatásához. Románia már amúgy sem tudott volna több menekültet fogadni, Magyarországon viszont „fennáll a szükségessége annak, hogy a zsidóktól megszerzett birtokokra parasztokat kell telepíteni, amivel nemcsak az ország gazdasági, de katonai ereje is növekedne, mivel a moldvai magyarokat be lehetne sorozni a bolsevikok ellen harcoló magyar csapatokhoz.”³³

A német hatóság részéről kilátásba helyezték, hogy a romániai német követek által kipuhatólják a magyar javaslatok kivitelezhetőségét, majd a magyar kormánynak rövidesen választ adnak.

Közben a külügyi hivatal különböző részlegei és más szolgálati irodák megkíséreltek rövid idő alatt a lehető legtöbbet megtudni a moldvai csángókról³⁴. A cél nyilvánvalóan az volt, hogy objektív információkat szerezzenek az „etnikai és vallási jegyeikről, lélekszámukról és a szubjektív nemzeti hozzáállásukról, valamint a velük kapcsolatos román bánásmódról.”³⁵

28. Ronnenberg a nemzetiszocializmusban játszott szerepéhez lásd: Heinelt 2002.

29. 15., 16., 17. sz. források

30. 17. sz. forrás

31. 17. sz. forrás

32. 16. sz. forrás

33. 16. sz. forrás

34. 12., 13., 11. sz. források

35. 13. sz. forrás

A német hadi vezetéshez július 12-én egy írás érkezett dr. Gredlertől, amelyben a lényegét illetően egyetért a magyar adatokkal, és technikailag könnyen kivitelezhetőnek tartja az áttelepítést.³⁶ Az Inland II-es részleg azonban egy írást fogalmazott meg, amelyben a korábbi áttelepítési akciókat kritikus fénybe helyezte.

„Az 1941-es évben a magyar kormányzat a csángókat egy visszatelepítési akció keretében Bácskába költöztette. Bukovinából 4000 családot, tehát körülbelül 16 000 lelket telepítettek le három és fél hónap alatt 35 000 kataszteri holdra, földdel és házakkal, valamint a szükséges állatállománnyal. A betelepítés 28 egykori dobrovoljác településre történt, ahol a szerbeket földjüktől és lakásuktól megfosztva, állítólag meglehetősen kemény eszközökkel kergették el. A csángók nagy része 8 kat. hold termőföldet és egy lakóházat kapott. Mivel nagy részük rossz földműves, módszereik a bácskaiakétól eltérőek, jelentős visszaesés jelentkezett a földművelési teljesítményben a csángók által lakott falvakban.”³⁷ „A bácskai magyarság számára ezen akciókon keresztül körülbelül 6%-al növekedett meg, áll a híradásokban.”³⁸

Az információs helyzet jelentősen javult, ezzel párhuzamosan azonban nyilvánvalóvá váltak a lehetséges nehézségek technikai és diplomáciai oldalról egyaránt. A bukaresti német követtség ezt a következőképp látta: „A Moldvában élő magyar népességtöredék magyar anyaországba való visszavezetésére vonatkozó kívánságot az itteni külügyi biztos is megemlítette nekem. Amennyiben kitudódik ez a javaslat, román oldalról bizonyára magyar ellenreakcióként fogják fel, Antonescu marsall a Führernek tett azon javaslatával szemben, miszerint a moldvai román lakosságot a Székelyföldön keresztül román területre kellene visszatelepíteni. A román kormányzat aligha barátkozik meg a magyar tervszel: mindenekelőtt azzal a kifogással kell román részről számolni, hogy a kérdéses magyar lakosságrész esetében egy időközben teljesen elrománosított csoportról van szó. Itt kell megjegyezni, hogy a felelős, helyi német szervek Moldvának ezen részében nem állapítottak meg számban megközelítőleg sem akkora magyar népességet, amekkorát a magyar részről tett megállapítások említenek. A Bécsi Publikációs Iroda által kiadott, 1941-es népességszámlálás adatai szerint Bákó körzetében 2180 magyart említ, szemben 289 000 románnal, Roman körzetében pedig 969 magyart, 170 000 románnal szemben. A Krallert-féle nemzetiségi térkép alapján is hasonló a benyomásunk.”³⁹

A Wilfried Krallert-féle P. Iroda által hozott információanyag megbízhatónak bizonyult. A titkosnak aposztrofált 1941-es népszámlálási adatok, amelyeket Krallert 1943-ban publikált⁴⁰, valamint az általa készített etnikai térkép⁴¹ kérdésessé tette a magyar számadatokat.

A diszkrepanciát az is magyarázza, hogy ezt a csoportot a magyarok és a románok is egyaránt a saját nemzetükhöz tartozónak vélik, a német néprajzosok által azonban „ingadozó népességnek” tekintik őket⁴². A német fél számára ebből az a nehézség származik, hogy nehéz mindkét fél számára kielégítő megoldást kínálni. Mindez tükröződik a külügyi hivatal javaslatában: „Ilyen körülmények között nagyon nehéz olyan megoldást találni, amely mindkét fél részére elfogadható lenne; egy ilyen kérdésfelvetés feltehetően tovább terhelné a magyar–román kapcsolatot,

36. 3. sz. forrás

37. 2. sz. forrás

38. 2. sz. forrás

39. 1., 8. sz. források

40. Krallert 1943. Krallert nemzetiszocialista karrierjéhez lásd: Fahlbusch 1999 S. 257–258.

41. Krallert 1941. A romániai népességszámlálás. 1941. 12. o., a Moldvára vonatkozó áttekintés. Az anyag jellegéhez lásd: Fahlbusch 1999, S. 637f.

42. 1. sz. forrás (Beck 1938).

német közvetítés esetén a felelősség ránk hárulna. Ezért az Inland II-es csoport azt javasolja, hogy a magyar kormányzattal szemben azt az álláspontot kellene elfoglalni, miszerint jelen pillanatban kerülni kellene mindenféle népességmozgást Moldvában, mivel ez azt a látszatot keltené, hogy a moldvai frontot nem tartjuk stabilnak. Azonnali fontossággal bír viszont, hogy a moldvai parasztok körében nem szabad nyugtalanságot szítani, hogy a háború szempontjából fontos mezőgazdasági munkálataikat továbbra is elvégezhessék.⁴³

Berlin ennek szellemében írt levelet küldött augusztus 3-án a budapesti német követségnek.⁴⁴

A döntés-előkészítésben Wilfried Krallert nem csak a publikációival vett részt. Krallert személyesen utazott Berlinbe, és a csángókérdéssel kapcsolatos anyagot vitt magával. Ezekkel kapcsolatban azt hangsúlyozza, hogy a magyar anyagokkal szemben ennek nincs sem kulturális, sem politikai kapcsolata a magyar állammal. „A csángókat az identitásvesztésük jelenlegi állapotában aligha lehet magyar népességnek nevezni.”⁴⁵

Azonban nem csak a Krallert-féle anyag volt segítségére a külpolitikai döntéshozóknak. 1944. augusztus 10-én a Külügyi Hivatal adott le egy kritikus hangvételű jelentést: „Szükségtelennek látszik, hogy a Birodalmi Kormányzat magára vegye azt a kellemetlenséget hogy a moldvai csángók áttelepítésére vonatkozó magyar kérést elutasítsa. Ha ez a kérés különböző okok miatt teljesíthetetlen, meg kellene próbálnunk az elutasítás kényelmetlen szerepét a románokra hátrítani. Az Inland II. által javasolt ürügyeket és kifogásokat – melyek szerint a visszatelepítés nem időszerű, illetve hogy azt nem indokolja a jelenlegi háborús helyzet – sem értenék meg a magyar részről, főleg miután a románok a moldvai lakosságukat nemrég a Székelyföldön keresztül vissza tudták telepíteni. Végezetül ha a kelet-európai országoktól maximális háborús erőfeszítéseket várunk, legalább a kisebb problémáik és kívánságaik iránti érdeklődés látszatát kellene hogy fenntartsuk, mintha rájuk is gondolnánk, és nem csak magunkra.”⁴⁶ Így az 1930-as román népszámlálás adatai alapján egészen direkt módon kérdőjelezzik meg Krallert adatait: „ami szerint Moldvában közel 110 000 római katolikus él, ezekből az összeírás során közel 21 000 személy vallotta magát magyarnak és majdnem 24 000 személy magyar anyanyelvűnek.”⁴⁷ A csángók magyar, illetve román etnikumhoz való tartozásához is csatolt megjegyzést a részleg: „A román küldöttség jelentésében megemlíti Antonescu marsall kívánságát, miszerint a moldvai román lakosságot szeretnék a Székelyföldön keresztül román területre visszavezetni. Magyar állítás szerint ezt a kívánságot már teljesítették (lásd a budapesti küldöttség június 27-i, 2380-as számú jelentését). Ha már a visszatelepítés megtörtént, felmerül a kérdés, hogy a kérdéses magyar néptörödéket, amely a román kormányzat szerint teljesen elrománosodott népesség, miért nem csatolták a visszatelepítésre kerültekhez. A román kormányzat viselkedése arra enged következtetni, hogy nem tekintik románoknak a csángókat. Ilyen körülmények között nem vitatható a magyar kormányzat érdeklődésének jogos volta, főleg egy olyan néptörödék iránt, amelyet román részről hátrányosan kezelnek és amelyet a front bizonyos változása után a bolsevikok-

43. 1. sz. forrás

44. 20. sz. forrás, 4.

45. 14. sz. forrás. Krallert, aki politikai okokból inkább a Romániával való szövetséget részesítette előnyben Németország számára, mint a Magyarországgal valót, itt rámutat a moldvai és a bukovinai magyarok közötti különbségekre.

46. 4. sz. forrás

47. 4. sz. forrás

nak kiszolgáltatnának.⁴⁸ Ezért az Inland II-es részleg azt javasolja, hogy a bukaresti követséget utasítsák, hogy támogassa a csángók áttelepítését a román kormánynál.

A két szolgálati iroda konkurálása az írárok hangvételében tükröződik. A IVb Politikai Részleg kritikus állásfoglalása nem maradt megválaszolatlanul. Az Inland II. pontról pontra igazolta állításait.⁴⁹

Időközben a csángókra vonatkozó anyagok száma tovább nőtt. Most már a fordítószolgálat munkáját is szisztematikusan kiértékeltek. Ismét kezünkbe került Hans Friedrich tanulmánya, a benne felhasznált fordításokkal együtt.⁵⁰ Ezt az anyagot a Külügyi Hivatal számára egy négyoldalas jelentéssé formálták (Szvoboda 1939, Domokos 1939). A bevezetőben a szerző megállapítja, hogy a csángókérdésben csak magyar munkák jelentek meg, románok nem. Tény, hogy a román publikációk száma messze alulmarad a magyarokkal szemben, de a 40-es években már rendelkezésre álltak. Éppen ebben az időszakban jelentkezik először az új román elit a moldvai csángók köréből különböző publicisztikákban, még ha csak moldvai egyházi lapokban.⁵¹ A fordítószolgálat feltehetően nem jutott hozzá ezekhez a publikációkhoz. A legtöbb német szakvéleményen érezhető a magyar, valamint a külföldi német propaganda és tudományos irodalom befolyása. Magyarországon a szerzők már a háború elejétől kezdve megkísérelték gondolataikat német nyelven is közölni. Németország és Magyarország tekintetében egyaránt nagy jelentőséget kell tulajdonítani egy magyar szerzőnek. A publicisztika területén egyre többször fordult elő Alexander Baumgartner, illetve Baumgartner Sándor neve. (Álnévként a Besenyő Sándort, illetve Siculus Versus is alkalmazta.) A iași-i papi szeminárium egykori tanára a magyar kormány informátora és a német Abwehr (elhárítás)⁵² ügynöke volt, de eközben vélhetően a német sajtót is figyelte (Romsics 1995. S. 276). A fordítóiroda B. S. szignóval ellátott tanulmánya valószínűleg tőle származik⁵³. Feltehetően ő a vezérkarnak átnyújtott memorandum szellemi atyja is.⁵⁴ Ez utóbbi egy optimista vélekedéssel végződik: „A Bukovinában élő magyarság hazatelepítése, amely 1941-ben történt, felkeltette a moldvai „csángómagyarok” érdeklődését is. Az elmúlt két évben 75, Bákó megyei család érkezett különböző utakon Magyarországra, és telepedett le itt. Az otthonmaradt családtagjaik leveleiből kitűnik, hogy ők is szeretnének áttelepülni. A román kormányzat tudomást szerzett a moldvai „csángómagyarok” előkészületeiről, és – a kivándorlást megakadályozandó – oly módon korlátozta mozgásszabadságukat, hogy egymás között se érintkezhessenek. Az utóbbi hetekben Magyarországra szökött »csángók« híradásai szerint körülbelül 50 000 lélek önkéntes hazatérével lehet számolni, ha lehetőséget biztosítanak számukra.”⁵⁵ A Külügyi Hivatalnak leadott négyoldalas jelentésben azonban megállapították, hogy a csángók elrománosítása már messzemenően lezárult.⁵⁶

48. Ehhez lásd ugyanott a 18-as forrást is.

49. 18. sz. forrás

50. Lásd: fent, Friedrich 1939.

51. Diaconescu számos bizonyítható passzust megnevez. A iași-i püspökség folyóirata, a „Lumina Cristului” cikksorozatot jelentetett meg a moldvai katolikusokról szóló felfogásokról.

52. Az 1930-as népszámlálás adatainak pontos értelmezéséhez lásd: Baumgartner Sándor külügyi sajtóelőadó ki-mutatása... 1940. Romsics 1995. S. 276–290. Vincze 2001–2004 -es publikációjában is találunk tőle származó híradást. Ugyanitt: S. 82f, 8. sz. forrás, S. 85f 9. sz. forrás

53. 10-es forrás borítója. Emellett az 1940-ben Budapesten németül megjelent füzet, a „Magyar sors Moldvában” is fontos volt.

54. 19-es forrás. Itt a hatásai érthetetlené válnak.

55. Ugyanitt 6–4. oldal.

56. 5. sz. forrás, 3.o.

Így végül is nem teljesen világos, hogy a moldvai csángókat miként kell megítélni, és hogy a német szolgálati irodáknak támogatni, vagy akadályozniuk kellene a magyar törekvéseket. Az is vitatható, hogy a politikai döntéshozatal számára fontos volt-e az, hogy az érintett népcsoportról pontos kép szülessen. Ezt a kérdést nyitva kell hagyni, mivel a 09. 07-i dátummal ellátott széljegyzet az egész akciót a következőképpen zárja le: „Az események által meghaladva.”⁵⁷

A feliratok 1944. 06. 18-án kezdődtek, így az áttelepítésekre vonatkozó próbálkozások nem egészen három hónapig tartottak. Német oldalról a Külügyi Hivatal, a Wehrmacht, az SS, a magyarországi megszálló hivatalok, a német kémszervezet több részlege dolgozott az ügyön, csakúgy, mint a Délkeleti Német Kutatóközösség/Intézet bécsi publikációs ügyosztálya, amely sokévi gyűjtőtevékenységére hagyatkozni lehetett e munka során.

KÖVETKEZTETÉSEK

Hogyan viszonyultak maguk a csángók az áttelepítés gondolatához? A forrásokból csak halvány képet kapunk erről. Az eddig megismert vallomások szinte kizárólag a bukovinai telepesektől származnak.⁵⁸ Nyílt vitára nem került sor, a kollektív véleménynyilvánításra nem nyílt lehetőség, hiszen a csángó közösség eszméje is nagy részben a publicisztika és a kutatás terméke. Ebből a szemszögből vizsgálva Mikecs László magyar faluszociológus – aki az 1940-es években népi/népvezetési agitátorként tevékenykedett Magyarországon és Moldvában – munkáját is kritikával kell szemlélnünk.

Egy Európában modern nemzettudat előtti identitással rendelkező csoport nemzethez való csatlakozása önmagában ellentmondásos. Egyedül azok a személyek tudtak ebben az értelemben állást foglalni, akik tulajdonképpen már nem voltak csángók, hanem a magyar vagy a román nemzethez csatlakoztak. Az „ingadozó népcsoport” státusában található lakosság feltehetően a közmondásban szereplő „hontalan paraszthoz” hasonlóan viselkedett volna. Ezt a viselkedésmintát az ún. „határvidéki népességeknél” lehet gyakran megfigyelni. Jellemző stratégiája a felsőbbség előtt a lehető legnagyobb mértékben oktalannak mutatkozás, az olyan kijelentések elkerülése, amit esetleg később megbánnának. Vincze megfogalmazásában (Vincze 2002): „Több mint 40 000 ember él ott a pokol tornácán, ahonnan bármikor szívesen eljönne ide, ha tehetné” – valószínűleg nem érthető tipikus kinyilatkoztatásnak, mivel ez valószínűleg a frontközeli állapotra értendő. A csángók ellentmondás nélkül küzdöttek a román hadseregben, függetlenül attól, hogy az melyik oldalon állt. Az extrém módon nacionalista katolikus egyház által támogatott, a román nemzetbe való előrehaladott asszimilálódásuk (mint ahogy ezt a német szolgálati irodák meg is állapították) alapján nem valószínű, hogy egy felszólítás az önkéntes áttelepülésre a csángók körében követőre talált volna. Mindenesetre az 1940-es években volt néhány falusi pap és néhány világi, politikai szereplő, aki megpróbálkozott a korabeli magyar identitás-mintába integrálódni. Ezek a személyek az áttelepítéssel kapcsolatos próbálkozások támogatóiként jelennek meg név szerint a magyar és a román forrásokban.⁵⁹

57. 5. sz. forrás, 1.o.

58. Forrás és irodalom: Vincze 2001–2004. A moldvaiakhoz lásd: Forrai 1994. Gazda o.J.S.97–130.

59. Lásd: Vincze 2001–2004, S. 20ff, valamint néhány, általa szerkesztett forrás, ugyanitt a 75. oldaltól.

A csángó lakosság saját identitására vonatkozó kérdései mind a mai napig nem tűnnek teljes mértékben megválaszolttnak. Legbiztosabbnak számukra a vallási hovatartozás tűnik mind a mai napig, amelynek háttérben erőteljes elrománosítási folyamat zajlik.

Az 1930-as évektől kezdve nő azoknak a száma, akik keresik a helyüket a román nemzetben, mindeközben azonban katolikusok szeretnének maradni. Ezzel kapcsolatban egyre gyakrabban merül fel az agresszív nacionalizmus jelensége⁶⁰, amely magában foglalja a saját gyökerek megtagadását is.⁶¹

FELHASZNÁLT IRODALOM

Amt für Statistik in Rumänien mit Volkszählungsergebnissen von 2002:

Andreescu, Gabriel 2002: Academia Română și Ministerul Informațiilor Publice patroneaza asimilarea. (Kommentar Gabriel Andreescus zur Konferenz über die Moldauer Csángós im April 2002. In:

<http://www.observatorcultural.ro/arhivaarticol.phtml?xid=2111>

Achim, Viorel 2005: Romanian German Collaboration in Ethnopolitics. The Case of Sabin Manuila. In: German Scholars and Ethnic Cleansing 1919–1945. Hgg. von Haar, Ingo – Fahlbusch, Michael. New York, Oxford, 139–154.

Achim, Viorel 2001: The romanian population exchange projekt elaborated by Sabin Manuilă in October 1941. In: Annali dell' Istituto storico italo-germanico in Trento/Jahrbuch des italienisch deutschen Instituts in Trient 27, 593–617.

Arens, Meinolf – Bein, Daniel 2003: Katholische Ungarn in der Moldau. Eine Minderheit im historischen Kontext einer ethnisch und konfessionell gemischten Region. In: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 54/2 (2003), 213–269.

Baumgartner, Alexander 1940: Ungarisches Schicksal in der Moldau. Budapest

Beck, R.: Schwebendes 1938: Volkstum im Gesinnungswandel. Eine sozialpsychologische Untersuchung. Stuttgart

Benda Kálmán 1988: Die Moldau Ungarn (Csángó) im 16. und 17. Jahrhundert. In: Südostforschungen 47. München, S. 37–86.

Benda Kálmán (Hg.) 1989: Moldvai csángó-magyar okmánytár (Urkundenbuch der Moldauer Csángó-Ungarn) 1467–1706. 2. Bde. Budapest

Bethlen István (Count) 1985: Hungarian Politics during World War Two. Bolza Countess, Ilona (Hg.). München 1985 = Studia Hungarica 27.

Böhm, Hans 2000: Magie eines Konstruktes. Anmerkungen zu M. Fahlbusch "Wissenschaft im Dienst der nationalsozialistischen Politik?" In: Geographische Zeitschrift 88 Jg. Heft 3/4S. 177-199.

Boia, Lucian 2003: Geschichte und Mythos. Über die Gegenwart des Vergangenen in der rumänischen Gesellschaft. Köln, Weimar, Wien = Studia Transylvanica 30.

Maria, Bucur 2002: Eugenics and Modernisation in Interwar Romania. Pittsburgh.

60. A fent említett vonal képviselője Mărtinaș 1985-ben megjelent, számos nyelven, több kiadást is megért publikációja.

61. A jelen helyzettel örvendetesen sok irodalom foglalkozik, ami a csángó identitást illeti: Tánzos 1999 Anm. 119. Hogy ezek milyen mértékben egyeztethetők össze a kérdéses korról, tisztázatlan maradt.

Candea, Romulus 1916: *Der Katholizismus in den Donaufürstentümern. Sein Verhältnis zum Staat und zur Gesellschaft.* Leipzig

Czettler, Anton 1996: *Pál Graf Teleki und die Außenpolitik Ungarns 1939–1941.* München 1996 = *Studia Hungarica* 43.

Diaconescu, Marius Gheorghe 2005: *A moldvai katolikusok identitáskrizise a politika és a historiográfiai mítoszok között (Die politischen Folgen der Identitätskrise der Moldauer Katholiken und die Mythenbildung der Historiographie).* In: Pozsony Ferenc – Kinda István: *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban.* Kolozsvár, 9–20.

Diószegi László 2002: *Hungarian Csángós in Moldavia. Essays on the Past and present of the Hungarian Csángós in Moldavia.* Budapest

Domokos Pál Péter 1931: *A moldvai magyarság.* Budapest

Publikationsstelle Berlin-Dahlem 1931–1945

(Bearbeitet von) Irmtraut Eder-Stein, unter Mitwirkung von Kristin Hartisch. Koblenz 2003.

Fahlbusch, Michael: *Wissenschaft im Dienst der nationalsozialistischen Politik? Die „Volksdeutschen Forschungsgemeinschaften“ von 1931–1945.* Baden-Baden 1999.

Fahlbusch, Michael 2004: *Im Dienste des Deutschtums in Südosteuropa: Ethnopolitische Berater als Tathelfer für Verbrechen gegen die Menschlichkeit.* In: Seewann, Gerhard – Beer, Matthias (Hg.): *Südostforschung im Schatten des dritten Reiches. Institutionen, Inhalte, Personen.* München, 175–214.

Forrai Ibolya 1994: *Csángók a XX. században. Élettörténetek. (Csángós im 20 Jh. Lebensgeschichten).* Budapest

Friedrich, Hans 1939: *Die Csango-Madjaren,* in: *Volkstum im Südosten,* S. 323–329.

Gazda József (1993): *Hát én hogyan siratnám (Wie sollte ich nicht weinen).* Budapest o.J.

Gerlach, Christian – Aly, Götz 2002: *Das letzte Kapitel. Realpolitik, Ideologie und der Mord an den ungarischen Juden 1944/1945.* Stuttgart, München

Hausleitner, Mariana (Hg.) 2001: *Rumänien und der Holocaust. Zu den Massenverbrechen in Transnistrien 1941–1944.* Berlin = *Nationalsozialistische Besatzungspolitik in Europa* 10.

Hausleitner, Mariana 2001: *Die Rumänisierung der Bukowina. Die Durchsetzung des nationalstaatlichen Anspruchs Großrumäniens 1918–1944.* München 2001 = *Südosteuropäische Arbeiten* 111.

Heinelt, Peer 2002: *Portrait eines Schreibtischtäters. Franz Ronneberger (1913–1999),* In: *Medien und Zeit, Kommunikation in Vergangenheit und Gegenwart.* Nr. 2-3,

Heinen, Armin: *Die Legion „Erzengel Michael“ in Rumänien. Soziale Bewegung und politische Organisation. Ein Beitrag zum Problem des internationalen Faschismus.* München 1986 = *Südosteuropäische Arbeiten* 83.

Heinen, Armin 1998: *Ethnische Säuberung. Rumänien, der Holocaust und die Regierung Antonescu.* In: *Rumänien im Blickpunkt.* Zach, Krista (Hg.). München, 169–198.

Hennyey Gusztáv: *Ungarns Schicksal zwischen Ost und West. Lebenserinnerungen.* Mainz, München 1975 = *Studia Hungarica* 10.

Horváth, Franz Sz. 2008: *Der Holocaust in Nordsiebenbürgen 1944.* In: *Vierteljahresschrift für Zeitgeschichte (im Druck).*

Horváth, Franz Sz. 2008: *Zwischen Anpassung und Ablehnung. Die politischen Strategien der Siebenbürger Ungarn zwischen 1918 und 1940.* München = *Studia Hungarica* 50.

Kállay, Miklós von 1954: Hungarian Premier. A personal account of a nation's struggle in the second world war (Memoirs). Oxford, London

Kovács-Bertrand Anikó 1997: Der ungarische Revisionismus nach dem Ersten Weltkrieg. Der publizistische Kampf gegen den Friedenvertrag von Trianon 1918–1931. München = Südosteuropäische Arbeiten 99.

Krallert Wilfried 1939: Geschichte und Methode der Bevölkerungszählungen im Südosten. 1. Rumänien, in: DArchLandesVolksforschung 3, S. 489–508.

Die Bevölkerungszählung in Rumänien 1941

Schriften der Publikationsstelle Wien nur für den Dienstgebrauch. Wien 1943. Selbstverlag der Publikationsstelle. Geheim. Vorwort Wilfried Krallert.

Krallert, Wilfried 1941: Volkstumskarte von Rumänien. 44 Blätter im Maßstab 1:200.000

Mărtinaş, Dumitru 1985: Originea ceangăilor din Moldova. (Die Herkunft der Csángó in der Moldau) Bucureşti (Zweitausgabe: Bacău 1997).

Matić, Igor-Philip 2002: Edmund Veesenmayer. Agent und Diplomat der nationalsozialistischen Expansionspolitik. München = Südosteuropäische Arbeiten 114.

Mikecs László: Ursprung und Schicksal der Tschango-Ungarn. In: Ungarische Jahrbücher 23. 1943, 247–280.

Pal M. Iosif Petru 1942: Originea catolicilor din Moldova și Francisceanii păstorii lor de veacuri. Săbăoani, Roman.

Petrescu, Cristina 2001: Contrasting/conflicting identities: Bessarabiens, Romanians, Moldovans. In: Nation-Building and contested identities: Romanian and Hungarian case studies. Hgg. von Trencsény, Balázs (u. a.). Budapest, Iași, S. 153-178.

Pozsony Ferenc 2002: Church Life in Moldavian Hungarian Communities. In: Hungarian Csángós in Moldavia. Essays on the Past and present of the Hungarian Csángós in Moldavia. Diószegi László (Hg.). Budapest, 83–116.

Pozsony, Ferenc 2002: Ceangăii din Moldova. (Die Csángó in der Moldau) Asociația Etnografică Kriza János. Cluj

Râmneanțu, Petru 1944: Die Abstammung der Tschangos. Sibiu

Romsics Ignác 1995: István Bethlen, a great conservative statesman of Hungary 1874–1946. New York, Columbia University Press = East European Monographs 424.

Stark Tamás 1997: Hungarian Jewry at the time of the Holocaust and after the War. In: Nationale und Vertreibungsproblematik 1938–1948. Aktuelle Forschungen. Plaschka G., Richard – Haselsteiner, Horst – Suppan, Arnold – Drabek M, Anna (Hgg.). Wien = Zentraleuropa Studien 3, 71–79.

Tánczos Vilmos 1999: Aufgetan ist das Tor des Ostens. Volkskundliche Essays und Aufsätze. Csíkszereda

Ungváry Krisztián 2002/2003: Die ungarische Besatzungstruppe in der Sowjetunion 1941–1942. In: Ungarn Jahrbuch 26, 127–165.

Ungváry Krisztián 2006: A magyar honvédség a második világháborúban (Die ungarische Armee im Zweiten Weltkrieg). Budapest

Vincze Gábor 2002: An overview of the modern history of the Moldavian csángó-hungarians. In: Hungarian Csángós in Moldavia. Essays on the past and present of the Hungarian Csángós in Moldavia. Diószegi László (Hg.). Budapest 51–82.

Vincze Gábor 2001: A bukovinai székelyek és kisebb moldvai csángómagyar csoportok áttelepedése Magyarországra (1940–1944). (Die Umsiedlung der Bukowiner Szekler und kleinerer Gruppen Moldauer csángó-Ungarn nach Ungarn (1940–1944) In: Pro Minoritate, Nr. 3/ S. 141–187.

Vincze Gábor 2001: „Több mint negyvenezer ember él ottan a pokol tornácán, ahonnan bármelyik pillanatban szívesen eljönne, ha eljöhetne.” (Moldvai csángómagyarok kiköltözése Magyarországra a II. világháború alatt – és áttelepedési kísérletek 1946–48-ban) „Mehr als 40 000 Menschen leben dort in der Vorhölle, von wo aus sie jeder Zeit gerne hierher kommen würden wenn sie kommen könnten.” Auswanderung von Moldauer Csángóungarn nach Ungarn und Umsiedlungsversuche 1946–1948).

unveröffentlichtes Manuskript Szeged 2001-4.

Auszugsweise jedoch ohne Anmerkungen Abgedruckt in Keresztény Szó, August 2001.

Völkl, Ekkehard: Der Westbanat 1941–1944. Die deutsche, die ungarische und andere Volksgruppen. München 1991 = Studia Hungarica 38.

Legende für die Quellen:

FORRÁSJEGYZÉK

Dokumentumok 1–21: a Külügyi Hivatal Inland II. Politikai Archívumából, D.34/4-es akták a magyarok áttelepítésére vonatkozóan, 1942–1944 között.

ÖSSZEFOGLALÁS A MOLDVÁBAN ÉLŐ MAGYAR NÉPESSÉGRŐL

Besenyő Sándorként is ismert Alexander Baumgartner 1940-ben írt jelentésén alapul (lásd a 22. számú forrásokat). A szerző valószínűleg a bécsi Délkelet-európai Intézet munkatársa vagy szerzője.

A „CSÁNGÓ-MAGYAROK” MÚLTJA

A Moldvában élő magyarok nagyobb része a honfoglalás (800–900) idejéből származó ősmagyar telepek lakosainak maradványa. A mai moldvai magyarság csupán kis része „csángó” származású, ez az elnevezés nemcsak a moldvai magyarokra, hanem a székelyföldi magyarokra is vonatkozik. Az irodalomban csak a 18. sz. végétől bukkan fel szórványosan a „csángó” elnevezés a moldvai magyar összlakossággal kapcsolatban, és csak a közelmúltban vált a megnevezés általánossá. A székelyek fokozatos bevándorlása a 18. században kezdődik el, ekkor a régi magyar telepekre, illetve azok mellé települnek le.

Aki meglátogatja a moldvai hegyeket és völgyeket, gyakran magyar falu-, hegy- és folyó- nevekkel találkozik. Ezt a tényt román kutatók is elismerik, így például Radu Rosetti a következőket írja a „Despre ungurii și episcopiile catolice din Moldova” című munkájában (București 1905: 2–7): „A »csángók« ősi hazájának – Bákó környékének – helynevei szinte kizárólag magyarok, de sok magyar elnevezéssel találkozunk még a távolabbi, északi területeken, egészen

a Piatráig. Bandini érsek, aki a csángókat 1646-ban látogatta meg, jelentése szerint ez utóbbi elnevezése eredetileg Karácsonykő volt.

Trotuş (magyarul Tatros) völgyében a csángók által sűrűn lakott terület hegyei még ma is magyar nevet viselnek, amelyeket a románok is így használnak, mivel nincs román megfelelőjük. Így pl.: Tarhavas, Csüdemér, Áldomás, Pipó, Apahavas, Kerekbükk, Sólyomtár, Magyaros, Magyaros Sorka, Nagy-Nemere, Kis-Nemere, Mikes, Kis-Sándor, Nagy-Sándor, Kecskés, Halas.

De nemcsak a határheggyekkel kapcsolatban találunk magyar elnevezéseket, hanem az egész völgyet végig határoló hegyek is magyar nevet viselnek. Így pl.: Kis-Havas, Sárosa, Piliska, Nagyfark, Lápos, Kikilló, Akna-Vásár, Karakló, Berek.

Az itteni helynevek többsége magyar, ez bizonyítja azt, hogy ezek a helyek eredetileg az ott élő magyarságtól kapták elnevezésüket, a később letelepedett románság az ott talált magyar neveket megtartotta. Nem tagadható, hogy az idők folyamán néhány magyar elnevezés helyére román lépett, de változatlan formában megmaradt magyar elnevezések nagy száma egyértelműen azt mutatja, hogy a Trotuş (Tatros) völgy őslakossága Moldva megalapítása előtt magyarokból állt.

Még Jorga (sic!) is elismerte a Rosetti által felhozott bizonyítékokat, mint ahogy ezt az „Istoria Românilor prin Călători” (I. kötet, 89. és 299. o.) című könyvében olvashatjuk.

Ebből a szempontból Gustav Weigand lipcsei egyetemi professzor megjegyzését sem hagyhatjuk figyelmen kívül, aki a helyszínen végzett alapos tanulmányok alapján szintén megállapítja, hogy a Trotuş (Tatros) és Bistrița (Beszterce) völgyek folyónevei magyarok, és hogy a román letelepedés előtti időkből származnak. Weigand érvelése a következő: a magyar elnevezések már István vajda (Ștefan cel Mare) – aki Mátyás király (1458–1490) kortársa volt – idejében léteztek, mint ahogy ez a román oklevelekben is olvasható. A románok nem vették volna át ezeket az elnevezéseket, ha nem azokból az időkből származnának, amikor ők még nem éltek ott. Az a tény, hogy a magyar helynevek nagy területen megtalálhatóak, bizonyítja, hogy a névadó népesség nemcsak uralta, hanem lakta is ezt a területet.

Weigand a következő magyar elnevezéseket sorolja fel: Tázló, Somuz, Békás, Tarkó, Farkas, Hamgu, Uz, Ojtuz, Kökényes, Ágas, Forró, Aszó, Sólyom, Bölcs, Zabola és Város.

Felsorolása, ami természetesen nem lehet teljes, csakúgy, mint művének a fent említett részlete, a Román Nyelvi Intézet éves jelentésében (1921, XXVI–XXIX. kötet, 70–103. o.) található meg a „Romániai Déli-Kárpátok folyónevei eredete” cím alatt.

A legrégebbi román oklevelek is magyar települések ősisége mellett tanúskodnak. Michael Costachescu „Documente Moldovenești” címmel gyűjteményt jelentetett meg ezekből a dokumentumokból. Ezekben az oklevelekben számtalan magyar helynevet találunk, amelyeket a nem magyar szövegben magyar helyesírással írtak. Annyira általánosak voltak ezek az elnevezések, hogy hivatali, nem magyar dokumentumokban is olvashatóak, még csak meg sem próbálták román nyelvre fordítani vagy román helyesírással írni őket. A helynevekkel kapcsolatosan gyakran magyar személynév is előfordulnak az említett dokumentumokban, ezeket szintén magyar helyesírással írták. Az 1384–1503-as évekből származó írásokban a következő magyar személynéveket találhatjuk: Gyula, Jónás vitéz (sic!), Sándor, Tivadar, Miklós, Domo-kos, Gyurka stb.

Hasonló gyakorisággal fordulnak elő magyar kifejezések hivatali dokumentumokban. Például apród, bán, kezes, mesgyés (?), szomszéd, akna, vég, vitéz (németül: Banus, Bürge, Grenznachbar, Nachbar, Schacht, Grenzgebiet, Held stb.)

Ha Moldova eredeti lakossága román lett volna, akkor ezeket az elnevezéseket nem vette volna át. Mivel azonban a bevándorlók olyan magyar településeket találtak a Kárpátok és a Szeret folyó közötti területen, amelyek saját elnevezésüket használták, ezért arra kényszerültek, hogy a meglévő kifejezéseket használják.

A felsorolt bizonyítékok mindegyike vitathatatlanul azt mutatja, hogy Moldova régi lakossága nem román, hanem magyar volt.

A „csángó-magyarok” száma

A Moldvában élő magyarok szinte teljes számarányban a római katolikus vallást gyakorolják. (A református-unitáriusok összlétszáma 500 fő.) Moldova római katolikus lakossága egy jelentéktelen kisebbség kivételével magyar. Az itteni szóhasználatban/népnyelvben a „magyar” és a „római katolikus” egy és ugyanaz.

1920 óta a román kormányzat minden tőle telhetőt megtett a moldvai lakosság elrománosítása érdekében, de nagy eredményeket nem értek el, mivel még ma is több ezer lélek található itt, akik kizárólag magyarul beszélnek.

Az 1930-ban megjelent román statisztikai adatok szerint Moldvában 109 953 személy római katolikus vallású, ezek nagy része, magyar felfogás szerint, magyar. Az összeírások folyamán 20 964 személy vallotta magát magyarnak, 23 894 személy pedig magyar anyanyelvűnek.

Bákó és Román megye római katolikus lakossága saját érzelmük szerint magyar nemzetiségű, de nagy részük a hátrányos megkülönböztetéstől való félelem és alárendelt helyzetük miatt nyíltan nem meri vállalni nemzeti hovatartozását.

Kisebbségi helyzetük / jogállásuk

A román felmérés szerint a magyar nemzetiségű és anyanyelvű lakosok Moldvában szétszórva élnek, ezért a kisebbségi jogaikat nem ismeri el a román kormányzat. Román plébánosaik, jegyzőik és tanítóik lehetőségük szerint mindent megtesznek, hogy azok is, akik nem rendelkeznek kielégítő román nyelvtudással, román nemzetiségűnek vallják magukat.

Hazatelepítésük

A Bukovinában élő magyarság hazatelepítése, amely 1941-ben történt, felkeltette a moldvai „csángó-magyarok” érdeklődését is. Az elmúlt két évben 75, Bákó megyei család érkezett különböző utakon Magyarországra, és telepedett le itt. Az otthonmaradt családtagjaik leveleiből kitűnik, hogy ők is szeretnének áttelepülni.

A román kormányzat tudomást szerzett a moldvai „csángó-magyarok” előkészületeiről, és – a kivándorlást megakadályozandó – oly módon korlátozta a mozgásszabadságukat, hogy egymás között se érintkezhessenek.

Az utóbbi hetekben Magyarországra szökött „csángók” híradásai szerint körülbelül 50 000 lélek önkéntes hazatérével lehet számolni, ha lehetőséget biztosítanak számukra.

A magyar kormányzat készen áll arra, hogy a hazatérőket véglegesen letelepítse, és hogy számukra házat és földet biztosítson.

Kézírás: Megjegyzés: Vezérkar T(...)

FORRÁSOK A CSÁNGÓK ÁTTELEPÍTÉSI TERVEZETÉHEZ 1944

Első rész

1.

Írásmód lásd alul

(kézírás) lásd felül. Inl. II. D. 1842

Inl. II. csoport

Inl. II D 1670 I

Beterjesztés

Czángó-magyarok Moldvából Magyarországra történő áttelepítésére vonatkozóan

Sztójay egy feljegyzést adott át a magyarországi birodalmi megbízottnak, amelyben tőle német támogatást kér, körülbelül 100 000 magyar (ún. czángók) Moldvából Magyarországra történő áttelepítéséhez. A kérdéskör nehézsége abban rejlik, hogy a román kormányzat a czángók nagy részét románoknak tartja. Magyar oldalról az áttelepítést német katonai oldalról elrendelt evakuáció formájában képzelik el, amely evakuáció magyar területen keresztül vezetne. A Führer főhadiszállásán tett legutóbbi látogatása alkalmával szóba hozta ezt az ügyet, és ígéretet kapott, hogy a magyar javaslatokat megvizsgálják.

Ugyanebben az ügyben járt a helybeli Magyar Követség és a magyar kormányzati biztos a kelet-magyarországi német parancsnoki stábnál.

A Bukaresti Követség a következőket nyilatkozta ez ügyben:

A Moldvában élő magyar népességtöredék magyar anyaországba való visszavezetésére vonatkozó kívánságot az itteni külügyi biztos is megemlítette nekem. Amennyiben kitudódik ez a javaslat, román oldalról bizonyára magyar ellenreakcióként fogják fel, Antonescu marsall a Führernek tett azon javaslatával szemben, miszerint a moldvai román lakosságot a Székelyföldön keresztül román területre kellene visszatelepíteni. A román kormányzat aligha barátkozik meg a magyar tervezettel: mindenekelőtt azzal a kifogással kell román részről számolni, hogy a kérdéses magyar lakosságrész esetében egy, időközben teljesen elrománosított csoportról van szó.

Itt kell megjegyezni, hogy a felelős helyi német szervek Moldvának ezen részében nem alapítottak meg számban megközelítőleg sem akkora magyar népességet, amekkorát a magyar részről tett megállapítások említenek. A Bécsi ??? által kiadott 1941-es népességszámlálás Bákó körzetében 2180 magyart említ, szemben 289 000 románnal, Roman körzetében pedig 969 magyart, 170 000 románnal szemben. A Krallert-féle nemzetiségi térkép alapján is hasonló a benyomásunk.

Az Inland II-es csoport birtokában lévő anyag szerint a hozzávetőlegesen 100 000 főt számláló csángók ugyan magyar eredetűek, de már olyan mértékben elrománosodtak, hogy esetükben egy bizonytalan nemzetudatú népességről kell beszélnünk. Ez az oka annak, hogy egymással teljesen ellentmondók a számadatok, és hogy a románok és a magyarok is saját nemzetükhöz tartozónak tartják őket.

Ilyen körülmények között nagyon nehéz olyan megoldást találni, amely mindkét fél részére elfogadható lenne; egy ilyen kérdésfelvetés feltehetően tovább terhelné a magyar–román kapcsolatot, német közvetítés esetén a felelősség ránk hárulna.

Ezért az Inland II-es csoport azt javasolja, hogy a magyar kormánnyal szemben azt az álláspontot kellene elfoglalni, miszerint jelen pillanatban kerülni kellene mindenféle népességmozgást Moldvában, mivel ez azt a látszatot keltené, hogy a moldvai frontot nem tartjuk stabilnak. Azonnali fontossággal bír viszont, hogy a moldvai parasztok körében nem szabad nyugtalanságot szítani, hogy a háború szempontjából fontos mezőgazdasági munkálataikat továbbra is elvégezhessék.

Ezért azt javasoljuk, hogy Veessenmayer küldöttet a megfelelő utasításokkal lássák el. Egy erre vonatkozó rendelet tervezetét mellékeljük.

Fontos lenne továbbá, hogy a Politikai Részleg vezetője a magyar küldöttséget ebben az értelemben informálja.

További utasításra várva.

Berlin, 1944. 08. 03

Aláírás: Reichel *(kézírás)*

(Olvashatatlan széljegyzetek)

A szöveg több variánsban létezik:

kéziratként, tervezetként, Inland II-es csoport vezetőjének a birodalmi külügyminiszter számára készített fogalmazásaként. Egy változat nem Reichel nevét tartalmazza feladóként, hanem Wagner tábornagyét, az OB Hadseregcsoportból

2.

gépelve

Feljegyzés

Csángómagyarok áttelepítésére vonatkozó kézíratos feljegyzés

Csángók, illetve csángómagyarok alatt Bukovinában, illetve Moldva középső részén élő, egy székely nyelvjárást beszélő magyarokat értünk. Számukat magyar részről 100 000 főnél többre értékelik. Számuk pontos megállapítása a népszámlálási adatok pontatlansága, másrészt amiatt nehéz, mert a csángók ingadozók, messzemenően elrománosodott népcsoportot alkotnak. Az 1910-es osztrák népszámlálási adatok Bukovinában körülbelül 10 000 magyart említenek.

Az 1941-es évben a magyar kormányzat a csángókat visszatelepítési akció keretében Bácskába költöztette. Bukovinából 4000 családot, tehát körülbelül 16 000 lelket telepítettek le három és fél hónap alatt 35 000 kataszteri holdra földdel és házakkal, valamint a szükséges állatállománnyal. A betelepítés 28 egykori dobrovoljac településre történt, ahol a szerbeket földjüktől és lakásuktól megfosztva, állítólag meglehetősen kemény eszközökkel kergették el. A csángók nagy része 8 kataszteri hold termőföldet és egy lakóházat kapott. Mivel nagy részük rossz földműves, módszereik a bácskaiakétól eltérőek, jelentős visszaesés jelentkezett a földművelési teljesítményben a csángók által lakott falvakban.

Az itt előterjesztett jelentésekből nem tudjuk megállapítani a Moldvából visszatelepített csángók számát. Egy 1600 fős csoportjukat 1942 márciusától szeptemberéig szintén a Bácskában telepítették le. A bácskai magyarság számaránya ezen akciókon keresztül körülbelül 6%-al növekedett meg, áll a híradásokban.

Üdvözlettel

LR. Dr. Reichel

RR. Dr. Goeken

(kézírás) Dr. Gredler
Krummhübel, 1944. 07. 04.
(kézírásos megjegyzés): sürgős
Az Inland II-es D 1487-es csoport részére
olvashatatlan széljegyzetek

3.
gépelve

Inland II. D. 1487
Dr. Wilfried Gredler
Citissime
Krummhübel, 1944. 07. 12.

Kiegészítés a csángómagyarok áttelepítésével kapcsolatos feljegyzéshez

A csággé (sic!) magyarokra vonatkozó feljegyzésekkel kapcsolatos iratokat ma, 1944. július 12-én kaptam kézhez, a következő megjegyzéseket tudom a témához fűzni:

Mint ahogy azt már feljegyzésemben kifejezésre juttattam a csángómagyarok esetében egy nagy részében ingadozó népességről van szó, akikre éppen ezért nem teljesen jogtalanul román és magyar részről egyaránt igényt tartanak. Az igaz, hogy a front előrehaladtával a Közép-Moldvában lakó csángók telepei veszélybe kerülhetnek. Megítélesem szerint a frontvonal most alig száz kilométerre délre a csángók fő telepeitől fut. Ha számukra Magyarországon otthont biztosítanak, elképzelhető, hogy visszaemlékeznek részben már elfeledett magyarságukra, és pozitívan állnának az áttelepítéshez. Remélhetően a román kormány megengedi ezt, hiszen nagyon le vannak terhelve színromán menekültekkel, másrészt a csángómagyarok nem túlságosan tehetséges népréteg. Általában primitív agrárműveltséggel rendelkező kisparasztokról van szó.

Egy áttelepítés technikailag nem jelenthet problémát, mivel a csángók és a székelyek között érintkezési pontok vannak (mint ahogy azt a magyar jegyzék helyesen megállapította), a csángók fő települései Székelyföldtől csak 30–70 km távolságra vannak, és a Harja-szoroson vagy a Ghyme-völgyön (sic!) elérhetők.

A Harja-szoroson keresztül vezető utat egyébként már a Dnyeszteren Túli Köztársaságból kivonuló németek számára is ajánlották.

Ezennel
Dr. Reichel Úrnak
Wrangell báró
Előterjesztve
Aláírás: Gredler (kézírás)

4.

gépelve

Az Inland II. D 1670 I –nek

Pol. IV. b

Ref.: GR Werkmeister

LR Leisewitz

Felirat az Inland II. D 1670 I-nek

A Pol. IV. b nem járulhat hozzá az Inland II. által betervezett javaslatához, a következő megfontolásokról:

1. Szükségtelennek látszik, hogy a Birodalmi Kormányzat magára vegye azt a kellemetlenséget hogy a moldvai csángók áttelepítésére vonatkozó magyar kérést elutasítsa. Ha ez a kérés különböző okok miatt teljesíthetetlen, meg kellene próbálnunk az elutasítás kényelmetlen szerepét a románokra hárítani. Az Inland II. által javasolt ürügyeket és kifogásokat – melyek szerint a visszatelepítés nem időszerű, illetve hogy azt nem indokolja a jelenlegi háborús helyzet – sem értenék meg a magyar részről, főleg miután a románok a moldvai lakosságukat nemrég a Székelyföldön keresztül vissza tudták telepíteni. Végezetül, ha a kelet-európai országoktól maximális háborús erőfeszítéseket várunk, legalább a kisebb problémáink és kívánságaink iránti érdeklődés látszatát kellene hogy fenntartsuk, mint ha rájuk is gondolnánk, és nem csak magunkra.
2. Az áttelepítendő moldvai csángók száma nem éri el a 100 000 főt, mint ahogy az az előterjesztésben áll, hanem – a július 25-én Dg. Pol. úrnak a magyar küldöttség részéről átadott – 366B/1944-es feljegyzés szerint legfeljebb 50 000 főt.
3. A bukaresti küldöttség által július 20-án 4452/44-es számmal átadott híradásból a vélemezett román ellenvetés, miszerint a szóban forgó magyar népesség rész időközben teljesen elrománosodott,

(oldalváltás 2-es lap)

ellentmondásban áll Kelet-Európa egyik legjobb ismerőjének, Karl C. von Loesch könyvének (Kelet-Európa népei és rasszai. Volk und Reich Kiadó) 28. oldalán található adatokkal. Loesch a következőket írja: a németység áttelepítése után a magyar kormányzat, a csángó magyarokat is hazahozta volna, ha azok nem Moldvában lakoznának.???

A bukaresti küldöttség korábban idézett jelentésében álló számadatok ellentétesek a fentebb említett feljegyzésekben állókkal, amelyet a magyar küldöttség az 1930-as évben végzett román statisztikai felmérések alapján készített. Ez utóbbi szerint Moldvában közel 110 000 római katolikus felekezetű személy él, az összeírás folyamán 21 000 személy vallotta magát magyarnak, 24 000 pedig magyar anyanyelvűnek.

4. A román küldöttség jelentésében megemlíti Antonescu marsall kívánságát, miszerint a moldvai román lakosságot szeretnék a Székelyföldön keresztül román területre visszavezetni. Magyar állítás szerint ezt a kívánságot már teljesítették (lásd a budapesti küldöttség június 27-i, 2380-as számú jelentését). Ha már a visszatelepítés megtörtént, felmerül a kér-

dés, hogy a kérdéses magyar néptöredéket, amely a román kormányzat szerint teljesen elrománosodott népesség, miért nem csatolták a visszatelepítésre kerültekhez. A román kormányzat viselkedése arra enged következtetni, hogy nem tekintik románnak a csángókat. Ilyen körülmények között nem vitatható a magyar kormányzat érdeklődésének jogos volta, főleg egy olyan néptöredék iránt, amelyet román részről hátrányosan kezelnek, és amelyet a front bizonyos változása után a bolsevikoknak kiszolgáltának.

5. Pol. IV. b javaslata ezért a következő: a bukaresti követségnek azt kellene tanácsolni, hogy a fenti érveket felhasználva, javasolják a román kormányzatnak, hogy engedélyezze, illetve rendelje el a csángó csoport egy kevésbé veszélyeztetett területre való visszavezetését, hogy a csángók megismerjék a magyar kormány ajánlatát, aki nekik házat és termőföldet ajánl. Hozzátehetjük, hogy Románia már valószínűleg nincs abban a helyzetben, hogy menekülteket fogadjon be és helyezzen el.

Ezennel

Dg. Pol.-on keresztül vissza az Inland II-hoz. (*olvashatatlan gyorsírási rövidítés*)

Berlin, 1944. augusztus 10.

(*Kézírásos aláírás*) *Werkmeister*

(*kapcsolatban áll a 18-as számú forrással*)

5.

gépelve

Külügyi Hivatal

Inland II. D 1904

Beadva 1944. 08. 23-án

(*Szöveg kisbetűkkel írva. Eredeti nehezen olvasható.*)

Jelentés dr. Reichel számára

CSÁNGÓMAGYAROK MOLDOVA TERÜLETÉN

ÉREDETÜK, NEMZETI HOVATARTOZÁSUK ÉS GAZDASÁGI HELYZETÜK

A következő ismertetés kizárólag magyar forrásokra támaszkodik, mivel vonatkozó román források nincsenek birtokunkban:

A moldvai magyarok ma Kelet-Moldvában a Szeret és három keleti mellékfolyója, a Tatros, Beszterce és a Moldova középső folyásainál élnek, ők alkotják a csángók nyugati részét. Három csoportban élnek, a Tatros mentén, északon és a Szeret mentén egy déli csoportban (északra és délre Bákótól). Ehhez jön még néhány szórványtelepülés, ebből három a Prut mentén. A körülöttük élő ortodox románoktól elsősorban a római katolikus vallásukhoz való ragaszkodásukkal különülnek el.

A csángók nagy részének eredete visszavezethető a magyar honfoglalás idejére. A magyarok vezetői annak idején őket hagyták hátra, utóvédül a Kárpátokon túl. Oklevéllel bizonyítható, hogy már II. András ideje alatt, 1234-ben Moldvában voltak. A vlach fejedelemség kialakulásakor fontos szerepet játszottak. A vlach vajdaság első évszázadában számos hivatali pozíciót magyarok töltöttek be. Oklevelekkel szintén bizonyítható, hogy a bojárok alatt is számosan

képviseltették magukat. Ezenkívül a kismemességet, az ún. rezes intézményét kifejezetten a magyarok számára hozták létre. Rosetti román történész is elismeri, hogy a magyarság a román fejedelemségek kialakulása előtt vezető szerepet töltött be ezen a vidéken. Ugyanezt az álláspontot tette magáévá Gustav Weigand lipcsei professzor, aki alapos vizsgálatokat végzett ezen a területen. A korai magyar letelepedést bizonyítják a moldvai falvakban található régi magyar nevek, mint pl.: Gyula, Bors, Edömér.

A csángók letelepedésének ideje mellett a genetikai származásuk sem teljesen tiszta. Még a magyar források is beismerik, hogy a honfoglaláskor inkább a magyarok rokonságába tartozó népelemekről, mint például kunokról, besenyőkről vagy kabarokról lehet szó ez esetben. Ezek a törzsek részben egyenjogúak voltak a magyarokkal, részben a magyarok vezetése alatt álltak, és lassan nyelvileg és genetikailag is teljesen asszimilálódtak a magyarokkal. Az itteni magyarság száma valószínűleg az I. évszázadban székely bevándorlókkal is megerősödött. Az így egységessé váló moldvai magyarsághoz a tőlük délnyugatra található kunok is csatlakoztak, akiknek nagy része még a Kárpátokon túl élt. A magyarság számában és értelmében (intelligenciában) egyaránt a kunok felett állt. Hogy a magyarság az első évszázadokban keleti pogány betörések miatt megsemmisült-e, vagy a hegyekben kerestek menedéket, és ott elbújva tengették szomorúságos életüket, ezt már nem lehet megállapítani, állítják a magyar források is.

Ezután legkorábban, a 14. században, az oda menekülő magyar husziták alapítottak új magyar létet, hoztak létre nagyobb településeket, amelyek az osztrák uralom alatt álló Székelyföldről kaptak állandó utánpótlást. A bukovinai csángók kivándorlása már abban az időszakban történt, amire vonatkozóan pontos ismereteink vannak. Ők az 1746-os csíkmádéfalvi veszedelem után menekültek Moldvába, ahonnan 1770 körül az osztrák hadvezetés az elfoglalt Bukovinába csalagatta, és ott hat faluba letelepítette őket.

Amikor a magyar királyokat a moldvai fejedelmek kiszorítják erről a területről, az itteni magyarság egésze hátrányos helyzetbe kerül. A Máramarosból moldvai területre menekült Bogdán által 1349-ben alapított vlach fejedelemség erőteljesen elnyomta az itteni magyar lakosságot. Ennek ellenére magyar adatok szerint a magyarok száma még a 16. században is kitette az összlakosság 1/3 részét. A 16. század végén a vlach fejedelem és egyben az első történetíró, Dimitrie Cantemir írja, hogy Moldvában a legalsóbb osztályokat az oroszok (Besszarábiában), illetve a csángómagyarok alkotják. Ez utóbbiak száma 123 000-re csökkent, tehát az összlakosság 1/10-re (magyar forrásból).

A moldvai magyarokra vonatkozó statisztikai adatok valóban rendkívül ellentmondásosak. Amíg a magyarok 123 000–125 000 főről beszélnek, az 1930-as hivatalos romániai adatok szerint 20 964 magyar nemzetiségű, illetve 23 894 magyar anyanyelvű személyt említenek. Az 1941-es román adatok szerint már csak 9005 magyar él itt. Mivel a moldvai magyarság számának rohamos csökkenésére magyar források is utalnak, arra lehet következtetni, hogy az itteni magyarság nem rendelkezik erős népi stabilitással, aminek okaként a magyar anyaországgal való kapcsolatok hiányát, mindenekelőtt azonban a nehéz gazdasági helyzetet említhetjük, ha eltekintünk a főleg az új román állam, a 19. század második felétől induló és máig tartó, elrománosítási politikájától. A veszteség oka elsősorban a romániai városokba való elköltözés.

A moldvai csángómagyarság meglehetősen gyenge minőségű termőföldön él, kevés a nagybirtokos. A csángók ősfoglalkozása a szarvasmarha-tenyésztés volt, amiről lassan tértek át a földművelésre. A szarvasmarha-tenyésztésnek megfelelően nem falvakba települtek, hanem szét-szórva, úgynevezett „szállásokra”. A lakóházak legalább 100–200 méter távolságra vannak egy-

mástól, ezeket több hold nagyságú legelőterület és rét övezi, amit kerítéssel kerítenek be. Nem utolsósorban éppen a nagy távolságok miatt nehéz a gyerekeket iskolába küldeni, ezért sokan analfabéták. A gyerekeknek már kiskoruktól kezdve segíteniük kell a szüleiknek a gazdaságban, leginkább az állatok őrzésében, kereskedelmi vagy ipari szakmát is kevesen tanulnak közülük. Amire szükségük van, azt a rossz minőségű vagy kicsi földjeiken termelik meg.

Kérdéses, hogy a csángómagyarság körében létezik-e az összmagyarsággal való összetartozás politikai tudata. Jellemző, hogy még Magyarországon is csak a legutóbbi években foglalkoznak a csángómagyarsággal. Így például Vámszer Géza a *Gyimesi csángók eredete, település- és gazdasági körülményeik* című, 1939-ben Budapesten megjelent könyvében azt panaszolja, hogy eddig csak néhányan keresték fel őket a „szakembereink és újságíróink” közül, hogy nyelvüket és életmódjukat tanulmányozzák.

Amennyiben tehát a csángómagyarokat nyelvükből és leszármazásukból kiindulva a magyar néphez tartozónak számítjuk, akkor már teljesen más kérdés az, hogy mennyire sikerül megállítani asszimilációjukat, és ezt a magyar népcsoportot a magyar gondolatok számára aktivizálni.

Irodalom:

Hans Friedrich: A csángó magyarok. In: *Népek délkeleten*. Bécs 1939. 325–329.

Dr. Szvoboda Béla: Magyarok Moldvában. In: *Egyedül vagyunk*. 13 1939, 2. évf., június 6. sz. (magyarul)

Jelentés a 16. vándorgyűlésről. A csángókérdéssel kapcsolatos előadásokkal. In: *Keleti Újság* 1939. 08. 31. (magyarul)

Domokos Pál Péter: Csángó magyarok Moldvában. In: *Magyar Hírlap*. 1939. 08. 16.

Mikecs László : Külföldi magyarság. In: *Magyar út*

(?) A magyarok Moldvában, a Kárpát-medencében, 1 évf. (?) szám, 1941 szeptember. Bp. (magyarul)

(*Olvashatatlan széljegyzetek*)

(*kézírás*) 1944. 09. 07.

(*két olvashatatlan aláírás*)

6.

kézírással

Inland II. D. 1571

Dg. Pol.

Hencke államtitkár úrral folytatott vonatkozó megbeszéléseikre hivatkozva a magyar követ átadta nekem a mellékelt feljegyzést, amelyben a Moldvában élő magyarok hazatelepítéséhez kér német segítséget.

Alulírott / ezennel

Ust S. Pol. -on keresztül

Pol. IV. b

Az Inl. II. csoportnak

Berlin, 1944. július 25.

Kézírásos aláírás: Ertmannstorff

(*olvashatatlan aláírás*)

7.

gépelve

Magyar Királyi Küldöttség

Berlin

366/B. – 1944

melléklet

Feljegyzés

A Magyar Királyi Küldöttség képviselője, a Moldvában lakó magyarok/csángók hazaköltöztetéséről már korábban folytatott megbeszélésekre hivatkozva, átad egy memorandumot a fent említett magyarok számára és lakóhelyére vonatkozóan, és ismételten kéri a Birodalmi Kormányzat segítségét a visszaköltöztetésben.

Berlin, 1944. július 24.

Inl. II. D. 1571

8.

gépelve

Külügyi Hivatal, iktatva: 1944. 07. 27.

Inl. II. D 1670

Bukaresti Német Követség

Tgp – Nr. 4452/44

S. Magyarország

Bukarest, 1944. július 20.

A Berlini Külügyi Hivatal

1944. július 14-i rendelethez

Inl. II. D 15/1

A Moldvában élő magyar népességtöredék magyar anyaországba való visszavezetésére vonatkozó kívánságot az itteni külügyi biztos is megemlítette nekem. Amennyiben kitudódik ez a javaslat, román oldalról bizonyára magyar ellenreakcióként fogják fel, Antonescu marsall a Führernek tett azon javaslatával szemben, miszerint a moldvai román lakosságot a Székelyföldön keresztül román területre kellene visszatelepíteni. A román kormányzat aligha barátkozik meg a magyar tervvel: mindenekelőtt azzal a kifogással kell román részről számolni, hogy a kérdéses magyar lakosságrész esetében egy időközben teljesen elrománosított csoportról van szó.

Itt kell megjegyezni, hogy a felelős helyi német szervek Moldvának ezen részében nem alapítottak meg számban megközelítőleg sem akkora magyar népességet, amekkorát a magyar részről tett megállapítások említenek. A Bécsi ??? által kiadott 1941-es népességszámlálás adatai szerint Bákó körzetében 2180 magyart említ, szemben 289 000 románnal, Roman körzetében pedig 969 magyart, 170 000 románnal szemben. A Krallert-féle nemzetiségi térkép alapján is hasonló a benyomásunk.

Aláírás: Stelzer (kézíratos) megbízásából a Berlini Külügyi Hivatal számára
(kézírással) titkos
olvashatatlan széljegyzetek

9.

gépelve

D/ko Rs.1.b.Li

Berlin, 1944. július 14-én

Gépelve: Inland II. D. 1571

(Pol. IV. 2997 alkalmával)

A Bukaresti Német Követségnek

Mellékletként küldjük (kézírásos Inland II. D.) a Budapesti Német Követség jelentésének szitanyomatát, amely v. Sztójay miniszterelnök a csángómagyarok, Magyarországra való áttelepítésére vonatkozó kérelméről készült. Két melléklet csatolva. Kérjük – a román szervekkel való kapcsolatfelvétel mellőzésével – a mihamarabbi állásfoglalást.

Gez Reichel megbízásából

Wv egy hét múlva

Olvashatatlan aláírások:

(Dátum) 1944. 07. 22.

(Dátum) 1944. 07. 24.

Olvashatatlan széljegyzetek

10.

gépelve

Fordítószolgálat

Bécs, 1941. november 15.

Csak szolgálati használatra!

B. S. (? Besenyő Sándor = Baumgartner Alexander = stb.): A Moldvai Magyarok.

A „Kárpát-medence” című folyóiratból, 1. évf. 5-ös szám, Budapest, 1941. szeptember (*Gazdaságpolitikai Szemle*, megjelenik havonta, amely 1941 márciusában jelenik meg. A Kárpát-medencével kapcsolatos kérdésekkel foglalkozik

A bécsi fordítószolgálat szolgálati fordítása.

157-es szám (magyar)

(A cikk német fordítása mellékelve)

11.

gépelve

Az Inland II. D csoport (kézírással) 1487

Dr. Wilfried Gredler

Krummhübel, 1944. július 12.

Megjegyzés az Inland II. irodája számára

Jelen beadványt július 1-jén kaptam kézhez, ide azonban csak dr. Reichel levele érkezett meg, azzal a felkéréssel, hogy készítsek egy jegyzéket a csángómagyar témához. A lemaradt mellékleteket kérem csatolják.

Ezt a felkérést csak július 10-én kaptam meg! Mivel dr. Goeken július 4-én telefonon értesített a kért jegyzékről, ezt még aznap össze tudtam állítani, bele tudtam írni, illetve fel tudtam adni. A jegyzéket dr. Reichel úr 6-án megkapta, Wv rendelkezéssel és elsőbbségivel látták el. Ezután érkezett a feljegyzés ismét Krummhübelbe vissza, de mellékletek nélkül. Innen ezt július 10-én, az éppen aznap megkapott, fent említett dr. Reichel-féle felkéréssel együtt visszaküldték Berlinbe. Néhány perccel később jött egy telefonhívás, amelyben megígérték a mellékletek eljuttatását, és amelyben arra kértek, hogy azt a jegyzéket, amelyet július 4-én elkészítettem, és ami 6-án szintén előterjesztésre került, azonnal készítssem elő. A futárral 07. 11-én elküldött éppen most, 12-én érkeztek meg. Ezeket újból elküldöm Berlinbe. Kérem, hogy:

1. Állítsák össze az egész folyamatot.
2. Gondoskodjanak arról, hogy a 10 napos átfutási időt elkerüljék.
3. Az Inland II. D beszerzési számaikat a külön elküldött darabokon is tüntessék fel.

Ezennel átadva az Inland II. D iroda számára.

A mellékleteket azonnal készítsék elő dr. Reichel úr számára!

Krummhübel, 1944. július 12.

Aláírás: Gredel (*kézírással*)

12.

Gépelve

Inl. II D 1487

Krummhübel, 1944. július 10.

Kedves Dr. Reichel Úr!

Hivatkozva a mellékelt írásra közlöm Önnek, hogy én ezt csak ma, 07. 10-én kaptam kézhez. A már Berlinben található, csángómagyarokról szóló feljegyzéseket dr. Goeken telefonos utasításai alapján állítottam össze. Az Ön írásához csatolt, budapesti jelentést nem kaptam meg, mivel ez, az iroda tájékoztatása szerint, ide nem érkezett be. Amennyiben jegyzékem a kérdéskörben túl rövidnek bizonyul, kérem, hogy telefonon tájékoztassanak. Valószínű azonban, hogy az itt található és Hasselblatt úr által a Wolfshauban írt forrásokon kívül sok mindent nem lehet hozzátenni a csángómagyarok témájához.

Heil Hitler!

Tisztelettel

Dr. Gredel (*kézírás*)

Kézírás: Csakúgy Inl. II. D

Kikért Pol. IV. 2997/44

(Datum) 07.12.

(Datum) 07.13.

olvashatatlan aláírások

13.

LR Dr. Reichel

e.o. Inl. II. D *kézírással* 1487

(Pol. IV. 2997 alapján)

Berlin, 1944. július 1.

Sürgős!

Kedves Gredler Úr!

A csatolt budapesti jelentéstől indítva, kérem, hogy sürgősen küldjön egy leírást a Moldvában élő magyarokról (ún. csángómagyarokról), nevezetesen népi és felekezeti jellegükről, számukról és szubjektív nemzeti beállítottságukról, valamint a velük kapcsolatos román bánásmódról. Kérem, hogy a mellékleteket ismét csatolja a leíráshoz.

Heil Hitler!

Berlin, 1944. július 1.

Nagyrabecsüléssel (*kézírásos aláírás*) Reichel

A 13-as sz. forrás kézírással és gépirással is megtalálható, olvashatatlan széljegyzeteket tartalmaznak.

14.

gépirással

Az Inland II. D 1670 I -hez

Megjegyzés

Dr. Krallert a következőket közölte telefonon a csángómagyarokkal kapcsolatban:

Az 1930-as román népszámlálás szerint Moldvában 20 964 személy vallotta magát magyar nemzetiségűnek. Magyar anyanyelvűnek 24 000 személy vallotta magát.

Az 1940-es román népszámlálás során megkérdezték a nemzetiségi származást. Magyar származásúnak vallotta magát ez esetben még 9 000 személy.

A czango-magyarok a körülöttük élő lakosságtól sajátos nyelvjárásukban és katolikus vallásukban különböznek.

Politikai vagy kulturális jellegű kapcsolat nem áll fent közöttük és a magyar állam, illetve anyaország között. Az asszimiláció mai állapotában aligha beszélhetünk róluk, mint magyar népességről. Esetükben egy őshonos népességről van szó, ellentétben a bukovinai csángókkal, akiket Magyarországról a jozefinista időkben telepítettek ki, és akiket rövid idővel ezelőtt Bácska magyar részébe, dobrovoljac falvakba költöztettek át.

Dr. Krallert, aki holnap 9 és 10 óra között érkezik Berlinbe, részletesebb/közelebbi anyagot hoz magával, és ezt megérkezése után rögtön rendelkezésre bocsátja az Inland II. C jelentés számára.

Ezennel LR Dr. Reichel rendelkezésére bocsátva.

Berlin, 1944. augusztus 14.

(az aláírás olvashatatlan)

15.

gépirással

Budapesti Német Követség

Budapest, 1944. június 27.

A Berliini Külügyi Hivatal számára

2380-as szám

Tartalom: von Sztójay miniszterelnök a moldvai magyarok hazatelepítésére vonatkozó kéréلمe.

2 melléklet (4 másolatban)

Sztójay miniszterelnök ma átadta nekem azt a leirathoz csatolt leírást, ami a Moldvában élő magyarokról szól. Magyar részről azt a kívánságot fogalmazták meg, hogy szeretnék ezt a magyar népcsoportot egészében vagy részében Magyarországra befogadni. A költöztetés lebonyolításához jó alkalom mutatkozna, amennyiben katonai okok miatti kiürítésekre kerülne sor a moldvai területen. Sztójay, mint ahogy azt a leírás végén említi, szóba hozta ezt az ügyet a Führer főhadiszállásán tett legutóbbi látogatásakor, és Altenburg küldött úrtól azt az ígéretet kapta, hogy a magyar javaslatokat megvizsgálják.

Ugyanezen ügyben tett a Kelet-magyarországi Hadműveleti Terület német parancsnoka jelentést a német Wehrmacht magyarországi meghatalmazott tábornokának, és átadta a magyar kormányzati biztostól a stábjához beérkezett kérést. Az említett írást a leirathoz mellékeljük.

Kérem, hogy tájékoztassanak az ügy további menetével kapcsolatban.

Aláírás: Veessenmayer (*kézírás*)

Olvashatatlan széljegyzetek

16.

gépelve

Felirat a 2380-as számhoz

Feljegyzés

A frontvonalak változása miatt a Moldvában élő magyarok, akiknek száma eléri a 100 000 főt, közvetlenül a front közelébe kerültek. Különösen fenyegetővé vált a Roman környéki 32 000, valamint a Bákó megyei 47 000 magyar helyzete.

Mivel az érintett magyarok állandó kapcsolatban állnak a Székelyföld lakosaival, a veszély híre egész Magyarországon elterjedt. Az ország közvéleményét továbbra is úgy tájékoztatják, hogy a magyar kormány nagy tömegű menekült átvonulását engedélyezte a területén, ezek között nem kevés számú román volt található, ezért a közvélemény elvárja, hogy a veszélyeztetett moldvai magyarokról is gondoskodjanak.

A kérdés nehézsége abban rejlik, hogy a román kormány felfogása szerint a moldvai magyarok/csángók nagy részét románnak kell tekinteni. Ez olyan körülmény, ami a magyar és a román kormányzatok közötti megegyezést rendkívül megnehezíti, sőt talán lehetetlenné teszi. Ezt figyelmen kívül hagyva fennáll a szükségessége annak, hogy a moldvai magyarokkal törődni kell, mivel ezek már a front kisebb változása esetén áldozatul eshetnek a bolsevikoknak.

Meg kell említeni, hogy Románia már alig van abban a helyzetben, hogy menekültjeit, amelyek száma eléri az egymilliót, az országba felvegye és elhelyezze. Magyarországon viszont fennáll a szükségessége annak, hogy a zsidóktól elkobzott földekre parasztokat telepítsenek, ami által az ország gazdasági és katonai ereje is növekedne, amennyiben a moldvai magyarokat be lehetne sorozni a bolsevikok ellen harcoló magyar hadtestekbe.

Mint ahogy azt már említettük, a magyar kormányzat nagyszámú menekült átvonulását tette lehetővé az országon, és ezáltal a román kormányzatnak is szolgálatot tett. Ezért kívánatos lenne, hogy német oldalról megfelelő módon nyomást gyakoroljanak a román kormányzatra, hogy az tegye lehetővé a moldvai magyarok hazatérését.

A magyar királyi miniszterelnök a Führer főhadiszállásán tett látogatása alkalmával az illetékes német szerveket arról tájékoztatták, hogy magyar részről úgy képzelnék el a kérdés megoldását, hogy amennyiben román területeken még Ukrajnából vagy a Kaukázusból származó menekültek tartózkodnának, akkor a moldvai magyarok csatlakozhatnának hozzájuk, és ilyen módon átjuthatnának Magyarországra. Ellenkező esetben a Délukrán Hadseregcsoport elrendelhetné és felügyelhetné a moldvai magyarok által lakott területek a Székelyföld irányába történő evakuálását.

Altenburg küldött kilátásba helyezte, hogy a magyar ajánlatokkal kapcsolatos román reakciót ki kellene puhatolni a romániai német küldöttek segítségével, és rövid időn belül választ kellene adni a magyar kormányzatnak.

Budapest, 1944. június 21.

(kézírással) Pol. IV. 29974144

(egy másik gépirásos leiraton kézírással a Nr. Inl. II. D 1487 olvasható)

17.

gépelve

Leirat a 2380-as számhoz.

Főhadiszállás, 1944. 06. 18-án

Német Parancsnokság, Kelet-magyarországi Hadműveleti Terület

I a Nr. 470/44 geh.

Téma: 75 000 magyar hazavezetése

A Magyarországi Német Wehrmacht meghatalmazott tábornokához

A stábomnál szolgáló magyar kormányzati biztos von Ricsó-Uhlarik közvetítette nekem Bonczos magyar államtitkár kérését, azt illetően, hogy a német Wehrmacht támogassa a Roman környékén és a Szeret völgyében lakó, 75 000 főnyi magyar nemzetiségű, de román állampolgárságú személy Magyarországra való visszaköltöztetésére vonatkozó magyar törekvéseket.

Ellenvetésemre, miszerint ezt államközi ügyként a magyar és a román külügyminisztériumoknak kellene szabályozni, értesemre hozta, hogy valóban ez a helyzet, de a magyar állam a német Wehrmacht Magyarország javára történő beavatkozásától többet remél, mint a magyar-román megbeszélésektől.

Zellner s.k.

Altábornagy

(kézírással) Pol. IV. 29974144

*Egy másik géppel írt feliraton Inl. II. D 1487-es számot olvashatjuk kézírással.)
géppelve
(dátum és cím nélkül)*

A Pol. IV. b feljegyzéséhez

A feljegyzés azon a feltételezésen alapszik, hogy a moldvai román lakosságot már evakuálták. Ez azonban, csak Moldva északi, az oroszok által megszállt részére és a közvetlen frontzónára vonatkozik. A frontzónától délre eső területek – ahol a csángók telepei is találhatóak – román lakosságát nem evakuálták, mint ahogy ez a front mögött közvetlenül végzett paraszti munkálatakról készült román sajtóhírekből is kiderül. Ezen tévedésen alapuló feltételezésekből származó következtetések ennek megfelelően elvethetők.

Amennyiben a magyar követség által átadott leírás 50 000 áttelepítendő csángóról beszél, von Sztójay miniszterelnök által átadott, viszont 100 000-ról (ebből 79 000 Roman és Bákó körzetekben), akkor ez újabb jele a csángók nemzetiségi hovatartozásában érezhető bizonytalanságnak.

Amennyiben a magyar kívánságokra a hadi célok érdekében tekintettel leszünk, akkor legalább annyira figyelniük kellene a román ellenvetésekre, amiket ők ebben az esetben tesznek.

Amennyiben a Pol. IV. ajánlásának megfelelően a magyar kívánságok teljesítését javasoljuk a román kormánynak, akkor az először elutasító álláspontra fog helyezkedni. Ebben az esetben két lehetőségünk van:

vagy erős nyomást gyakorlunk a román kormányra

vagy közöljük a magyar kormánnyal, hogy a német közreműködés sikertelen volt

Az Inland II. csoport szerint egyik lehetőség sem jó.

Az Inland II. javaslata – amely semmi esetre sem kibúvó, hanem a tényleges körülményeknek megfelelő – elkerüli ezt az előre látható helyzetet.

(2. lap)

Észerint a magyarok számára kilátásba lehetne helyezni, hogy ha a számítással ellentétben szükséges lenne Dél-Moldva kiürítése, akkor a csángók magyar területre való irányítását német részről támogatnák.

Varga Sándor fordítása

Ilyés Sándor

Az erdélyi magyar sajtó csángóképe az ezredfordulón

A jelen tanulmány a moldvai csángókról szóló diskurzus értelmezésére törekszik egy adott szempontból és egy bizonyos szövegtörzset alapján. Az erdélyi magyar nyelvű sajtó az ezredfordulón egyik fő témájának tekintette a csángókkal kapcsolatos információk megjelenítését, melynek eredményeképpen egy narratív gyarmatosítási folyamatnak lehettünk tanúi. A kultúr-nemzet elemeinek megfelelően a csángóság a magyar nemzet részévé válik, annak legmostohább csoportjaként, igazi sorsszimbólumként reprezentálódik.

A CSÁNGÓ, A SAJTÓ ÉS A HATALOM

A csángó téma állandó toposz az 1989 utáni romániai sajtóban. Elsősorban a magyar nyelvű lapok foglalkoznak alaposabban a kérdéssel, míg a román sajtó esetében inkább csak a bákói bulvárlapokkal számolhatunk – mint regionális kontrollintézménnyel – a téma sajátos tálalásában. Az országos terjesztésű újságok periodikusan közölnek csángókkal kapcsolatos cikkeket, a kérdés nem jelent számukra állandó prioritást (ezzel kapcsolatban lásd Gazda 2005). Ennek ellenére, ha összegezni szeretnénk a romániai sajtó csángóanyagát, szó szerint parttalan szöveghalmazzal találnánk szemben magunkat. Az anyag mennyiségére való tekintettel a jelen próbalépcső is szűkíteni igyekezett a felhasználandó forrásokon, ezért csupán az 1989 utáni erdélyi magyar nyelvű sajtóra szorítkozik, ezek közül is azokra a cikkekre, amelyek a kolozsvári Kriza János Néprajzi Társaság *Csángó Adattár*ában megtalálhatók. Önkényes és felületes lépésnek tűnik, de ezen elhatározás azért született, mert a *Csángó Adattár* meglehetősen gazdag anyaggal rendelkezik, és ez az anyag egy általános képet ad a kérdéstről éppen a maga bizonyos mértékű szelektálása által. Legteljesebb gyűjtemény a kolozsvári napilapok cikkeiből van, azaz a *Szabadság* és a *Krónika* évfolyamaiból, amelyekhez hozzácsatolhatjuk a sepsiszentgyörgyi *Háromszék* évfolyamait. Az említett lapok szövegeit kiegészítik és színesítik a *Hargita Népe* (Csíkszereda), a *Brassói Lapok* (Brassó), a *Bihari Napló* (Nagyvárad), az *Erdélyi Napló* (Nagyvárad), a *Romániai Magyar Szó* (Bukarest), az *Európai Idő* (Sepsiszentgyörgy) és mások közlései.

Az anyaghoz nem tudományos elvárásokkal közelítettem, hanem „forrásértékére” figyeltem fel, vagyis arra, hogy például milyen képet rajzol meg a moldvai csángókról, ezt mire használja fel, hogyan próbál hatni az olvasóra.

A média hatása a társadalomra már triviális megállapítás, jelen esetben viszont a kutatás mértékét képes legalább részben bizonyítani. Az sem véletlen, hogy elsősorban a hírlapok anyagát vizsgáltam, mivel ezeknek van nagyméretű receptálása az erdélyi magyarság körében. Szociológiai felmérések mutatták ki, hogy az erdélyi magyarság esetében a sajtótermékek széles palettájából a magyar nyelvű helyi lapoknak van a legnagyobb olvasottsága. A különböző felmérések hasonló értékeket mutattak ki: 62%, illetve 67% (Lampl–Sorban 1999:232, illetve Magyarai 2003:115).

Nem illesztettem be a vizsgálat keretei közé a *Moldvai Magyarság* (előzetesen *Csángó Újság*) írásait, mert az illető fórumot problémásan összetettnek tartom. Ugyancsak mellőztem azokat az írásokat, amelyek tanulmány jellegűek, többé vagy kevésbé tudományos igénnyel készültek, és a *Korunk*, a *Művelődés* vagy más hasonló helyen jelentek meg. Jelen esetben kizárólag azokra a szövegekre voltam kíváncsi, amelyeket a közbeszédben is „újságcikkeknek” neveznek.

Egy olyan politikailag és etnikailag is terhelte témáról, mint a moldvai csángók, általános és egységes képet lehet kapni a sajtótermékek elemzésén keresztül is, és ezt több minden indokolja. Egyrészt az említett lapoknak az olvasottsága, másrészt az erdélyi magyar nyelvű sajtó sajátos jellege és nagy részben egységessége (főképpen a csángó téma tárgyalásában). Ez utóbbi egy olyan képet mutat, amely hűen tükrözi a kisebbségi lét jellegzetességeit (Gál 2000:142). A magyar nyelvű sajtó mint kisebbségi intézmény a tájékozódás, művelés és szórakoztatás mellett felvállalta az anyanyelv ápolását és a nemzeti tudatápolást is (Balló 2002:183). Az utóbbi négy-öt évben az újságírói képzésnek is köszönhetően már árnyaltabbá válik ez a kép, de adott témákban, amelyek etnikai színezetűek (mint amilyen a csángó is), még mindig homogén diskurzusról beszélhetünk. Ez nem véletlen, mert maguk a lapok is rengeteg hasonlóságot mutatnak. Az elit az irodalom felől is beszivároghat a sajtóba, hiszen az erdélyi magyar irodalmárnak mindig is nagy a presztízisértéke, ezáltal pedig a közélet, az irodalom és az újságírás összeolvad, tehát egy irodalommal rokonított újságírás is jelen van a nyilvánosságban, amely ugyancsak az erdélyi magyar identitásra alapozva legitimálja önmagát (Magyari 1996:45–46).

Másrészt a szerkesztőségekben körülnézve sok ismerős nevet találunk az elit részéről, de maguk az „egyszerű” újságírók is érdekes képet mutatnak. Mivel az újságíróképzés nem olyan régen indult be a magyar nyelven is tanító felsőfokú intézményekben, az újságírók többsége 50 év feletti, a régi rendszerben képzett szakember. 55%-a tagja az RMDSZ-nek, 80%-a szavazott rá, és mintegy 62%-a tagja valamilyen civil szervezetnek. Következésképpen erősen átpolitizált a sajtó működése, sokuknak van vagy volt politikai melléklete is (a *Szabadság* esetében az *Erdélyi Híradó*) a „független” jelző ellenére. Az újságírók is bevallották, hogy vannak/voltak tabutémák, amelyekről nem „lehetett” írni (RMDSZ, egyház), és tovább él a nacionalizmus, az intolerancia, valamint bizonyos előítéletek (például a cigányokkal szemben) is (Papp 2001:202–208).

Valamivel több mint négyszáz cikket válogattam ki és használtam fel, de még ezek után is hatalmas anyagról van szó, főképpen számomra, aki még nem foglalkozott a téma ilyen jellegű megközelítésével. Nem maradt más hátra, mint az anyagnak egyetlen szempontú átvizsgálása. Már előzetes olvasmányaim alapján kitűnt a sorokból, és sokszor a sorok mögül vagy közül, hogy kevés árnyalással és még kevesebb eltéréssel egy egységes, egyszersmind sajátos módja jelenik meg a csángókról való beszélésnek, és ezáltal a csángókról szóló kép megalkotásának. Ennek a beszédmódnak a vizsgálata tűnik a legizgalmasabb feladatnak, hiszen valamiről beszélni azt jelenti, hogy valamit a hatalmunkba venni, valaminek a képét, a határait, a milyenségét kinyilvánítani, elhelyezni a világban. Természetesen Michel Foucault terminusát használva, a csángókról szóló diskurzus kitapintása a célom, és annak a megállapítása, hogy ez a diskurzus milyen felsőbb, úgymond makrostrukturális diskurzusba kapcsolódik, milyen más diskurzusban vesz részt. Tisztában vagyok azzal a ténnyel, hogy következtetésem csupán részeredmények. Egy igazán releváns képet valójában egy szélesebb sajtóanyag felhasználásával lehetne megrajzolni, hiszen a magyarországi lapok és a román nyelvű hazai lapok szövegei is a téma kontextusához tartoznak.

1990 után a közvélemény, az erdélyi és az anyaországi társadalom szabadon felfedezhette a moldvai csángókat a média segítségével, annak szűrésén keresztül. Mert a csángóság közössége által létezik a Kárpát-medencén belül, hogy a média és a tudomány megalkotta őket, kialakított egy róluk szóló képet, amelyből bármely átlagolvasó identifikálni tudja a csángókat. Természetesen nemcsak a magyar média alkotott meg egy csángóképet és -diskurzust, hanem a tudomány, a politikum és a román média is. Ezek hol eltérnek egymástól, hol összefonódnak, attól függően, hogy kik irányítják őket. Mert a diskurzusokért mindig is harc folyt, hiszen a diskurzusok hatalmat jelentenek, ugyanakkor a hatalom által meghatározottak (lásd Foucault é.n.:51). Nemcsak a hatalomért folyó harc eszközei ezek, hanem magának a hatalomnak a funkcionális velejárói. A csángódiskurzus a csángók feletti hatalom eszköze, olyannyira, hogy lehetőséget ad az általa való öndefiníálásra, a vele való identifikációra, a csángóság képviselőire és az őket érintő döntések hozatalára.

Az általam végzett vizsgálat tartomelemzés, de csakis a csángódiskurzusra fókuszál, pontosabban a csángók és a magyar nemzet viszonyára, és ezáltal nemcsak a tartalomhoz kötődik. Nem állítom, hogy ez az egyetlen lehetőség, és azt sem, hogy ez a helyes megközelítés. Az erdélyi magyar sajtó csángó tematikájú cikkeit már a vizsgálat előtt két csoportra osztottam, valójában egyes cikkeket kiostáltam. Vannak ugyanis csupán pár soros cikkek, amelyek a pusztán hírközlésen túl mást nem tartalmaznak. Például arról szólnak pár tőmondatban, hogy ekkor és ekkor lesz csángó kiállítás, itt és itt, és esetleg mindenkit szeretettel várnak. Nem használhatom fel ezeket, de megemlítem és számon tartom őket, mivel létezésükkel megerősítik a csángó téma fontosságát. Kurtaságuk ellenére tudatják velünk, hogy vannak csángók, vannak csángókról szóló események, programok – tehát a csángókról beszélni kell, mert a magyarul olvasó erdélyieknek fontos róluk tudni, velük foglalkozni. Ezen szövegekkel szemben teljes mértékben felhasználtam a nagyobb lélegzetű írásokat, amelyek nemcsak hosszúságuk miatt mondanak többet, hanem nemzeti retorikájuk által is.

SZÖVEGEK ÉS HELYZETEK

A sajtóban olvasható helyzetképek mindig megkonstruált valóságok. Legelső lépésben már tudatosulhat bennünk, hogy tulajdonképpen szövegekről van szó. És egy szöveg – és itt nemcsak az írott szövegekről van szó – soha nem egyenlő azzal, amiről éppen szól. Mindig egy bizonyos reprezentáció, tehát máris egy másodlagos kép, amely valójában egy interpretációban foglaltatik benne. Mind a reprezentációnak, mind az interpretációnak korlátlan mennyiségű variánsa lehet az éppen soron levő célnak vagy indoknak megfelelően, ezáltal nem az eleve adott valóságról győz meg bennünket, hanem sokkal inkább a konstrukció voltáról.

Hasonlóképpen mutatkozik be az erdélyi magyar sajtó is a csángó témát illetően. Egy olyan beszédmodot képvisel, amely mintegy természetesen, magától értetődően a moldvai csángóságot magyarnak kiáltja ki, és a magyarságnak, a magyar nemzet részének tekinti. Helyesebben mondva, nem is kiáltja ki őket magyaroknak, hanem már eleve így tárgyalja őket. A szövegek a nyilvánvaló hírközlés mellett határozott értékpozíciót képviselnek, a csángó ügyet nemzeti ügynek tekintik, magát a csángóságot pedig a veszélyeztetett magyarság sorsszimbólumának (Peti 2004:1).

Az 1989-es év mindenképpen fordulatot jelentett a magyarság életében is. Ez még akkor is kijelenthető, ha tudjuk, hogy a korszakhatárok utólagos történeti konstrukciók, és nem is annyira az események határozzák meg, hanem a kutatások feszítik szét a korszakok homogenitását (vö. Kövér 2002:351–355, Kulcsár-Szabó 2000:92). A korszakolás egy antropológiai igény, amely az idővel való harcnak egyik balga eszköze. A korszakolás tulajdonképpen az idő retorikája, retorika, amely különféle alakzatokat használ, és ezáltal az identitásépítést szolgálja (Kulcsár-Szabó 2000: 102). A korszak a korszaktudat által létezik, és ebből a szempontból is az identitás központi szerepet kap. 1990-től egy másik korszakba léptünk, ezt a magyarság is érzi, és ennek megfelelően újabb értelmezési és öndefiníciós kereteket keres vagy formál újra. Minden korszaknak megvolt a maga szimbóluma a magyarság esetében is, és ezek közül van, amelyik eltűnik, van, amelyik állandóvá merevül (lásd Kapitány Á.–Kapitány G. 1998, 1999). Az elmúlt tizenöt esztendőben a moldvai csángók váltak sorsszimbólummá. Bizonyára ez a folyamat hamarabb elkezdődött, de a kilencvenes években vált általánossá, és az ezredfordulóra valójában kicsúcsosodott. A média mezején mindenképpen ez történt. A csángók a pusztuló erdélyi kisebbség szimbólumai lettek, és áttételesen a sorvadó tömbmagyarságé is – a média legalábbis így forgalmazza.

Nemcsak maguk a szövegek konstrukciók, hanem az általuk használt fogalmak is azok. A társadalomtudományok kritikusabb művelői számára közismert, hogy maga a nemzet is egy mesterséges fogalom, egy történelmi folyamat sajátos lecsapódása. Triviálisnak tűnhet ma már Andersont idézni, aki határozottan kimondja, hogy a nemzet egy *elképzelt politikai közösség*, hiszen a közösség nagyon kis hányada ismeri valóban egymást, és csak elképzélhetjük azt, hogy maga a nemzet természetéből adódóan körülírható és szuverén egység (Anderson 1989: 4).

Persze a sajtó nem erre a tudományos megközelítésre alapoz, hanem igazából egy két évszázados európai nemzetkonceptióra, amelyet talán Johann Gottfried von Herder szavaival frissíthetnénk fel: *Mivel minden nép nép, megvan saját nemzeti műveltsége, csakúgy, mint a saját nyelve* (Anderson 1989:5). Ez a diskurzus magában hordozza a nemzeti (nacionalista) önértelmezést, amely szerint a nemzet soha nem konstrukció, hanem adottság, mindig létforma, és ez a nemzeti lét mindig öncélú. És akárcsak a léttől, ettől a nemzeti érzésvilágtól és gondolatvilágtól sem képes függetleníteni magát az egyén, képtelen kiszakadni belőle, legalábbis nem anélkül, hogy ezáltal meg ne szüntetné önmagát (Demeter 2002:53–54). Most már nyilvánvalóvá válik, ami következtetésként is hátramaradhatna, vagyis az, hogy a csángókról szóló diskurzus nemzeti diskurzus, vagyis magyar nemzeti diskurzus.

A nemzethez tartozást azonban az úgynevezett nemzeti identitásnak kellene kifejeznie, amely sok mindent fedhet, de végső soron egy az identitásformák közül, pontosabban az identitásnak egy vetülete/területe. A fenti diskurzusok viszont nem veszik figyelembe az identitás jellegét, funkcionálását, igaz, mentségükre legyen mondva, a tudományosság terén sem egyértelmű a helyzet. Túl sokszor gondoljuk úgy, hogy az identitás, azaz az önmagam lenni egy kép, amelyet önmagamról alkottam, vagy amelyet mások – akár maga a sajtó – alkottak rólam. A kép azonban statikus, nem konnotálja az állandó dinamikát, amelyet a lét folyamata kényszerít az egyénre. Mert az egyén nemcsak a nemzet tagja lehet, hanem lehet apa, férj, férfi, munkatárs, sportrajongó vagy akár csángómentő is. Végül is az identitás nem egy kép, hanem egy helyzetfüggő kulturális attitűd. Helyzetfüggő, mert az én megrajzolása, megkonstruálása minden helyzetben más és más, az adott szituációnak megfelelően realizálódik az optimális irányultság vonalán. Kulturális, mert a soha véget nem érő szocializáció folyamán sajátítjuk el azt, hogyan

is kell viselkednünk bizonyos helyzetekben, és ezáltal azt is, hogy legyünk önmagunk a különféle szituációkban. A nemzeti diskurzus a hozzá lojális identitást szabja ki tagjai számára, tehát olyan konstrukciókkal operál, amelyek nem a társadalmi létezés szituációorientált megéléséhez vannak viszonyítva, hanem egy mesterségesen megépített statikus fogalomrendszerhez. Ha mégis megemlíti egy másfajta viszonyulást, már csak az egyszerű hírmondó kötelessége miatt, azt deviánsként mutatja fel, a nyilvánvaló értékítélet szemszögéből tálalja az olvasó elé.

Pedig hogy mennyire helyzetfüggő az identitás, az éppen a csángó sajtóanyagból példázható. Tény, hogy vannak moldvai csángók, akik magyarnak vallják magukat, és vannak, akik románoknak vagy csupán csángóknak. Ezt a sajtó hangja is elismeri, ennek ellenére csupán a magyar csángó identitást fogadja el, a román beállítódású katolikusokat félrevezetettnek, asszimiláltaknak, megtevesztettnek nevezi és így tovább. Pedig a nemzeti vagy etnikai identitás, akárcsak az identitás többi területe változhat az idő folyamán, akár többször is, hiszen az egyén személyisége dönt, választ vagy szabja meg a neki megfelelő attitűdöt. Mégis a csángóság magyar érzelmű rétege van előtérbe állítva, sokszor hősként, túlélő harcosként megfestve. A sajtó beszédmódjában nem vesz tudomást a szociális dinamikáról, hanem egy statikus identitás- és nemzetképet alkalmaz a csángókkal kapcsolatban, és abban az esetben, ha mégiscsak tudósít az ettől való eltérésekről, akkor azt sajátos retorikája mentén teszi meg, vagyis az illető egyéneket szinte deviánsként mutatja be, és ezennel ismét a csángó egyenlő magyar axiómához kerültünk vissza.

A deviánsnak feltüntetett magatartásformákkal ellentétben létezik egy másik, úgymond mitizált viselkedésmód, amelyet nagyon erősen áthat a nemzeti érzelem, a nemzeti gondolkodás. A szolgálat toposzáról van szó, mint a kisebbségi lét jellegzetességéről. Vagyis a közösségi vállaláson túl a felelősségvállalásról, a nemzettel szembeni alázatosságról és ennek jegyében az erkölcsi kötelességek és az „ingyenmunka” vállalásáról – mindez a megmaradás kontextusába helyezve. A Moldvában tanító erdélyiekéről és magyarországiakról szóló tudósítások bontakoztatják ki ezt az aspektust a legjobban, már ami a vizsgált szövegtörzset illeti.

A CSÁNGÓK NARRATÍV GYARMATOSÍTÁSA

A sajtó saját gyarmatosító beszédmódjának megalkotásában főképpen a néprajztudományból inspirálódhatott. Általában a médiában az álcázás művészeteként működik, hiszen a napi sajtóban a hírközlés mint nemzeti szolgáltatás képezi első látásra a szövegek funkcióját. Nyelvezete tipikus médianyelv, vagyis szinte száraz, tényközlő, objektívnek tűnő beszélés, amely a tényeket állítja a középpontba. De már a közlendő tények szelektálása, az elemek sajátos és bizonyos célú elrendezése, sorrendbe állítása meghazudtolja az állítólagos objektivitást. Nem beszélve a szerzők „írói” stílusáról, egyéni hangvételéről, a diszkrét (avagy nagyon is hangsúlyozott) utalásokról, értékelésekről, „hangulatfestésről”. Mégis mindig az objektivitást hangoztatja, őszinte kitárulkozást mímél az olvasó felé. Valójában nemcsak a téma, hanem a nyelvezet erőszakosságáról is van itt szó. Erőszak és nyelv egy olyan ellentétpárt alkot, amely meghatározza egymást, és behatárolja egymás mértékét is. Filozófiai értelemben a kezdés, a kiindulópont, a kezdő kérdés erőszakossága mellett nyilvánul meg a filozófiálás, azaz a sajátos beszélés, a saját diskurzus erőszakossága (Ricoeur 1998:125–131). Az erőszak nyelvezete bizonyos cselekvéshalmazokat feltűnővé tesz számunkra, eltérő morális súlyt ad nekik. A hozzánk közelebb álló dolgokat emocionálisabban, személyesebben mutatja be, míg a távoli eseményeket (például afrikai éhezéseket)

száraz nyelvezettel tálalja – ez az újságírás köznyelve (Hall 1999:48–49). Jelen témakörben maga a csángó problematika jelenik meg erőszakos módon mint a kezdő kérdés önkényessége, amelyet aztán egy erőszakos(an nemzeti) diskurzus bont ki és legitimizál ugyanakkor. Erkölcsi felháborodást is kelt az olvasóban, mivel a csángók hozzánk közel állnak, és ezért a nyelvezet is legtöbbször személyesebb.

Tárgyáról beszélve a szöveg birtokába veszi azt, körülhatárolja, felmutatja milyenségét, valósággal megalkotja avagy újraalkotja képét. Az olvasó ezt a reprezentációt kapja kézhez, egy olyan képet, amelyet valóságként csomagolnak, és legtöbbször akként is fogyasztanak. Pedig a kutatás, az elemzés tárgyának a megkonstruálása antropológiai probléma, egy tudatos kutatói magatartás kérdésfelvetése és problematizálása. Az antropológiát módszertanilag (és nemcsak) meghatározó terepmunka esetében is nyilvánvaló, hogy a sokáig érvényben lévő „be nem avatkozás” mítoszának az ellentéte áll közelebb a valósághoz, vagyis az „erőszakos” beavatkozás. Azt hittük, hogy a terepmunka során egy már meglévő társadalmi helyzetbe merülünk bele, de valójában a terepmunka ezt mindig újrakonstruálja magának, és ezzel együtt saját tárgyát is. Ezért indokoltabb egy tudatosan problematizáló kutatói attitűd, amely az önmagát kívülről való szemlélés kísérletét is magában hordozza, és ezt egy kevés egészséges önironiával fűszerezi (Kaschuba 2004:168–182).

Nem az antropológiai megközelítés áll azonban közelebb a média nézőpontjához, hanem sokkal inkább a hagyományos, nemzeti értelemben vett néprajztudomány. Kapcsolatba hozható tehát a sajtó beszédmódja a klasszikus néprajz beszédmódjával, amelyből kétségkívül merít, és amelyet előszeretettel idéz, meghivatkoz. Más tudományokat is segítségül hív, főleg a történelmet, a nyelvészetet, esetleg a szociológiát, az irodalmat, avagy általában a művészeteket, amelyek jól megférnek a maguk esztétikai érzelgősségükkel a tudomány komoly hangvétele mellett. De a hagyományos néprajzszemlélet az, amelynek a befolyása döntő. A néprajzos az, aki kutatásai által meghúzza egy kultúra, egy közösség határait, felmutatja sajátos viseletüket, szokásaikat, nyelvjárásukat, települési szerkezetüket és a sor tovább folytatható. A néprajzostól pedig átveszik mások, és átveszi a média. Elvégre ez a néprajzos szakterülete, ebben van tekintélye, ő az, aki arra van felhatalmazva, hogy monográfiát írjon, és ezzel megörökítse azt a kultúrát, azt a hagyományt, amelynek határait, milyenségét és mennyiségét ő maga állapította meg önkényes módon.

Ne feledjük, hogy a magyar néprajz és a modern magyar nemzet is a 19. században kezdett formát ölteni, és ez nemcsak a magyarság esetében érvényes. A nemzetépítő folyamatban a néprajztudománynak kiemelt szerepe volt, hiszen a nemzeti kultúra regionális kultúrákból építkezett, és a regionalitás szintjén ragadható meg valójában az, amit identitásnak neveznek. A nemzeti kultúra, a nemzet pedig olyan fogalmak, amelyek a regionális népi sajátosságok kombinált halmazára lettek rögzítve (vö. Löfgren 1988:162).

A néprajztudomány gyarmatosító jellegének tudatosítása a tudományos szakgondolkodás fiatal hajtása, amelyet mai napig ellenvetésekkel kezelnek. Pedig minden diskurzus gyarmatosít, tehát ezt teszi a néprajz is. Az orientalizmusról azt állítja Edward Said, hogy Kelet uralását, meghódítását és átformálását célul tűző nyugati viselkedésminta, ugyanakkor egy diskurzus, tehát egy tekintély. Működésének eredménye Kelet megteremtése (Said 2000:12–13). Mindez persze a politikától nem lehet mentes, és az orientalizmus esetében is tulajdonképpen a tudomány és a hatalom összefonódásáról van szó a Kelet (vagy a keleti) megalkotásában (Said 2000:56). Másképpen fogalmazva, az orientalizmus egy ábrázolási rendszer, vagyis egy olyan diskurzus, amely elfojt valamit, és ugyanakkor létrehoz valamit (Szamosi 1996:432).

Mint szaktekintély a néprajztudomány a tények rögzítését és értelmezését vállalja fel. Korszakonként természetesen ez változó volt, mint ahogyan a tudománytörténetekből megtudjuk. Kósa László tudománytörténeti tényeket véve alapul öt nagyobb korszakot határolt el a néprajz esetében (Kósa 2001). Szóba kerülnek az előzmények, a romantika, a pozitivista korszak, a néprajznak mint nemzeti tudománynak a korszaka, valamint az utóbbi 50 év próbálkozásai. Itt már az antropológia közelítése is megjelenik, de a tárgy megkonstruálása, az önreflexió vagy a gyarmatosítás még nem. A korszakok, a módszerek, a táji-történeti tagolódás mind egy klaszszikus felfogást sugall, amelybe a csángók mint egy jól körüldefiniált, értékes népcsoport ékelődhetnek be. Ugyanez a helyzet Balassa Iván *A határokon túli magyarok néprajza* című kötetének, a *Magyar Néprajz* vagy a *Néprajzi Lexikon* munkák esetében is. Az utóbbi években viszont már születtek más megközelítésű munkák is. Keszeg Vilmos Aranyosszékről írt tanulmánya tulajdonképpen annak a vidéknek a gyarmatosításáról szól (lásd Keszeg 2001). Felsorakoznak mindazok, akik írtak Aranyosszékről, és azt is megtudjuk, hogy mikor, milyen módszerrel történt a vidék feltérképezése és beemelése a néprajzba. Kiemelkednek az olyan kulcsszavak, mint a *néprajzi beszélés* és a *reprezentáció*. Már nem arról van szó, hogy csupán szakszerű leírások születtek a környékről, hanem többféle reprezentáció, amelyeket a néprajzi beszélés mint sajátos tudományos diskurzus legitimál. Megkonstruálódik a vidék nyilvános képe, amelyet tudomány, irodalom és mítosz támaszt alá.

A csángóság esetében is a sajtó a néprajz eredményeit felhasználva beszél erről a népcsoportról. Néprajz és nyelvészet kolonializáló munkája a 20. században teljesedett ki a csángósággal kapcsolatban. Az első nagyobb kutatási hullám (Domokos Pál Péter, Lükő Gábor, Balla Péter, Veress Sándor) már egyfajta szimbiózis volt az elődök utazási irodalomhoz közel álló beszámolóinak és a klasszikus folklórgyűjtéseknek. Műfajmonográfiák, gyűjteményes kötetek, történeti munkák, nyelvjárási atlasz és nyelvészeti tanulmányok születtek meg, amelyek megragadhatóvá tették ezt a csoportot. Többnyire határozottan meghúzott határokat állapítottak meg, és keresték az összekötő kapcsokat a magyarság tömbjével, a többi magyar régióval. 1989 után a kutatás mellett egyre hangsúlyosabb lett az utazás, az élménybeszámoló, a riportsorozat, és mindez együttesen kialakított egy – a klasszikusokra alapozó – taxonómiát és beszédmódot. Mint a legkeletibb és legelszigeteltebb magyar csoport, az archaikum, az ősi eredet, az ősi tisztaság és érintetlenség metaforájává lett a csángóság. A hozzájuk történő utazások, a velük való foglalkozás, a róluk való beszélés gyarmatosításként is értelmezhető, hiszen a többé vagy kevésbé tudományos és a laikus körökben is úgy tűnnek fel, mint a „mi bennszülöttjeink”, akikre rácsodálkozunk, akiket élő relikviaként mutatunk fel.

Ugyancsak gyarmatosításról beszélhetünk a sajtó esetében, amely megteszi ugyanazt a szövegek szintjén, és saját diskurzusa által beépíti a csángókat a magyar nemzetbe. A sajtó működése egy kommunikációs aktus, hiszen egy tömegkommunikációs rendszert működtet. Ha pedig a kommunikáció folyamatát vesszük alapul, akkor a rengeteg elmélet közül Griffin összefoglalása segít ki, amely szerint a kommunikációnak van egy kultivációs elmélete is, ami azt jelenti, hogy nemcsak jeleket lendít mozgásba az aktus, hanem létre is hoz valamit. A média és az egyén közötti kommunikációs csatornán ekként jön létre a csángóság mint közösség és mint szimbólum. Az egyén sok esetben nem a valós elemekkel azonosul, nem azoktól fél, vagy nem azokkal foglalkozik, hanem a média által forgalmazottakkal, azokkal, amelyek ebben a kommunikációs folyamatban felépülnek, és mindkét fél által fogyaszthatóvá válnak (vö Griffin 2001:359–368). Ezeket az elemeket elsősorban nem fizikai konkrétumoknak kell felfognunk, hanem inkább

irányultságoknak, jelentéseknek. A média által forgalmazott produktumok újratermelnek bizonyos társadalmi jelentéseket és értékeket (Hall 1999:47).

Olyan szövegekről van szó, amelyekben a magyar nemzet fogalma újraértelmeződik, és magában foglalja már a csángókat is. Ezáltal is nyilvánvalóvá válik, hogy a nemzet egy olyan mesterséges kategória, amely különféle beszédhelyzetekben újradefiniálódik, politikai vagy egyéb célokra imígyen hasznosítható. A magyarságnak ezen narratív újraépítése tulajdonképpen egy kortárs nemzetépítési folyamat, egy olyan sajátos diskurzus által, amely a nemzeti diskurzus része.

Niedermüller Péter a nemzeti diskurzus három alapvető kulturális formáját különíti el: a verbális és írott politikai és tudományos szövegeket (vagyis a *nyelvi síkot*), a kulturális rituálétakat és szertartásokat (vagyis a *rituális síkot*), valamint a vizuális megjelenítést a médiákon keresztül (azaz a *vizuális síkot*). Ezek nem válnak el élesen egymástól, hanem egymást kiegészítve érik el hatásukat (Niedermüller 2000:95). A csángók mindhárom síkon fokozott mértékben vannak jelen az utóbbi években, és minderről maga a sajtó tudósít minket. A nemzetépítés célja nyilvánvaló, ezért mindhárom síkról a következőkben bővebben szó lesz. A lapokban megjelenő szövegek mindennek fényében nem egyszerű közlések, hanem előre értelmezett történetek, kész interpretációk, amelyek az olvasó elé kerülnek. Maga a csángó terminus és fogalom ekképpen – ugyancsak Niedermüller szavaival élve – *narratív abbreviatúrává* lett, vagyis előre értelmezett, nem kevés érzelmi és történeti töltettel rendelkező konstrukció. És a nemzeti diskurzusnak éppen ez az egyik feladata, hogy ezeket a narratív abbreviatúrákat a nemzet tagjaival elfogadtassa, kanonizálja, ekképpen lesznek ezek a szövegek a történelem ábrázolásának és a múlt felfogásának megkérdőjelezhetetlen fix pontjai (Niedermüller 2000:106–107).

Tulajdonképpen ez a nemzetépítő folyamat egy olyan jelenkori társadalomban megy végbe, amelyre egyre inkább a mobilitás, a multilokális hovatartozás (vö. Niedermüller 2002:141–142) jellemző, és ezt akár a csángók körében hatalmas méreteket elérő vendégmunka jelenségével is példázhatnánk. Ezért egy kései nemzetépítésről beszélhetünk, pontosabban a nemzetépítés egy újabb hullámáról, vagyis egy erőteljes re-nacionalizálódásról, amely úgy tűnik, hogy gyakori jelenség a mai Európában. Egy anakronisztikus gondolkodásmódról van szó, amely nem vesz tudomást a jelenkori mobilitásról, arról, hogy kiépülőben vannak a transznacionális életformák és közösségek, és arról, hogy magának a nemzetnek a jelentősége egyre jelentéktelenebb (Niedermüller 2002:143–146).

A GYARMATOSÍTÁS DIMENZIÓI

Könnyen nyilvánvalóvá válik, hogy a csángók beemelése a magyar nemzetbe a kulturális nemzet koncepciója alapján történik a sajtó beszélésében, egy olyan felfogás alapján, amely túlon túl elcsépeltté vált a Trianon utáni időszakban. Ez már csak azért is érdekes, mert azt is sokszor szokás hangoztatni, hogy a csángók archaikus kultúrája érintetlen, mivel a történelem mostohasága miatt ők kimaradtak a nyelvújításból, kimaradtak az 1848–1849-es eseményekből, kimaradtak a felvilágosult modernizáció magyar világából. Vagyis soha nem voltak részei a modern polgári magyar nemzetnek mint történeti konstrukciónak. Ennek ellenére a nemzetépítési folyamatnak vannak állandó, egyáltalán nem helyettesíthető kötelékei: a közös múlt, avagy emlékezet, amelyet sorsként kezelnek, aztán nyelvi és kulturális kötődések sokasága, amely magasabb szintű kommunikációt eredményez csoporton belül, és a közösség tagjainak egyenlőségéről szóló kon-

cepció (lásd Hroch 2000: 5). A nemzeti diskurzus ezekre hivatkozik, mint csalhatatlan érvekre. Az erdélyi magyar sajtó sem képez kivételt e tekintetben.

KOMPAKT KÖZÖSSÉG KONTRA ALKALMI SZÓVIVŐK

Szembetűnő, de nem meglepő az a könnyedség, amellyel a szövegekben a csángókat egyöntetűen magyaroknak nevezik. Amúgy a terminusok használatában sem beszélhetünk koherenciáról, hiszen a *moldvai csángó*, a *csángómagyar* (vagy *csángó-magyar*), a *moldvai magyar* vagy a *moldvai csángómagyar* megnevezések váltakoznak egymás szinonimájaként, azaz pontos megfelelőjeként. Sok helyen úgy tűnik, hogy csupán azért váltakoznak ezek az etnonimek, mert unalmassá válna a szövegben egyiknek az állandó ismétlése. Pedig a román fél számára egyáltalán nem mindegy, hogy melyik elnevezés használatos. Logikus, mivel bármely etnonim, és bármely nemzet egy másikkal való találkozása vagy érintkezése, és ezáltal elkülönülése, szembefordulása által nyer tartalmat, avagy határozza meg önmagát (Löfgren 1988:173). A román politikum ki is használja a taxonómiai zavart, hiszen a nemzetközi ajánlásokat is úgy értelmezi, hogy azokban csángót ír, nem magyart, tehát nem a magyar nyelvet kell beengedni a templomba és az iskolákba, hanem a csángó „nyelvet”. Az etnonimek következtelen használata a politikai vagy a köznapis beszélésben azért is kényelmetlen, mert a csángó téma az utóbbi évek egyik legmeghatározóbb és legkényesebb területe a román–magyar konfrontációknak.

A magyar sajtó azonban továbbra is egy kalap alá veszi a teljes moldvai katolikus lakosságot, és ez leggyakrabban az írások címében jelentkezik, de magában a szövegbeli megformázásban is. Például: *Magyar misét kérnek a moldvai csángó-magyarok* vagy *A csángók javára döntött a Bákói Bíróság*. Nyilvánvaló, hogy a csángó lakosság nagyon kis aránya kérvényezte a magyar nyelvű misézést, és a Bákó megyei tanfelügyelőség sem a teljes csángósággal pereskedett, hanem pontosan az MCSMSZ (Moldvai Csángómagyarok Szövetsége) képviselőivel. Emellett pedig gyakorta felmutatja a magyar nevek listáját mint perdöntő bizonyító dokumentumot. A tudományosabb inspirációjú szerzők idézik a nagy tekintélyű munkákat, Halász Pétert, Domokos Pál Pétert és még inkább *Bandinus Kódexét*, amelyben valóban találunk névlistákat, és ezek valóban magyar nevek. De ebben a beszédmódban a nevek automatikusan a nemzetiséget, a nemzethez tartozást jelentik, ami a 21. század elején már egyáltalán nem nyilvánvaló. Vannak személyek, mint Duma András, Csicsó Antal vagy Fehér Katalin, akik ténylegesen felvállalják a magyar (vagy csángó) identitást, és ezt többször nyilatkozták is. Ez viszont nem jelenti azt, hogy másokat is automatikusan a nemzet tagjának nevezünk ki, mert a név és a beszélt nyelv még mindig hagy teret az identitások megválasztásában bármely egyén számára. Csicsó Antal ráérezett erre, de a társadalmi fejlődés egy alacsonyabb lépcsőfokának tartja, mikor azt állítja, hogy *figyelembe kell venni a programoknál, hogy a csángóság fejletlen, még nem is „csángóság”, hanem néha csángóul érző emberek valamilyen strukturálatlan, szervezetlen gyülekezete* (Háromszék. 1999. márc. 30.).

Ha már néhány ismert nevet említettem, akkor rávilágítanék arra is, hogy a sajtóban a csángóságot néhány képviselőjével, sokszor az MCSMSZ szervezetével vagy néhány vezető személyiséggel azonosítják. A nemzetkonceptió az értelmiségit nevezi ki a nép szavának, hiszen ő az, aki a népet taníthatja, akár magyarságra, akár másra. Ugyanakkor ő képes helyesen megítélni a helyzetet, ő képes dönteni arról, hogy mi a jó a közösségnek, de arról is, hogy mi a jó a nemzetnek. Olyan politikai és kulturális vállalkozókról van itt szó, akik szintén kisajátítanak ma-

guknak bizonyos beszédmódokat. Megközelítésük általában konzervatív és titkos fájdalomtól vezérelt, vagyis azt hangoztatják, hogy a hősi „nemzeti” múltat, a nép örökségét meg kell védeni és menteni a modernizáció folyamatától (Dieckhoff 2002:18).

Valójában két esetet különböztethetünk meg a szövegek vizsgálatakor ebből a szempontból is. Az érdekvédelmi vagy hatványozottan politikai töltetű cikkek csángó (származású) értelmiségieket, közösségi vezetőket szólaltatnak meg jó esetben, általánosabb az erdélyi vagy magyarországi politikusok nyilatkozata, tudományos szakemberek vagy csak úgynevezett csángómentő, csángóbarát személyiségek hangja. Egy másik csoportot alkotnak azok a szövegek, amelyek főleg riportszerűek, moldvai utazások, kiszállások kapcsán készültek, és amelyekben a jól ismert csángó vezéregyéniségeken kívül megszólaltatják a „mindennapi” csángókat, akik már Mihály bácsik, Ilona nénik vagy hasonlók. Ezzel mintegy visszaigazolják a terep valóságát, egy alkalmi beszélgetőtársban vélik felfedezni a „népet”, szavait pedig mint az élet igazságait idézik be saját diskurzusukba. Ismét egy antropológiai párhuzam nyilvánul itt meg, az „ott volt” hitelessége, a terepmunka milyensége, de megint csak problematizálás és önreflexió nélkül.

AZ ŐSI EREDET HATALMA

Egy állandóan visszatérő és folyamatosan idézett toposz az eredet kérdése. A csángókról szóló diskurzus meghatározó módon viszonyul az eredethez: a csángók magyarok, mert magyar eredetűek, tehát a magyar nemzet részét képezik. És ez akkor is igazságként van felmutatva, ha nagy részük nem ismeri saját eredetét, vagy – *horribile dictu* – nem is érdekli. Román részről is ugyanez az eljárás, mivel tudományosnak nevezett konferenciák (a híres bukaresti és jászvásári megbeszélések) megszervezésével kívánja a csángók román eredetét bizonyítani, és ezennel a román nemzet részévé nyilvánítani őket. A tudomány ez esetben is a hatalom szolgálatában áll, annak álláspontját legitimálja. A magyar fél is megrendezte a maga konferenciáit, amiről a magyar sajtó rögtön telekürtölte a világot: *Porrá zúzott eredetmítosz*, hirdeti a *Krónika* (2003. ápr. 29.) címlapja.

Érdekes, hogy a sajtóban megjelenik a szabad identitásválasztás és a kívülről, avagy felülről jövő megbélyegzés ellentmondásossága, de ezt csakis a román fél lépéseire értik: *Az alapvető emberi jogok egyike az, hogy ki-ki a nemzetiségét saját maga választja, s ha a sors úgy hozza, akár meg is változtathatja... Nemzetiséget, nevet lehetséges és szabad választani, de történelmet hamisítani, a tényeket elferdíteni civilizált tudományos világban szokásos. [...] Mert más kérdés az, ha egy csángó román nemzetiségűnek vallja magát, s egészen másról van szó, ha egy népcsoport egészét „deklarálják” másnak, mint ami* (Háromszék. 2001. márc. 28.). Tehát lehetnek egyéni stratégiák, de végül is mindnyájan „egyvalami” lehetünk, „ami vagyunk”. A szerző számára úgy tűnik, hogy nem kérdés az, hogy ő is, a magyar beszédmód is ugyanezt teszi, mint a román, vagyis egész népcsoportot deklarál valaminek adott mesterséges fogalomrendszer koncepciójára támaszkodva.

A magyar eredet, a közös történelem állandó idézése el próbálja takarni a nemzetépítés jelenségét, mintegy természetes adottságnak állítja be a csángók magyarságát. Nem konstruálni látszik, hanem csupán felismerni: *Ha a moldvai csángók nem a magyar nép egyik nagyon régi, a törzsről a mostoha idők befolyása hatására elszakadt népréteg lenne, akkor nem keseregne így moldvai csángó nyelvjárásban: Cángó magyar, cángó magyar...* (Romániai Magyar Szó. 2002. jan. 16.). Egy másik szöveg pedig egy magyar történelmi név használatával fedi le a csángóságot, ezzel emeli

be a nemzet testébe. *Moldvában valami megmozdult, de akár Etelközt is mondhatnék, történelmünk mélyéről tör itt felszínre egy megkésett vágy.* (Háromszék. 1997. nov. 5.) Világos, hogy a mi történelmünkről van szó, nemzetünk egy olyan részéről, amely „megkésett”, vagyis leszakadt a nemzet testéről, de visszakívánczik. Talán már szükségtelen megemlíteni, mennyire gyakori a publicisztikai írásokban a *keleti testvéreink* formula használata, és hogy ez milyen nemzeti emocionális töltettel bír.

A MAGYAR NYELV SZENTSÉGE

Létezik egy nagyon egyszerű módja a nemzethez tartozásnak: magyar, mert magyarul beszél. Az erdélyi magyar média sajátosan kezeli a magyar nyelv kérdését is, mert magyarul beszélőket minden további nélkül magyarként kezel, és ha nem is beszélnek magyarul, de magyar nevük van, vagy családjukban magyarul beszéltek valamikor, kétely nélkül sorozza be a magyarság virtuális közösségébe. A csángók eszerint az ősi archaikus magyar nyelvet beszélnek. Ilyen típusú megfogalmazásokkal ismét az történik, hogy egyrészt általánosítanak, másrészt pedig egy nyelvi reliktumot mint a nemzeti kincs részét mutatják be. Tudjuk, hogy a csángók nyelvjárásban beszélnek, íme, ezt már egy nyelvatlasz tudományos presztízse is alátámasztja, de a déli csángók, valamint az északiak és a székelyes csángók csoportját nyelvjárás szerint is el szokták különíteni, nem beszélve, hogy azt is tudjuk, hogy néhol falvanként nagyon is különbözik a csángós beszéd.

Illusztris példa következzen: *A Románvásár (Roman) környéki északi csángók a Halotti beszéd korabeli nyelvet beszélnek, a Bákó környéki, Szeret-parti déli csángók Balassi Bálint nyelvén szólnak, a „legfiatalabb” réteg, a székely csángóság pedig Mikes nyelvén ejti a szót. A csángó tudatban úgy rögződött: ők Attila népének a leszármazottai!* (Krónika. 2000. okt. 14–15.) Ezután egy legendatöredék következik Szent László klézsei fájáról, de ezek az elemek nem adnak egy világos képet a moldvai csángók (történeti) tudatáról. Arra viszont megfelelnek, hogy a csángóságot magyar köntösbe bújtassák. Az történik, hogy a magyar történelem és kultúra jellegzetes, tehát kiemelkedő, kánonszerű elemeit (lásd Halotti beszéd, Balassi, Mikes) rávetítik a csángóságra, és ezennel beemelik a magyar nemzetbe, még akkor is, ha nehéz találni olyan csángót, akinek valamit is mondana Balassi neve, pedig éppenséggel a keleti végekről van szó a magyarságtermelő beszédmódban.

Vannak, akik felfigyelnek arra, hogy nem az írott nyelv jelenti a magyar nyelvet Moldvában, és ezt akár egy tudományos diskurzus is felhasználhatná, de a jelenlegi beszédmód ezt is csupán az ősiség érzelmdús megjelenítésére hozza fel. A riportokban, úti beszámolóokban megfigyelhető az értetlenkedés, hogy konfliktusos helyzetekben magyarul is szólalnak fel olyanok, akik a román oldalt képviselik. Más esetben egy olyan faluban jártak a média emberei, ahol kisebb mértékben élnek magyarul beszélő csángók. A faluban tűz ütött ki: *Az Ojtoz vize mentén gyalogolunk a tűz felé. A kárlátók utcákat megtöltő serege fogad. Érdekes, majdnem mindenki magyarul beszél. A rémület ösztönösen hozza ki belőlük az anyai szót* (Háromszék. 1998. júl. 11.).

Sokkal meggyőzőbb viszont az, amikor csángókat szólaltathat meg a sajtó, amikor önmaguk jelentenek ki álláspontokat, véleményeket, hoznak fel érveket. Duma András árulta el a helyzet bonyolultságát vagy éppenséggel egyszerűségét: *Mindez két éve kezdődött; '90 előtt mi azt se tudtuk, hogy csángók vagyunk-e vagy magyarok, történelmünkről sem hallottunk sokat. De ma*

gyarul beszéltünk mindig, az öregebbek közül sokan nem is tudnak románul (Gyergyói Kisújság, 1998. aug. 19–25.). A történelem a mi genealógiánk, ismerete nélkül nem vagyunk önmagunk. Minden esetben az anyától tanult nyelv segít az önmeghatározásban.

A TEMPLOMOT, S AZ ISKOLÁT...

Jogokról esett szó a magyar nyelv kapcsán, innét pedig egyszerű asszociálással a magyar nyelvű mise és oktatás kérdésköréhez érkezőnk. Az erdélyi magyar nyelvű sajtóanyag domináns része ezt állítja a középpontba, a végtelenségig ismételve önmagát. Érdekvédelmi kérdéstről van szó, és az érdekvédők kilétéről később szeretnék szólni. Itt a magyar nyelvvel kapcsolatos megjegyzéseket mutatnám inkább be, amely egy kettősséget jelez. A magyar misézés és oktatás követelése azt mutatja, hogy a csángóság már véglegesen beékelődött a magyar nemzetbe, hiszen anyanyelvű jogok kéréséről szólnak a beadványok. Ugyanakkor ez még a nemzetépítési folyamat része, mert ezáltal is integrálhatók a nemzetbe, mivel magyarul akarnak misézni és tanulni. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint a magyar misézés egyik élharcosának a nyilatkozata. *Tudjuk, a Vatikán ellenzi, hogy dialektusokban misézzenek a templomokban. Mi nem dialektust, hanem magyar nyelvű misét kérünk. Pusztinában az emberek igaz magyar nyelvet, szép magyar nyelvet akarnak. Ez pedig az irodalmi magyar* (Krónika. 2002. 84. sz.).

Az érvelés is az anyanyelv szerepére épül, és az alkotmányos emberi jogokra: *Mondják, hogy sokan akarják, főként az asszonyok, mert nem nagyon értenek románul, de nem mindenki vállalja. A Toldi Miklós-termetű fiatalember tekintete valós félelemtől árulkodik* (Háromszék. 1998. márc. 7.). Újra felvillan a csángókról való beszélés magyar retorikája. Ismét egy eleme a magyarságnak, Toldi Miklós mint magyar kultúrhős vetítődik rá egy csángó személyre, és sajátítja ki azt.

Az oktatási programoknak külön politikai dossziéja van, de a nyilvánvaló politikai működés mellett az írások inkább az anyanyelven való tanulás igényét, természetességét hangsúlyozzák. A Magyar Népszövetség által beindított rövid életű moldvai magyar iskolákkal példázódnak, ez esetben sem palástolva az iskola szerepét mint a nemzetépítés alapvető intézményét. Sok moldvai fiatal diákoskodik Erdélyben, akár Magyarországon is, de kevesen térnek haza közülük, pedig az ők oktatásuknak is határozott célja van: *Feladatunk az általános iskolás moldvai csángó gyermekek magyar nyelvű alapképzése, tehetségük szerinti felkészítése a továbbtanulásra, a moldvai csángó értelmiség kinevelésének megalapozása volt* (Erdélyi Napló. 2003. dec. 7.). Magyar nyelvű értelmiség kinevelése, ezzel is becsatolva őket a magyar nemzetbe. De csak akkor hatásos ez a program, ha valóban hazatérnek szülőföldjükre. A sajtó erre is talál példát. Udvarhelyi tanítóképzős lányokkal készült interjúk, akik pozitív példaként szolgálhatnak a nemzet színe előtt: *Magyar tanítónők akarnak lenni, hogy magyarul taníthassák a moldvai csángó gyermekeket.*

– *És ha nem lesz Moldvában magyar nyelvű oktatás? – festem az ördögöt a falra.*

– *Akkor inkább nem tanítok. Csak magyar nyelven akarok tanítani.*

Ezt nevezik határozottságnak (Háromszék. 1994. aug. 20.). És ezt nevezik nemzetépítésnek.

Szóba kerül a csángó gyermekek táboroztatása mint a fakultatív magyartanulás alternatívája, és ezáltal megtudjuk, hogy a gyermekek egy vagy két hétig távol az otthonuktól magyarul tanulnak írni és olvasni, magyar népdalokat és meséket tanulnak, magyar játékokat üznek, és így tovább, tehát magyarrá nevelődnek. A természetes hangnem, amely ezt tárgyalja, a szimbolikus cselekvések bemutatásakor vált át remegő pátoszba: *A csángóvidék jellegzetes dalai és marosszéki*

népdalok csendültek fel csütörtökön a késő délutáni órákban a X. erdőcsinádi táborban. A népviseletbe öltözött csángó gyermekek felsorakoztak a tábor udvarán, és a marosszéki fülnek szokatlan és mégis kedves csángó nyelvjárás sokak szemébe könnyeket csalt, amikor a táborzáró műsor végén a gyerekek a csángó himnuszt énekelték (Krónika. 2003. júl. 19–20.). A magyarrá nevelés célja világosan megfogalmazódik a politikum beszédében is: *Növelni kellene a csángómagyar oktatási programok támogatását az elkövetkező időszakban, hogy az erdélyi magyarságból elszakadt népcsoport magyarságtudata erősödjék! – jelentette ki egy politikus* (Szabadság. 2003. dec. 3.). Még egy fokkal tovább specializálódik az erdélyi magyar sajtó, hiszen már nem a nagymagyarság ősi rétegét említi, hanem az erdélyi magyarságból elszakadt csoportról beszél, ahogy majd világosabbá válik, a *kisebbség kisebbségéről*.

ŐSI MÚLT – NEMZETI ÖRÖKSÉG

A csángóság nemcsak a magyarság keletre szakadt része, hanem a magyar kultúra legősibb rétegeinek a megőrzője, a magyar ősiség – mint ontogenetikai bizonyíték – jelképe. Ezt az aspektust is a szaktudományokra (néprajz, történelem, nyelvészet) hivatkozva közli újra és újra a sajtó. Az eredet és a gyökerek szentsége nélkülözhetetlen egy nemzeti diskurzusban. Ez teszi oly fontosakká a *Csángó Napokat* vagy más – csángókkal kapcsolatos – eseményeket. Niedermüller Péter gondolataira visszautalva, a diskurzus rituális szintjéről van szó, azaz kiállításokról, amelyek a csángó kultúra (mint a magyar kultúra része) szépségét, fontosságát jelentik, a *Csángó Napokról*, amelyek a nemzeti napok egyik változataként működnek: *A moldvai vendégek nemcsak ízes beszédüket, gyönyörű viseletüket és szépségesen szép énekeiket hozták magukkal, hanem saját főztjüket is. Óriásfazakakban a szőlőlevélbe töltött finom galuskát, kalácsot, húsgombócot, mártásokat, mindent ami mellé illően társult a háromszéki foszlós bélű kenyér. Mi, akik ott voltunk, úgy fogyasztottuk, mint a megszentelt ostyát vagy az Úrvacsorát, s az volt az érzésünk, hogy meglehet, a szegények és üldözöttek gazdagabbak, mint közülünk sok cifra palotás vagy közönyös ember* (Háromszék. 2001. nov. 28.). Nem véletlen a moldvai galuska és a háromszéki kenyér egymást harmonikusan kiegészítő idilli képe, hiszen ez az esemény igazi találkozó volt, nem egy *essünk túl ezen is* típusú dolog, hanem emberi, önkéntes találkozás, amelyre a vendégek csupán azzal a jelmonddal jöttek, hogy *nem kérni mást, csak szeretetet*. Az ősiségnek – paradox módon – mint a megmaradás szimbólumának hitelességét maga a „nemzeti tudomány”, a néprajz szavatolja. A csángók a nemzet részei, mert kultúrájuk a nemzeti kultúra része, eredeti „tisztaságában” tündökölve. Néprajzosok, csángóbarátok, szakemberek nyitják meg a kiállításokat, tartanak előadásokat, és adják nevüket a nemzeti diskurzus megalapozásához. Csángó kiállítás megnyitóján hangzott el a következő szöveg: *Napjainkban már nyitottak a nagyvilág felé, változó életük eltűnésük veszélyét hordozza magában, és ezt a folyamatot kell nekünk tudatosan késleltetnünk* (Szabadság. 1998. márc. 2.). Ugyancsak egy néprajzkutató jelentette ki: *Köszönöm, hogy a moldvai csángómagyarok őrzik kincseinket* (Háromszék. 2002. nov. 25.). Igazából ez az a típusú néprajzi megközelítés, amely szívesen látott az erdélyi sajtóban, és amely a csángódiskurzus számára termékeny táptalaj lehet. Másfajta tudományos megközelítések ellenszenvet váltanak ki a szöveg írójából és a magyar olvasóból egyaránt, mert nem azt mutatják fel, amit a néprajztól elvárnak, és nem azzal vagy nem úgy foglalkoznak a témával, mint ahogyan a néprajznak a feladata a hagyományos felfogásban.

Cselekvési tervükben a csángók képviselői azonban világosan kijelentik a magyar kultúrához és ezáltal a magyar nemzethez való tartozásukat: *Kultúra nélkül nincs nemzet! A magyarság kultúrája nem lehet teljes anélkül, hogy minden magyar népcsoport értékeit, hagyományait elismerjék és hasznosíthatnánk. Meggyőződésünk, hogy minden magyarnak szívéigye, hogy a legkeletibb és legelhagyatottabb magyarok, a moldvai csángók ősi értékei megmaradjanak és beépüljenek az összmagyarság tudatába* (Bihari Napló. 2000. dec. 1.). Ez a csángó cselekvési program egyik üzenete, amelyet a *Csángó Napon* olvastak fel. Előkészítői a csángó szövetségek vezető egyéniségei, csángó (és nemcsak) származású értelmiségiek. Ugyancsak ők, egy impozáns névsornyi magyar értelmiségi aláírásával támogatva fogalmaztak meg egy *szérvény felkérését egy csángó nap szervezésére. Legyen egy nap, amikor kimondjuk: fontos nekünk a csángó kultúra. Egy nap, amikor segítünk hátrányos helyzetben levő testvéreinken. [...] Amikor nem nevetjük ki, ha olyan „különösen” beszélnek magyarul. [...] Amikor nem a politika dominál, hanem a szeretet* (Szabadság. 2000. nov. 11.). A nemzeti diskurzus rituális cselekvéseire való felhívás, amely ismét az érzelmi dimenzióra irányítja a figyelmet, a nemzetbe való befogadásra, és ezáltal érzelmi azonosulásra buzdít.

KÉPVISELET ÉS ÉRDEKVÉDELEM – A LOKALITÁSTÓL AZ EURÓPA TANÁCSIG

A hagyományos kultúra megőrzése és népszerűsítése, a magyar mise és a magyar oktatás kiharcolása olyan nemzeti ügyként jelenik meg a sajtóban, amelynek támogatására intézmények és magánszemélyek versengenek. Egy nemzeti diskurzus funkcionálásakor nem mindegy, hogy ki az, aki felszólal a csángók nevében, tehát képviseli őket és érdekeiket, ki az, aki jogaikért harcba száll. Első lépésként megalakult az MCSMSZ már az 1990-es esztendőben, és nem is akárhogy, hanem az RMDSZ-hez csatlakozva. Beindult a *Csángó Újság*, de a kezdeti idők eufóriája után egy stagnáló időszak következett, ami az anyagiak hiányának és a közömbösségnek volt köszönhető. Az MCSMSZ-nek költöznie kellett, a *Csángó Újság* egy ideig megszűnt, és a magyar nyelvű sajtó felháborodott ezen a helyzeten, hevesen támadta az RMDSZ-t a közömbössége miatt. Később azt is felrótták az illető szervezetnek, hogy nem foglalkozik eleget a csángókkal, és nincs is külön csángóprogramja. Tokay György válaszában azt állította, hogy nincs szükség külön csángóprogramra, hiszen a csángók is a romániai magyarság részét képezik. Végül határozat is született az 1999-es kongresszuson: *Az RMDSZ programja kinyilvánítja, hogy nyelve, etnikuma, azonosságtudata, kultúrája és hagyományai szerint a romániai magyarság, beleértve a csángó-magyarságot is, a magyar nemzet része. A csángómagyarság vállalja az egyetemes magyarsághoz tartozást. És azt a sajátos önazonosságot, amely nyelvében, kultúrájában, hagyományában jellegzetes etnikai jegyeket is magába foglal* (Háromszék. 1999. máj. 19.).

Az RMDSZ tehát az a szervezet, amelynek feladatai közé sorolják a csángó érdekvédelmet és képviseletet, és amely kimondja, hogy a csángóság, akárcsak az erdélyi magyarság, a magyar nemzet része, még akkor is, ha elhanyagolták őket. Ekkor lesznek a csángók a lapok hasábjain *az RMDSZ mostohagyermekéi és a kisebbség kisebbsége*. Természetesnek tűnik ez a képviselet, hiszen a magyar érzelmű csángók (és valójában csak ezek számítanak relevánsnak az erdélyi médiában) az RMDSZ-hez csatlakozva hozták létre saját szervezetüket, és maguk kérték az RMDSZ segítségét: *az ügy tisztázása végett politikai védelmet kérnek az RMDSZ-től, vagy a csángómagyarok meghívására Csángóföldre látogatott az RMDSZ vezetője*. Az MCSMSZ nyílt levele világosan kimondja ugyanezt, és a segélykérés szintén a nemzethez tartozás érzését, magát a nemzeti dis-

kurzust erősíti: *Kérjük az RMDSZ-t, hogy ugyanolyan határozottan küzdjön a csángómagyarok jogaiért, mint teszi az erdélyi magyarok esetében. Tudjuk, hogy szavazóbázisunk kicsi, és politikai szempontból nézve elhanyagolhatóak vagyunk, ám azt is tudjuk, az emberi jogok védelmének mindenféle politikai számítás fölött kell állnia. Meggyőződésünk, hogy az erdélyi magyarok szolidárisak a moldvai magyarokkal, mint azt bizonyítják az Erdély-szerte egyre nagyobb rendezvénnyé szélesedő Csángó Napok is* (Háromszék. 2001. dec. 15.). A szavazóbázis mennyiségi mutatói ellenére a Szövetség helyi RMDSZ-szervezetek megalapítását szorgalmazta, azzal a céllal, hogy az ottani magyarság érdekeit képviselni tudják a romániai politikai színpadon. Rendre megalakultak – az MCSMSZ mellett – a klézsei, pusztinai, külsőrekecsini és lujzikalagori RMDSZ-szervezetek, majd 2003 novemberében és decemberében a szucsávi területi és a Bákó megyei RMDSZ.

Egy további lépés az egyetemes magyarsághoz, az anyaországi magyarsághoz fordulás: *A Moldvai Csángómagyarok Szövetségének meghívására Bákó megyét kereste fel tegnap romániai látogatása keretében Németh Zsolt. A magyar külügyi államtitkár Klézse községben találkozott a magyar csángó kisebbség képviselőivel* (Háromszék. 2000. febr. 17.). A magyar nemzet politikai képviselői jelenlétükkel az érdeklődés, a nemzet törődése mellett a nemzeties karaktert és viselkedést is magukkal hozták, amely megkülönböztette őket azoktól, akiktől el kívántak határolódní: *A magyar politikusok és a jelen levő újságírók MAGYAR MÓDRÁ [kiemelés tőlem – I. S.], elegánsan kezelték a gondosan megtervezett, az első betűtől az utolsóig orcátlan és hazug rágalomözönt, az államtitkár is, az írott és sugárzott sajtó képviselői is elsősorban nem a Szeret menti szennyes áradásra figyeltek, hanem arra, hogy a nacionálkommunista kútmérgezők ellenére előbbre lépjenek a moldvai csángóság EURÓPÁBAN PÁRATLAN ÉRTÉKŰ [kiemelés tőlem – I. S.] kultúrájának és nyelvének megőrzésében* (Háromszék. 2000. febr. 24.).

Nyilvánvaló a legitimitása az erdélyi vagy a magyarországi képviseletnek, mert maguk a csángók, vagyis inkább csak a képviselőik kértek védelmet, ők maguk kérték a nemzetbe való integrálást, a nemzet törődését. Emellett a sajtóban megszólaló hangok is felróják az érdekvédelem hiányát, az erdélyi magyar olvasók szószólói is messzemenően befogadják a csángóságot saját nemzetükbe, identifikálódnak velük, és érzelmi kötődésüknek adnak hangot. Akár olyan formában is, hogy magas rangú személyekhez intéznek nyílt levelet csöppet sem szerénykedő avagy szégyenlős módon: *Nos, tisztelt Miniszterelnök Úr, Külügyminiszter Úr, Államtitkár Úr, itt ugrott be nekem a magyar–magyar párbeszéddel kapcsolatos – most már egyre óriásabbá váló – hiányérzetem. Mert a magyar–magyar csúcson volt egy nagy hiányzója: a moldvai csángómagyarok képviselete. Vagyis: a keleti magyarságé. Azt hiszem, fölösleges önöknek elmondani, hisz jól tudják, hogy Moldvában a pár százezer római katolikusból ötven-hatvanezren még beszélnek ősök, magyar anyanyelvüket, akik megtépzott identitástudattal, titkosan ugyan, álmukban bár, de magyarnak vallják magukat* (Erdélyi Napló. 1999. márc. 2.).

Saját igazának bizonyítékaként használja fel a magyar nyelvű sajtó az európai érdekvédelmi törekvéseket, az Európa Tanács ajánlásait. Tytti Isohookana asszony jelentését, akárcsak az ajánlásokat, többször is leközlötték az erdélyi magyar lapok, mégpedig a teljes szöveget, és attól a ponttól kezdve a csángódiskurzus nemcsak az alkotmányos jogokra, a pontos cikkelyekre hivatkozik, hanem ezekre a nemzetközi ajánlásokra és jelentésekre is. Egy újabb toposz tehát a csángódiskurzusban az ugyancsak antropológiai vonatkozású külső, objektív szempont. A pontos, formailag megkérdőjelezhetetlen hivatkozások a magyar szempont hivatalosságát, megalapozottságát hivatottak kimondani. Mi sem bizonyítja követeléseink jogosságát, minthogy az európai fórumok is foglalkoznak a kérdéssel: *E JOBB SORSRA ÉRDEMÉS RÉSZÉ* [kiemelés tőlem – I.

S.] az egyetemes magyarságnak felkeltette ugyanis az Európai Unió regionális szakbizottsága szaktanácsadóinak érdeklődését, s idén immár harmadszor volt meghívottja a Committee of the Region kisebbségi kultúráknak szentelt ülészakának (Háromszék. 1999. jan. 23.). Ennyi szakértelem mellett nem tudni, miért a sok kételkedés és ellenkezés. Az európai viszonyulás és a román félre irányuló felelősségvállalás olyan módon van tálalva a vizsgált szövegekben, hogy nekem személy szerint van egy olyan érzésem olvasás közben, hogy egyrészt a csángók magyar nemzetbe tartozását bizonyítottnak és természetesnek tartja, másrészt pedig mindez egyfajta elégtételként jelenik meg a történelem csapásai miatt, elégtétel Trianon miatt és az „igazságtalan magyar sors” miatt. Végre Európa elismeri, hogy vannak a magyar nemzetnek elszakadt részei, elnyomott és igazságtalanul nyomorgatott csoportjai. Egy állandóan újratermelődő fájdalmas magyarságdiskurzus jelenítődik meg, amely a csángó példán keresztül is visszaigazolást nyer.

TÁMOGATÁSOK – ÁLLAM, CSOPORT, MAGÁNSZEMÉLY

A sajtóból tudjuk meg azt is, hogy milyen anyagi forrásokhoz jutnak a moldvai csángók, kik azok, akik támogatják őket. A Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma, az Oktatásügyi Minisztérium, vagyis a magyar állam és a magyar alapítványok sora karolta fel a csángó ügyet, a Duna Tv elnöksége látogatja meg őket és így tovább. Létezik csángóprogram, létezik a magyar költségvetésnek egy erre predesztinált része, tehát nem kétséges, hogy hova várják „vissza” a csángókat. Vannak még más magyar szervezetek is a nagyvilágban, akik támogatják elsősorban a magyar nyelvű oktatást, és vannak magánszemélyek is, akiknek anyagi helyzete megengedi a jótékonykodást. Mindnyájan az egyetemes magyar nemzet nevében cselekednek, egy olyan nemzetfelfogás alapján, amely ugyan nem ismer országhatárokat, de ugyanolyan mesterséges elvekre alapoz, mint a politikai nemzet.

Léteznek alapítványok, amelyek csakis a csángók megsegítése vagy érdekképviselése céljával alakultak: a Lakatos Demeter Egyesület, a Domokos Pál Péter Alapítvány, és mai napig alakulnak újabbak. Már nemcsak Székelyföldön adnak ki csángó újságot, hanem Budapesten is (*Csángó Tükör*), de léteznek helyi magyar nyelvű kezdeményezések (*Mi Magunkról, Az Első Magyaróra*). Ma már annyira kiteljesedett a csángókérdéssel való foglalkozás, hogy úgy tűnik, a teljes magyarság bekapcsolódott a nemzetépítő akcióba, ez viszont egyáltalán nem jelenti azt, hogy a csángóknak könnyebb lett a mindennapi életük. Alig egy éve alakult meg a Magyarfalu Alapítvány, amely egy budapesti vállalkozó és egy fiatal értelmiségi közreműködésének gyümölcse. A magyar nyelvű oktatás megsegítésére szervezett keresztapaprogramba több mint háromszáz személy kapcsolódott be, ezek nagy része magyarországi, közöttük olyan szimbolikus funkcióval rendelkező személyek, mint a bukaresti magyar nagykövetség munkatársai. Az összetartást mint nemzetépítést példázza a szövegek mondanivalója is. Egy riportkészítés alkalmával jelen volt egy bizonyos Beszterce Csángó-magyar Alapítvány jegyzője is, akinek szavait ezek után már kommentálnom sem kell: *N. Gy., a jegyző civilben villamosmérnök. Családja még nincs, azt mondja, EZ AZ Ő CSALÁDJA, [kiemelések tőlem – I. S.] s körbemutat a lézpedi gyermekeken, ÚGY, HOGY KÖZBEN A KÁRPÁTOK KARÉJÁT IS KÖRBEKERÍTI UJJÁVAL* (Háromszék. 1994. aug. 20.). Az érdekvédelem és a nemzet szolgálása azonban van amikor már extrém formákat ölt, még ha csak nyelvi szinten is: *B. bácsi [...] azt mondja, hogy ő lop, csal, öl – ha kell – a csángókért. Hát érettünk ne lopjon, ne csaljon, ne hazudjon senki* (Háromszék. 1993. febr. 16.).

VÁLLALÁS, AVAGY A CSÁNGÓ MÁRTÍR KÉPE

Végül megismételném, hogy semmi sem lehet annyira meggyőző, semmi sem bírhat oly legitimáló erővel a nemzeti diskurzusok megteremtésénél és ezek fenntartásában, mint az érzelmi dimenzió, az önként vállalás, vagyis a magyarsággal való identifikáció. Világos megfogalmazás az, amely szerint a csángó magyar, mert magyarnak vallja magát. Hol érhető ez tetten a hivatalság szintjén? A népszámláláskor. De *a csángók népszámlálási összeírása, köztudott, a juhokéhoz hasonló. A nemzetiséget a számláló mekegi rubrikába* (Háromszék. 1997. nov. 29.). A történelem azt mutatja, hogy a statisztikák valóban könnyen manipulálhatóak, pedig ezek a statisztikai adatok számítanak hivatalos adatoknak a politikában, és nagyrészt a társadalomtudományokban is. A népszámlálások problematikusága, a számlálóbiztosok önkényes megoldásai az adatok felvételekor egy újabb állandóan visszatérő toposz a csángókkal kapcsolatos újságcikkekben. A moldvai csángók létszámának meghatározása különféle találgatásoknak enged teret, mert a problémának egy meghatározó vetületéről van szó. Ez esetben is természetes a párhuzam az erdélyi magyarsággal, és adott helyzetekben a tömbmagyarsággal is. A fájdalomteljes magyar beszédmód ellenére mindhárom szinten (moldvai csángó, erdélyi magyar, magyar) őszinte igyekezet nyilvánul meg a számsorok pozitív irányú elmozdítására. Fejlődő és gyarapodó nemzetkép az ideális, hiszen a konkrét számokkal nemcsak a pusztá létezés bizonyítható, hanem az érdekvédelem, a kérések és követelések jogossága.

Az elmúlt ötven év statisztikáival tehát nem sokra megyünk. De ne gondoljuk azt, hogy csak a román számlálóbiztos volt a rendszer szolgája. A *Háromszék* riportsorozatában megszólaltattak egy volt moldvai magyar tanítót, aki a népszámlálással kapcsolatos élményeit is elmesélte: *Voltak gondok. Feltűnt nekünk, hogy mindenkit románként vettek. Kapcsolatot kerestem dr. Bányával – ő volt a kultuszminiszter –, s elintézte a dolgokat. Két huszonnégy órán belül elrendelték az új népszámlálást. Egy közös bizottság ment népszámlálni. Legtöbbször, mikor megkérdezték, román-e vagy magyar, ÉN KATOLIKUS VAGYOK – azt mondta. Ezeket beírtuk magyarnak. A román tanítók is beleegyeztek ebbe* (Háromszék. 1998. okt. 10.). Ezt sem nevezhetnénk éppen szabad választásnak, és mindenképpen megvilágítja az identitás kérdésének a bonyolultságát, és azt, hogy milyen különbségek vannak az egyén önazonossága és az intézmények által megszabott kategóriák, mesterséges fogalmak funkcionálása között. Mert ez lenne az egyik fő következtetésem is, azaz vannak olyan szituációk, amikor a valós társadalmi létben valamilyen ideológia által kitermelt terminusrendszernek semmilyen relevanciája nincsen.

Van, akit ez sem zavar, a történelem, a politikai ideológia alapján skatulyázza be a csángókat ide vagy oda, nem véve számításba sem az egyéni döntések szabadságát és változékonyságát, sem a társadalmi létezés mindennapi viszonyhálóit. Egy csángó tematikájú tanácskozáson éppenséggel a csángók identitásválasztása került szóba, és egy erdélyi közéleti személyiség is hozzászólt. Szerinte *az nem kérdés, hogy a csángók közül ki akarja visszanyerni magyar identitását, mert ez egy félrevezetett, önmagát elrejtő, megfélemlített közösség, amelynek nincs elég történelmi ismerete ahhoz, hogy helyesen válasszon* (Háromszék. 1997. ápr. 1.). Szakemberek, tekintélyek nyilatkoznak a csángók helyett a csángókról. Szaktudásuk felhatalmazza őket arra, hogy jobban lássák, megértsék a csángóság lelkét, belső személyiségét. Ők tudják azt, hogy a csángók szinte öntudatlanul, de magyarok, hiszen az álmuk magyar, avagy *valahol a szívük mélyén ők csak magyarok. Bekövetkezik ugyanaz, ami a skótoknál: nem tudnak magyarul, de érzelmileg annak tartják magukat* (Romániai Magyar Szó. 1993. jún. 26–27.).

Érdekes hogyan és milyen személyiségeket szólaltat meg a sajtó interjú vagy valamilyen ismertetés formájában. Tudomást szerzünk Gegő Elekről, Domokos Pál Péterről, Halász Péterről, Kallós Zoltánról, akiknek fontos szerepük volt a csángók felfedezésében és népszerűsítésében. Megtudjuk, hogy csángók is megkaphatják a magyar állam kitüntetését, vagyis a *Népművészet Mestere* címet, mint ahogyan Demeter Antalné Jánó Annával történt. És felszólalnak a csángók vezető személyiségei, olyanok, akik például Budapesten és nyugatabbra nyerték el szakmai képzésüket, és akiknek már megvan a történelmi ismeretük, hogy helyesen választhassanak. Már csak az a kérdés, hogy hányan vannak ők, és kiket képviselnek: *Én tudtam, hogy magyar vagyok. Én hetedik osztályos koromban már sírva fakadva átkoztam Mária Teréziát, hogy miért születtem ott, ahol vagyok* (Háromszék. 1999. aug. 3.). Mert ha elolvassuk az úgynevezett *csángó cselekvési tervet*, kiderül az is, hogy kik azok, akik ezt összeállították, kik azok, akik magukat felhatalmazták a csángók képviseletére: *A csángók a magyar nemzet részének tekintik magukat, és számítanak a magyarság segítségére – áll a csángómagyarok három civil szervezete által kidolgozott munkatervben. A PEDAGÓGUSOK, NÉPRAJZKUTATÓK, SZ. ZS. PARLAMENTI KÉPVISELŐ, S. A. MINISZTERIUMI TANÁCSOS, ILLETVE A CSÁNGÓ SZERVEZETEK TAGJAI ÁLTAL [kiemelés tőlem – I. S.] Klézsén elkészített program alapelve, hogy a csángókérdés megoldása kizárólag Moldvában lehetséges* (Krónika. 2000. nov. 10.).

Még egy lépés következik a csángódiskurzusban, mert ha már magyarnak vallják magukat néhányan, akkor magyarok ők, de nem akármilyen magyarok, hanem a sokat emlegetett mostoha testvéreink, legkeletibb és legelhanyagoltabb magyarjaink, akik nemcsak vállalják magyarságukat, hanem meg is szenvednek érte. Van egy olyan típusú tendenciája ezeknek a szövegeknek, amely a csángóságot szerencsétlen, sajnálatra méltó és segítségre szoruló közösségnek tartja. Megjelenik a harcos és a mártír csángó figurája, aki „természetes”, adott magyarságáért viseli el a sors viszontagságait. Harcol a magyar iskoláért – a temploméért és az iskoláért. *A megbélyegzés – félelem és meghunyászkodás helyett – dacot váltott ki az apró termetű csángó asszonyból! Igazáért a hatalommal száll szembe, s végső elkeseredésében a jegyzőkönyv semmissé tételéért magát a rendőrséget fogja perbe. [...] Apám a halálos ágyánál azt mondta nekem: „Nyelvedet ne hagyd el soha, lányom!” Ezek a szavak voltak az én örökségem, s a későbbiek folyamán egyetlen buzdításom is arra, hogy megkezdjem a gyermekek tanítását* (Erdélyi Napló. 1994. jún. 22.). Előfordult, hogy a tanító megbüntette a magyarul megszólaló tanítványát, a faluban kicsúfolták, a magyar vendégek elszállásolóit *udémérisztoknak* bélyegezték, és más hasonló esetek is történtek, amelyekkel azt is lehet illusztrálni, hogy a csángók bizony megszenvednek a maguk magyarságáért. Ismét az érzelmi dimenzió romantikusságára gyakorol nyomást a sajtó diskurzusa. És ismét a fájdalmas magyar beszédmód jelentkezik, amely a sorvadó, szenvedő magyarság képét rajzolja meg újra és újra.

A harcos szellemű népmentők tevékenysége ellenére a magas fokú asszimiláció nyilvánvalóságát a cikkek sem tagadják. Ezáltal viszont a kérdéskörnek egy újabb színezete kerül terítékre. A sorvadó csángóság a már említett sorvadó magyarság sorsszimbólumává válik. Ennek a diskurzusnak a része, hogy a csángóságot megmenteni szükséges, mert ha elvész a csángóság, következik az erdélyi magyarság és végül az anyaországi lakosság nemzeti széthullása (vö. Peti 2004:3–4). *Mert ne felejtsetek: mi, romániai magyarok, mindannyian ők vagyunk. A félelemben és a kímélet nélküli beolvasztásban* (Szabadság. 2003. febr. 1.).

ÖSSZEGRZÉS

A moldvai csángók úgymond kimaradtak a modern polgári nemzet kialakulásának folyamatából, de az erdélyi magyar nyelvű sajtó beszédmódjában mindig úgy jelennek meg, mint akik természetesen a magyar nemzet részét képezik, és mindig is azok voltak. A szövegekben megjelenő toposzok tulajdonképpen a kultúrnemzet építőelemei, és ezek hivatottak a nemzethez tartozást bizonyítani. Kinyilvánításként avagy egyszerű utalásként, de mindig ott vannak ezek a toposzok, a cikkek többségében ezeket tárgyalják, és ezekkel operálnak bármiféle téma megközelítésekor. A magyar eredet, a magyar nyelv, az ősi magyar kultúra, a közös sors, az érzelmi azonosulás megannyi nemzeti építőköve, a nemzeti diskurzus megannyi narratív struktúráló eleme.

Mindezek mellett a csángódiskurzus más sajátos eszközöket is felhasznál a csángók nemzetbe való integrálása érdekében. A szövegek arról tudósítanak, hogy a csángókat erdélyi és magyarországi politikai szervezetek képviselik, civil és érdekvédelmi egyesületek karolják fel őket, magyar állami intézmények támogatják anyagilag, magyar személyiségek, közöttük az államelnök is avagy mindennapi emberek identifikálódnak velük, érzelmileg viszonyulnak hozzájuk, tehát szinte minden téren a csángóságot lefedik ezek a magyar elemek. És nemcsak ezáltal emelik be őket a magyar nemzetbe, hanem a magyar kultúra legkülönbözőbb szimbólumait vetítik rá a csángókra.

A nemzethez tartozást hatványozottan hangsúlyozza ki az önként vállalás, és ennek a fokozása, azaz a szenvedés, vagyis megszenvedni a magyarságért, a magyar identitásért. Ellentétes előjellel is igaz ez a tétel, pontosabban arra gondolok, hogy ha nem vállalják a nemzethez tartozást, ha nem hoznak érte szimbolikus áldozatot, akkor a végeredmény a nemzet sorvadása, pusztulása. A legkeletibb magyarság képe egy asszimiláló közösség képe, amely a nemzethalál vízióját asszociálja. A csángóság pusztulása az erdélyi magyarság pusztulását, majd a „globális” magyarság sorvadását vetíti elő – a csángóság tehát a pusztuló magyarság sorsszimbóluma.

Néprajzos vagy antropológus kutató azonban másképpen viszonyul a csángóság kérdéséhez a nemzetépítés szempontjából. A nemzet mesterséges megalkotásának folyamatát, a nemzeti identitást, magát az identitást másképpen kezeli. A társadalmi interakciókban ugyanis az identitás nem a mesterséges terminusokhoz igazodik, hanem a kontextusokhoz, vagyis dinamikus jelleget mutat. Számára a vizsgált szövegek azért érdekesek, mert azokra a mechanizmusokra engednek következtetni, amelyek ezt a mesterséges struktúrát kitermelik és újratermelik éppen az ő szaktudományának segítségével. A sajtó, a szöveg, a beszédmód – mint a hatalom területei – alkot meg egy saját(os) csángóképet, és ezt a maga céljainak megfelelően forgalmazza.

A csángókép tehát egy olyan specifikus diskurzusban konkretizálódik, amely nemzeti diskurzusként is felfogható, mivel fő jellegzetessége a nemzetépítés fókuszpontba állítása. Ez a diskurzus, mint minden diskurzus, a teremtés hatalmát hordozza magában, vagyis a szaktudományok legitimálását hasznosítva megalkotja a csángóság szimbolikus közösségét azáltal, hogy beszél róla, és főképpen ahogy beszél róla. Itt elsősorban a klasszikus néprajz gyarmatosító felfogása és beszédmódja érvényesül, amelyet a sajtó rendszeresen meg is hivatkozik, egyrészt tudományos árnyalatot biztosítva állításainak, és ezáltal a hitelességet is szavatolva, másrészt pedig az egzotikum felmutatása során, hiszen egyik jellemzője a mindennapi hírek mellett az „érdekességek” rögzítése és forgalmazása. A moldvai csángók archaikus imái, a folklórszövegek, „furcsa” kiejtése

se és szókézlete nagyszerű példák lehetnek erre az egzotikumra, és ugyanakkor ezen jellemzőik miatt megfelelőek a gyökerek keresésére és az érzelmi azonosulásra.

Ezen sajátos diskurzus vizsgálatának van egy olyan hozadéka is jelen sorok írója számára, amely a nemzet fogalmának megvilágítására is szolgál. Pontosabban azt jelzi, hogy a nemzet valóban egy mesterségesen megalkotott közösség és fogalom. Egy olyan fogalom, amely maga is helyzetfüggő értelmezést szükségeltet, vagyis, hogy mit is jelent a magyar nemzet, azt különféle helyzetekben és beszédhelyzetekben másképpen határozhatjuk meg. A nemzet fogalmát tehát történelmi és társadalmi helyzetek függvényében periodikusan vagy akár állandóan újradefiniálni szükséges. A csángóságról való beszélés pedig egy szuggesztív példa minderre. Ez a diskurzus ugyan inkább egy merev nemzetfogalmat forgalmaz, konzerválni igyekszik ennek struktúráját, de történelmi síkon a jelen beszédmód csak egy stációt jelent. Nemcsak egy re-nacionalizálódási folyamatról volt itt szó – habár kétségen kívül elsősorban arról –, hanem az emberi lét ideológiai kontextusainak állandó megkonstruálásáról. Mai világunkban, amikor már szabadon lehet beszélni a csángókról, valóban megtörténik a magyar nemzet újradefiniálása, amely következtében a moldvai csángók is a magyar nemzet részei, és ez a kultúrnemzet ismérvei szerint történik meg. De nyilvánvalóvá válik az a tény is, hogy mindez csak egy adott kontextusban működik, mert a mesterségesen megalkotott fogalomrendszernek sok esetben nincs funkcionális megfelelője a mindennapi élet szintjén. Ha van, akkor szimbolikus cselekvésekben fogalmazódik meg, és a hozzá való viszonyulás személyre szabott az egyén identitásának funkcionálásában.

Adott egy terminus és egy fogalom: a csángó. A magyar közbeszédben és nyilvános beszélésben ez már a moldvai csángóval egyenlő. A moldvai csángó pedig már annyira közismertté vált az elmúlt tizenöt esztendőben, hogy egy olyan kanonizálódási folyamat részévé vált, amelynek köszönhetően egy Niedermüller Péter által említett narratív abbreviatúrává lesz. Pontosabban azt hiszem, hogy egy adott szinten már az is. Már nemcsak arról van szó, hogy a moldvai csángók a magyar (kultúr)nemzet teljes jogú tagjai lettek, hanem mint a legújabb jövevények, szimbolikus értékkel bírnak. Tehát, ha valahol és valamikor elhangzik ez a szó, hogy csángó, akkor már több mindent automatikusan hozzátársítunk. Elsősorban azt, hogy magyar, hogy magyar eredetű, magyar nyelven beszél, őrzi az archaikus magyar kincseket. Másodsorban, hogy vállalta és vállalja azt, hogy magyar, ezért pedig szenvedésben, megvetésben, meghurcoltatásban volt és van része. A magyar nemzetnek a harcos, mártír részéről van szó, amely nélkül maga a nemzet nem maradhat fenn. Harmadsorban pedig veszélyeztetett csoport, vagyis az asszimilációnak kitétt sorvadó közösség – a pusztuló magyarság szimbóluma. Ha eltűnik, már az erdélyi magyarság következik, végül pedig maga a tömbmagyarság. Előre értelmezett fogalom, rögzített interpretáció, és ebben a sajtónak, általában a médiának nagyon is meghatározó szerepe volt és van. Mohács, Világos és Trianon mellé most már a Csángót is odasorolhatjuk.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Anderson, Benedict 1989: Képzelt közösségek: megjegyzések a nacionalizmus eredetéről és terjedelméről. *Janus*, 1989, VI, 1, 3–12.

Balló Áron 2002: A romániai magyar sajtó intézményesülésének esélyei. In Bodó Barna (szerk.): *Romániai Magyar Évkönyv 2002*, Temesvár–Kolozsvár: Szórvány Alapítvány–Polis Könyvkiadó

Demeter M. Attila 2002: Nemzet és politika. *Regio*, 2002, XIV, 4, 52–58.

Foucault, Michel é. n.: A diskurzus rendje. In uő: *A fantasztikus könyvtár*, h. n.: Pallas Stúdió

Gál Mária 2000: Útkeresésben a romániai magyar írott sajtó. In Bodó Barna (szerk.): *Romániai Magyar Évkönyv 2000*, Temesvár–Kolozsvár: Szórvány Alapítvány–Polis Könyvkiadó

Gazda Árpád 2005: *A moldvai magyar konfliktusok a román sajtóban*, Kézirat.

Griffin, Em 2001: *Bevezetés a kommunikációelméletbe*, Budapest: Harmat Kiadó

Hall, Stuart 1999: A média és az erőszak. *Replika*, 1999, 35, 43–54.

Hroch, Miroslav 2000: A nemzeti mozgalomtól a nemzet teljes kifejlődéséig: a nemzetépítés folyamata Európában. *Regio*, 2000, XI, 3, 4–26.

Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 1998: Nemzeti és politikai szimbólumok változásai a 20. században. In Voigt Vilmos – Balázs Géza (szerk.): *A magyar jelrendszerek évszázadai*, Budapest: Magyar Szemiotikai Társaság

Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 1999: *Magyarság-szimbólumok*, Budapest: Európai Folklor Központ – Teleki László Alapítvány

Kaschuba, Wolfgang 2004: *Bevezetés az európai etnológiába*, Debrecen: Csokonai Kiadó

Keszeg Vilmos 2001: Táj és kép. In uő (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 9*, Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság

Kósa László 2001: *A magyar néprajz tudománytörténete*, Budapest: Osiris Kiadó

Kövér György 2002: Korszakolás és korszaktudat. A 19. századi periodizáció kérdései a társadalomtörténetben. In uő: *A felhalmozás íve. Társadalom- és gazdaságtörténeti tanulmányok*, Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó

Kulcsár-Szabó Zoltán 2000: A „korszak” retorikája. A korszak- és századforduló mint értelmezési stratégia. In Bednancs Gábor – Bengi László – Kulcsár-Szabó Ernő – Szegedy-Maszák Mihály (szerk.): *Az irodalmi szöveg antropológiai horizontjai*, Budapest: Osiris Kiadó

Lampl Zsuzsanna – Sorbán Angella 1999: A szlovákiai és az erdélyi magyarok médiapreferenciái és fogyasztói szokásai. *Magyar Kisebbség*, 1999, V, 1, 231–248.

Löfgren, Orvar 1988: Gondolatok a nemzeti érzés kulturális szerveződéséről. In Hofer Tamás – Niedermüller Péter (szerk.): *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben*, Budapest: MTA Kutatócsoportja

Magyari Tivadar 1996: A sajtó önállóságának kérdése a romániai magyar köztájékoztatás esetében. *Korunk*, 1996, VII, 1, 43–47.

Magyari Tivadar 2003: Elemzések a romániai magyarok sajtóolvasási szokásairól. *Erdélyi Társadalom*, 2003, I, 1, 113–131.

Niedermüller Péter 2000: A nacionalizmus kulturális logikája a poszt szocializmusban. *Századvég*, 2000, 16, 91–109.

Niedermüller Péter 2002: Elavuló fogalmak. *Regio*, 2002, XIII, 4, 138–146.

Papp Z. Attila 2001: A romániai magyar sajtó nyilvánosság működtetői. In Bodó Barna (szerk.): *Romániai Magyar Évkönyv 2001*, Temesvár–Kolozsvár: Szórvány Alapítvány – Polis Könyvkiadó

Papp Z. Attila 2005: A romániai magyar sajtó a poszt szocializmus korszakában. *Székelyföld*, 2005, IX, 2, 82–110.

Peti Lehel 2004: *A csángókról alkotott kép a nem tudományos szövegekben és a vizuális művészetekben*, Kézirat.

Ricoeur, Paul 1998: Erőszak és nyelv. In Szabó Márton (szerk.): *Az ellenség neve*, Budapest: József Attila Műhely Kiadó

Said, Edward 2000: *Orientalizmus*, Budapest: Európa Könyvkiadó

Szamosi Gertrúd 1996: A poszt kolonialitás. *Helikon*, 1996, XLII, 4, 415–429.

Kinda István

Büntető szokások a moldvai csángóknál

Tanulmányunkban a moldvai csángó falvakban alkalmazott büntetések rendszerét próbáljuk bemutatni. Nyugat-európai, székely és csángó példák párhuzamba állításán keresztül az újkori és modern kori büntető szokások egységes, összeurópai jellegét hangsúlyozzuk. A legjellemzőbb csángóföldi büntetések ismertetésével a normaszegések megtorlásának, a rend helyreállításának archaikus formáit, mélyebb kultúrtörténeti rétegekben való gyökerezését emeljük ki. A moldvai csángók kultúrájának itt bemutatásra kerülő szelete jellegzetes társadalmi gyakorlatokat: a szankció és a bosszú szociális, valamint szokásjogi kereteit körvonalazza.

Kutatásunk során a moldvai csángó falvak 18–21. századi rendtartását és annak elemeit vizsgáljuk. Meglátásunk szerint 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, fordulatként értelmezett aspektusok 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/újkori székely szokásjogban gyökerező rendtartó erejű szerveződésének megléte; c.) a középkor végén eltűnő tagolt moldvai társadalom, a csángók csonka társadalomszervezetének (Vincze 2004:17) 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. Bár e társadalomtörténeti szintek azt mutatják, hogy ez a Kárpátokon túli magyar népcsoport sajátos utat járt be a történelem folyamán, norma- és kontrollrendszere – amint azt a következőkben kifejthetjük – általánosabb aspektusaiban betagozható egy összeurópai (szokás)jogi struktúrába.

Tanulmányunkban néhány, a moldvai csángó falvakban működő archaikus büntetésformát és azok társadalomtörténeti, törvénykezési és szokásjogi kontextusát, illetve kulturális párhuzamait mutatjuk be. Példákra épülő elemzésünkben az elementáris erejű büntetések századokon átívelő interkulturális jellegét hangsúlyozzuk. A büntetések társadalmi hatóereje a csángók közösségi normái, a kultúrában előforduló szabályszegések és a közerkölcs alaposabb ismeretében érthetők meg, ezért előbb ezek áttekintését végezzük el.

I. TÁRSADALMI SZABÁLYOK ÉS KONTROLL

A moldvai csángó kultúra és társadalom leírásának és értelmezésének rendkívüli bonyolultsága a kultúra átmeneti jellegéből adódik. N. Luhmann társadalomkategoráiban a tradicionális

(tagolt) és a poszttradicionális (funkcionalista) társadalmak a rétegződött vagy funkcionális munkamegosztás, valamint a társadalmi rétegződés, illetve a betöltött funkció szerinti egyéni pozícionálás alapján ismerhetők fel.¹ E kategóriák alapján – melyeket magunk is elfogadunk – a jelenlegi moldvai csángó falvak a két társadalomtípus közötti átmeneti állapotban vannak (Kotics 2001:28)

Az individualista, atomizálódott modern társadalmakkal ellentétben az archaikus társadalmakat sokféle szál fűzi közösségekké. Az archaikus társadalom korporatív jellege biztosítja az egyszerre különböző csoportok tagjaként élő egyén számára a társadalmiság teljes megélését. Ugyanez a korporáció (közösség, testület) elveti tagjainak nem hagyományos, az elfogadott kulturális mintától eltérő magatartását. A szabályok megszegőit erkölcsi elbírálás alá vetik, megbüntetik, esetleg kiutasítják a csoportból. Ebben a társadalomban csaknem mindegy, hogy milyen irányban tért el ez a magatartás a normától (Gurevics 1974:165).²

A moldvai csángó rendtartással genealógiai összefüggésben álló székelyföldi falutörvényeket erősítő ősiségről értekezve írta Imreh István, hogy „a faluközösségi normák lassan alakultak ki. A communitybeli ember, amikor rendszerbe foglalta és megerősítette őket, már időtlen idők óta meglévőknél, öröktől fogva adottaknak érezte e szabályokat. A múlt tehát a jelenbe élődött, vagy úgy is mondhatnók: mélyen beleépítődött” (Imreh 1983:15). A székely falvak írásba foglalt törvényeken alapuló rendtartásával ellentétben a moldvai csángó falvak társadalmi-jogi szabályait sosem kodifikálták. A falutörvények rögzítetlensége a moldvai román falvakkal egyező gyakorlatot mutat.³ 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 (Pozsony 2005). A moldvai csángó jogszokások kutatása ezért rendkívüli körülményt igényel, az azokat rögzítő dokumentumok híján egyéb – főleg egyházi jellegű – írásos források adataiból, valamint a közösségi emlékezetből szűrhetjük le megállapításainkat (lásd pl. Miklós 2005:101–131).

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. A részesekből vagy 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.⁴

Mint azt a csángó norma- és ellenőrző struktúra történeti rétegzettségének vázlatában jeleztük, az egyének cselekedeteit koruk és környezetük értékrendszere, ideáljai motiválják (vö. Gurevics 1974:8). A múltba vesző ősi struktúrára épülő közösségi normarendszer a régi szokások

1. Luhmann kategóriáit alkalmazza (Heller 1994:181).

2. 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. Kutatásaink során magunk is felfigyeltünk hasonló jelenségre: a csángóknál idős asszonynak nem illik ápoltnak lenni, nem illik tetszeni akarni. A szabályszegőt a 21. század küszöbén határozottan kiutasították a társadalomból. Bővebben lásd Kinda 2005:40–44.

3. „A román falu életére pontosan elszigeteltsége jellemző, mintha saját magába fordulva múltna 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” (Stahl 1992:71–72).

4. Vrácsai példán: Stahl 1992:48–49.

részleges betartása mellett változhat, és mindig az adott kor kultúrájának arculatát, világnézetét tükrözi. A szabályok alakulása mentén az azokat ellenőrző mechanizmusok is dinamikusak, tehát a közösségi büntető jogszokás is az adott kulturális kontextus terméke. 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.⁵ Erkölcsi botlás, vétség ennek ellenére gyakori a legtöbbször biblikus hiten nyugvó, istenfélőként bemutatott 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 mindenki ellenőriztette, biztosította saját zavartalan fiziológiai 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 (Veres 1984:36).

Az ellenőrzés bűnmegelőző tevékenységként tehát a társadalmi szabályok betartásának egyének és intézmények általi folyamatos monitorizálását jelenti. Korábbi tanulmányunkban az ellenőrző intézményeket formális (felülről szervezett, az államhatalom által legalizált) és informális (belülről kitermelt, a közösségek által legitimizált) kontrollformák alapján különítettük el (Kinda 2005:21–56). Kontrollhatást azon intézményeknek, testületeknek tulajdonítottunk, 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,⁶ 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 át 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

5. Székely példán lásd: Imreh 1973:259.

6. A falu szája az értékek kiválasztásával és terjesztésével magasabb rendű funkciót is betölt. Ha nem volna a falu szája – figyelmeztet a szociológus Dimitrie Gusti – a társadalmi élet sok alapvető tényezője – mint az erkölcsiség, illendőség, kölcsönös segítés fől számolódna (1976:193).

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 vissza, s ilyenkor az erkölcsi viszonyok azért nem töltik be szerepüket, mert azok átlagos társadalmi körülményekre kidolgozott sajátos társadalmi mechanizmusok (Egyed 1981:13).⁷ 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 anómiaként (1997) definiált – tulajdonképpen illúzió: a társadalmi szerkezet ugyanis reakcióként folyamatosan kitermel más, aktualizált morális struktúrákat, azaz automatikusan ellensúlyozza az egyensúly megbillenését (Heller 1996:39).

Láthattuk, hogy ahogyan a lokális közösségek kitermelték saját szabályrendszerüket, úgy 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 szembeállni az új időkkel, polgári hivatali szervezetet erőszakolt rájuk” (Stahl 1992:47). A 19. század derekán megalakuló és intézményeit gyorsan kiépítő központosított román államhatalommal szemben lassan meggyengült, a 20. századra gyakorlatilag megszűnt a moldvai faluközösségek autonómiája, amely korábban sem volt a katonarendű székely falvakéhoz mérhető (Tánczos 2000a:203). Az archaikus közösségek felbomlását az utóbbi két évszázadban időről időre új tényezők – kiépülő hatalmi intézmények, világháborúk, kollektivizálás, erőltetett városi iparosítás – sietteték. 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 (vö. Veres 1984:40).

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 vertikumában 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 (Kotics 2001:43). 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 (Kotics 2001:43, Kinda 2006:147–155).

7. 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 bejelölnek (az egészségügy állapota, a tartalékok hiánya stb.).

Az államhatalom által létrehozott kontrollintézmények alatt a faluközösségek saját felügyelete gyengülő hangsúllyal 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 mikrostruktúráknak 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 csoportok által legitimnek tartott normák rendszerét a kilépők magukra nézve nem fogadják el mint legitim kontrollt. 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.

A 20. századi csángó társadalmakat többnyire a szokás és a törvény együttes jelenléte jellemozte (Tánczos 2000b:208), s a tradicionális gyakorlat fokozatos háttérbe kerülése mellett ugyan csak ez a szinkronitás tekinthető a 21. század eleji csángó társadalom működési alapjának.

2. A NORMASZEGŐ

A társadalom negatív struktúráját vizsgálva Foucault arra a következtetésre jutott, hogy minden társadalomban bizonyos számban előfordulnak egyének, akik nem engedelmesskednek 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, amit mindenki elfogad, nem kényszer többé (Foucault 1999:252–255).⁸ Kik azok a személyek, akik esetében a viselkedési mintáktól negatív irányba való elhajlásról, nonkonformizmusról, devianciáról beszélünk? Az erkölcsfilozófia *értelmező lelkiismeretről* (Heller 1996:68) beszél az olyan személy esetében, aki a társadalmi normáknak egyéni interpretációt ad, 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/viszonyulásbeli normákat szentnek tekintik, értelmezésüket, ellenőrzésüket a papok vagy az egyház kisajátítják – akár csak a csángó falvak társadalmának esetében, vagy az értelmezésüket illető kollektív vélemény a világi hatalomba ágyazódik. A normák személyessé alakítása és az immáron deviáns szabályrendszer beépítése önmagában provokatív a külső tekintélyt megtestesítő közösség felé. Az erkölcstelenség pszichózisának jeleit⁹ mutató egyén ebben a szellemben fogant intézkedései, eljárásai, egész viselkedése már egy deviáns ember képét nyújtják, következképpen kiutasítják, nevetségessé teszik, és a kollektív erő rendelkezésére álló minden eszközzel büntetik (vö. Heller 1996:68–69). Más források szerint a

8. A szociálpszichológus Hankiss Ágnes szerint van olyan norma is – a hazugság tilalma –, amelyet, ha nem akarunk embertársainkkal és önnön értékrendszerünkkel minduntalan összeütközésbe kerülni, szükségképpen meg kell szegnünk. (Hankiss 1978:14).

9. E. Friedell terminológiája (lásd Friedell 1994:173–175).

természetellenes viselkedésű (deviáns) egyének nem mindig a tetten ért vétkezők közül kerülnek ki, hanem olyan emberek sorából, akik a szociális élet peremére sodródtak, meggyanúsítottak, megcsúfoltak, a társadalomból kirekesztettek (Imreh– Pataki 1992:314).

Foucault a társadalom perifériájára szorult egyének definiálásánál négy kategóriát vett a megfelelés mércéjeként, s mivel ezek a legmeghatározóbb társadalmi szerepek, a belőlük történő kizárás a társadalomból való eltávolítás kritériumait jelentik: 1.) a munka és gazdasági termelés rendszere (akik nem vesznek részt abban felmentés vagy alkalmatlanság miatt, marginalizálódnak); 2.) marginalizáció a család viszonylatában (egyedülálló, cölibátusban élők); 3.) a társadalmi diskurzus rendszerének kirekesztettjei; 4.) a játék rendszeréből való kizárás. Az archaikus és a jelenlegi társadalmakban az örület mindig ez a négyszeres kizárás sújtja: munka, család, diskurzus, játék (Foucault 1999:253–257). Összefüggésükben vizsgálva két interpretációs alternatívánk van tehát a deviancia megjelenésével kapcsolatosan: a.) azért beszél egy közösség deviáns egyénről, mert az tetteivel, viszonyulásával a normarendszer, az értékrend ellen vétett; b.) azért válik az egyén – kvázi – deviánssá, mivel a közösség bizonyos mértékben megszakította vele a kapcsolatot, s nem rendelkezik megfelelő ellenőrzési felülettel annak élete fölött. Ebben az esetben a közösség az, amely megkonstruálja a normaszegőt: a kinézett egyén kényszerítve van, hogy a lehető legteljesebben megélje perifirikusságát. Másként fogalmazva két deviancia-konstituáló tényezőről beszélhetünk: az egyént vagy *tetteinek* fényében, vagy *társadalmi helyzetének* függvényében stigmatizálják és zárják ki a közösségi interakciókból.

A gyorsan fejlődő-átalakuló átmeneti társadalmakban 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 normaszegőnek érzik magukat, s így valamiféle elmosódó körvonalú büntudatérzés állandósul bennük (Hankiss 2004:283). A fejlődés különböző fokain álló társadalmak büntudat- és bűnösségreceptióját Riesmann vázolta fel. Amennyiben 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 szegényérzetet keltő normasértés a belülről irányított magatartással társuló, büntudatot előidéző normaszegésen keresztül a fejlett társadalmak kívülről irányított magatartása irányába mozdul el (Riesmann 1950 idézi Hankiss 2004:275). E klasszifikáció alapján a moldvai csángó közösségek átmeneti jellegét a három fejlődési fázis együttes jelenléte jelzi.

Végezetül még egy különleges kategóriáról kell szólnunk. 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. 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 közöstitették ki, hanem titokban még fel is néztek rá, amiért bátor volt (Veres 1984:42). Moldvai csángó falvak példáján Kotics József jelzi, hogy – a székely falvakhoz hasonlóan – a más faluból, a kommunizmus idején pedig a kollektív gazdaságból való lopás erénynek minősült (2001:34).

Bár nem részesültek szigorú büntetésben, kutatásaink szerint az első példát követő csángó lányok hosszabb távon mégiscsak megbélyegzettek, a termelőgazdaság meglopását elkövetők és hangoztatók tolvajlásra hajlamos, ambivalens megítélésű, megbízhatatlan személyként sorolódnak be egy-egy csángó falu erkölcsi értékrendje szerinti alsóbb kategóriákba.

3. BÜNTETÉSEK

Dolgozatunk fentebbi fejezetében a normák és a társadalmi kontroll tárgyalásánál jeleztük, 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 (Vajna 1906, Tárkány Szücs 1981, Dülmen 1990, Foucault 1990).¹⁰ 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 peremvidékére szorult: a büntetőjog eszmetörténetét tehát nem lehet a kontinensen országosan elkülöníteni, sem megérteni szélesebb kitekintés nélkül (Szabó 2004:72–73). Emellett az egyetemes jelleg mellett bizonyít a moldvai csángók falvaiban érvényesített valamennyi büntetési forma is.

Egyértelmű számunkra, hogy a régi korok büntetési nyilvánosak voltak. A társadalom ezáltal felmutatta az elítélendő cselekvéseket, és egyben tudatosította tagjaiban a testi-lelki fájdalommal járó megtorlás bárkire kiterjeszhető lehetőségét. Nem nehéz egyetértenünk a főleg németalföldi példán dolgozó, de számos közép-kelet-európai adatot is felhasználó Richard van Dülmennek, aki szerint a nyilvános büntetések a kultúra lényegi összetevői. 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 (Dülmen 1990:9–10). A kora újkor társadalmában a hatalom által szervezett nyilvános büntetések jól meghatározott rituális szerepet töltek 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 (Dülmen 1990:11). A 19. században a büntetések enyhülése tapasztalható, de például a keréketörési rituálé még a 19. század jó részében is érvényben maradt (Durkheimet idézi Szabó 2004:125). A halálbüntetés visszavonása a büntető rendszer 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 (2004:91).¹¹

10. A büntetőjogtörténet-kutatás egyetlen speciális magyar büntetésmódot jelez: az eklézsiakövetést (lásd Vajna 1906:145).

11. 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

Úgy véljük, hogy az adott kultúra jellege büntetéseiben igen markánsan kiütöközik, 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 megbotránkozttatta, 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 (Dülmen 1990:10.).

A moldvai csángó büntetőgyakorlatban el kell különítenünk a becsületbeli és a testi büntetéseket. Az erkölcsi megítélés csak morális értékítéletet, rosszallást jelent, de ehhez ténylegesen nem fűz szankciót. Az erkölcsi alapú büntetőjogi értékítélet azonban jól megszabott szankciót fűz a jogi minősítéshez.¹² Az újkori és modern kori szankciók legalapvetőbb sajátosságát, a pillanatnyi büntetést felváltó, hosszas szemlélhetőségen keresztül konkretizálódó huzamos szankciót Beccaria, a francia forradalom korának büntetőjogásza dolgozta ki (Szabó 2004:91). 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 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 fejlettebb az adott társadalom és minél abszolútabb a központi hatalom (Durkheimet idézi Szabó 2004:125), az alábbiakban szemügyre vesszük a moldvai csángó társadalomban alkalmazott büntetéseket, a büntető struktúra egységében való láttatása céljával. A közösségi akaratot ki nyilvánító büntetések közt különbséget teszünk a közösség által kitermelt és gyakorolt, valamint a közösség helyeslő hozzájárulásával végzett egyházi-papi színtről megfogalmazott szankciók között. A legújabb, az állami hivatalos szervek büntetéseit már a nyilvánosság kizárásával működnek.

3.1. Egyéni, közösségi büntetések

Ezek a szankciók valójában egy-egy normaszegés büntetési eljárásának elemeire bontott, le-tisztázott formái, alkalmazásuk során tehát ezek halmozását, szinkronitását, az egyes esetek súlyosságának függvényében adaptált ötvözött változatait figyelhetjük meg.

a.) *Pletyka*. A pletyka normatív jellegét tanulmányozva állapítja meg Keszeg Vilmos, hogy „olyan közösségi funkciókat egészít ki, amelyek nélkülözhetetlenné teszik. Informál, kontrollál, szabályoz, szankcionál” (Keszeg 2001:143). Ugyanakkor ez a legerősebb informális, szabályo-

mulattatásának tekinteni, még mindig akadtak olyanok, akik úgy vélték, hogy a részvétel sokuknak a büntett által megsértett világrrend visszaállításának aktusát és egy megtért bűnös vallási feláldozásának »ünnepe« jelenti.” (Dülmen 1990:12).

12. Bibó István, továbbgondolja: (Szabó 2004:113).

zatlan 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 (vö. Kotics 2001:27–48). Abban az esetben, ha közvetlen konfrontációra nincs lehetőség, a pletyka a kibeszélt személy tekintélyének csorbitásával, megszégyenítésével, megalázásával közvetíti a közösségi szankciót (Kömíves 2001:220). 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.

b.) *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!”¹³ Ennek a büntetési módszernek az alkalmazása néhol napjainkban is előfordul, éppen a feldolgozhatatlan szégyennel járó elrettentő hatása miatt.¹⁴

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 (lásd Kotics 2001:33).

c.) *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 igénybevétele 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.¹⁵ 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 (Imreh–Szeszka 1978:20). 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 alatt” (Imreh–Szeszka 1978:202). Érdekes a szerzők adata a csángó öltözetdarab, a főköttöként használt *kerparuha* szabófalvi eltűnésének körülményeire vonatkozóan

13. Peti Lehel a *kirikótást* a lopás kezelésének hatékony aktusaként írta le dolgozatában (Peti 2007:286–288).

14. A háromszéki Zágóban 2007 őszén a szárazság miatt megszorított sorozatos mezőlopások miatt szigorú intézkedéseket vezettek be. „A mezei szarkákat is kézre kerítik, elkobozzák a szekereiket, amivel a szénát lopják, s szegényszemre kiállítják a falu központjában azzal a felirattal: Így jár, aki lop!” *Háromszék*, 2007. szept. 5.

15. Lásd még: (Veres 1984:54).

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” (Imreh–Szeszka 1978:206).

d.) *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, nemiszerv emlegetése, illetve provokatív mutogatása.

e.) *Népitélet*. Elsodró, elemi erejű kollektív büntetés. A közösség együttes erővel lép fel a kárát okozó, különleges súlyú vétket elkövető megbüntetésére érdekében. Különböző eljárásokat vetettek be a büntetés során: verés, megkötözés, halálra ütlegetés, megégetés, keresztre feszítés, száműzés. A népitételek gyakran a szankcionált személy halálát okozták.¹⁶

f.) *Kiközösítés*. Társadalmi elkülönítést, a közösségi kapcsolat 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.

g.) *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. Átok vagy imádság végzésekor specialista – román pap, szerzetes – segítségét is igénybe veszik. A rituális átok rontó hatásait, jeleit a bűnösön egész életen keresztül keresik.

h.) *Ráböjtölés, fekete böjt*. A babhúzással és a kártyavetéssel szemben – amelyek a bűnös kilétének felfedezésére 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 (lásd Peti 2007:292–293). 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.¹⁷

3.2. Az egyházi szféra büntetései

a.) *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 szembeállítás, megbélyegzéssel, amely az illető társadalmi meghasonlását idézi elő.

b.) *Pellengér, nyilvános vezeklés*. Nyilvánossága által megszégyenítő 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

16. A népitételeket a 4. fejezetben kiemelten fogjuk taglalni.

17. Erről bővebben: (Peti 2007:291–294).

a mise ideje alatt az oltár előtt állva az előírt megszegyenítő kellékekkel (fekete gyertya, töviskoszorú, fekete palást) kellett elviselje a közösség rosszálló tekintetét. „*Kellett három vasárnapot hallgasson uljan lány egy öl csihány, duduj, uljan szúrós 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...*”¹⁸

c.) *Eltiltások.* A moldvai csángók nagyfokú vallásosságára építő papi büntetés, amely során a szakrális szférával való kapcsolattartástól, a lélek higiéniájának biztosításától tiltja el a bűnöst. Az áldoztatás megtagadását Krisztustól történő eltávolításként éli meg a szankcionált egyén. Kutatásaink adatai alapján ez a büntetőeljárás a pap akaratával való szembeszegülés esetén fordul elő. „*Nem hagyta, hogy menjen a tinérét (fiatalság) hajdonfejt, aszongya, a templomba nem lehet béjőnni hajdonfejt. Ha elémenj áldozni hajdonfejt, nem adja bé szentséget. Azt mondja, menj, kös ruhát s aztán jöjj ide!*”

d.) *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 kávé pénzért 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” (Kallós 1993:101). Papi átok sújtotta Szabófalván azt az illetőt, aki leányt rabolt. Törvénytelen tettéért a pap fekete ruhába öltözve a gyülekezet előtt nyilvánosan átkot szórt a leányrablóra (Imreh–Szeszka 1978:205).

e.) *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 gyűjtéseink alapján a fekete misét a pap a szószéken végzi, egyes adatok alapján mezítláb, egyedül vagy a falu asszisztálásával, fekete borítójú idegen 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!*” A fekete mise *csórérláb való* (mezítlábas) megtartása a bűnös rituális elveszejtését jelenti. „*S azt mondta a pap, hagyjátok el, me meghejtlek én tiktököt. [Mit csinál?] Meghejleti, mond egy misét. S nekifogott a pap s mondott egy misét, s egy-két hétre elvágta a trén [vonat] háromba azt a kölyköt...*” A fekete mise lényege valójában két látványos esemény során teljesedik ki. Az első a mezítlábas mise rituális szövegeinek elmondása, amely a meggyőződéses vallásosságot a világvége katartikus félelmével egyesítve a hívők kollektív halálfélelmét idézi elő. Klézsen 1991-ben a pap által tartott fekete mise alatt „*a nép meg volt ijedve, az öregek bögtek, mer ők tudták, ők még érték azkot feteke miséket.*” A második, a miséhez konkrét értelmet társító történet 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*” (Ilyés 2005:81).

Halász Péter leírása szerint a fekete misét általában olyankor veszik igénybe, amikor valakinek a halottja nem a falu temetőjében nyugszik. Ilyenkor a gyászoló család a pap segítségével „*viszszahozza*” 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 imádsá-*

18. A megesett leány moldvai büntetőrítusairól hosszabb tanulmányt közölt Ilyés Sándor kolozsvári néprajzkutató. (2005:57–91).

gokat” (Halász 1991:551). A fekete mise ez utóbbi két funkciójával nem találkoztunk a csángó falvakban végzett kutatásaink során.

f.) *Istenítélet*. A papi átkot és a fekete misét a moldvai csángó falvakban az istenítélet formáiként tartják számon. A büntetőrítusok során a papok vagy a szerzetesek a rítus specialistáiként, ember és Isten közötti közvetítőként szerepelnek. Az igazság kiderítése, a társadalmi rend helyreállítása „*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 fekete misét, 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 nyámjinnak, aszangya, s elvette ő. Pap megharagudt s kiimádtá. Nem sok üdeje, itt. Kiimádtá, pap feteke misét csánt s a gyortyákokat meggyújtotta, mikor kifogyott a mise, eltörte gyortyát, s odaütötte fűdhöz s aszonta: az Atya vele seperje ki e küszöböt! Ej, telik-múlik az üdö, eltött egy esztendő, s akkor eljött egy nagy víz, elvitte az asszont házastöl. (...) Ej, telik-múlik az üdö, páter elment ki Magyarországra, (...) ej, mikor jött haza, egy mesinba beütöltek s ő is meghalt a mesinba.* 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 jelzésként 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. 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 (Gurevics 1974:156–157, 1987:188). 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 (Laczkó 1994:113).

g.) *Adaptált, modern kori büntetések*. Azokat a pap által kitalált, alkalmazott büntetéseket soroljuk ide, amelyeket a különböző helyzetekhez alakítva rónak ki. Ilyen átalakított szankciónak tartjuk a nyilvános vezeklés pénzzel, adományokkal, papi ruha vásárlásával való megváltását (lásd Ilyés 2005:77–79), az egyházi munkára ítéletet, 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*” (Ilyés 2005:78). Trunkban például 2004-ben a pap büntetésként 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 lefeküdtek?] Le kellett. Egy ha nem térdel le, ahogy kell, megállítja a misét. [...] Letérdepeltet héjra, dióhéjra.*¹⁹

3.3. Világi hatalmi büntetések

A világi hatalmi büntetések közé soroljuk a román államhatalom megszilárdulása után kidolgozott és gyakorolt büntetőeljárásokat, 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 ítélkezés jogát, a normaszegőre a saját kultúrában meghatározott archaikusabb, általában a hatóságinál keményebb szankciót róttak.

a.) *Pénzbírság.* Tolvajtság, 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. Az idősebbek ma még a transzcendens erők bevonásával végzett bíraskodás igazságában és hatékonyságában hisznek.

b.) *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 erkölcsei és egyházi vétség (mivel a tízparancsolatot szegte meg), a gyilkosság tettének elkövetése miatt zárja ki.

4. A BÜNTETÉSEK EGY ARCHAİKUS FORMÁJA: A NÉPÍTÉLET

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” (Imreh 1973:88). 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 gyökereszik. A népítéletek különböző formái a 18–19. század folyamán a magyar nyelvterület falutársadalmában a leghatásosabb elrettentő erejű büntetések közé tartoztak.²⁰

A népítélet eszmeileg azonos a büntetőjogászok által kidolgozott ideális büntetés definíciójával. A büntetésnek ebben az értelemben zseniálisnak és hatékornak kell lennie, s minél gyorsabb és minél közelebb esik az elkövetett bűnhöz, annál igazságosabb és hasznosabb. Az emberi lé-

19. A szöveg román nyelven, egy tíz év körüli gyerek és ötvenéves 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.”*

20. Imreh István (1973:191–205), Tárkány Szűcs Ernő (1981:792–806) az egész közösséget felbolygató népítéletekről, autonóm közösségi fellépésekről beszélnek.

lekben a bűn és büntetés eszméjének összekapcsolása annál erősebb, minél közelebbi az időbeli távolság a büntetés és a gaztett között (Szabó 2004:95–96).

A népítéletek sajátos vonása, hogy nem válik ki egy vagy több nevesíthető egyén, hanem a megtorlás anonim. 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 (Szöcsné Gazda 2001:8).

Kutatásaink és dokumentálódásunk eredményeként számos erdélyi és moldvai népítéletről szerezhettünk 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.

a.) Időben a legkorábbi általunk ismert népítéletet Erdélyből a Szöcsné Gazda Enikő néprajzkutató által közölt anyag jelenti. Vagyason 1792-ben egy részeges asszonyt gyűjtogatásai miatt a falu férfijai feltartóztatathatlan 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 megtalált levéltári dokumentum éppen az a könyörgés, amellyel a falu lakói királyi kegyelemért folyamodnak falustársaik védelmében. „*A véghetetlen károk és romlások mián újólag az haragra felgerjedvén, mintegy eszeken kívül visszatérnek újólag az hadnagy quartélyára s erőszakoson a már arestumba tett asszonyt, akármint tiltotta légyen is akaratjukot az hadnagy, magukkal elvitték és az elégett épületek tűzébe bevették úgyannyira, hogy az említett asszony elégett*” (Szöcsné Gazda 2001:8–9).

b.) Vráncsából hasonlóan erőskezü büntetőgyakorlatot 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 a híres „nereji ítélet” során. Az első világháború idején, 1916-ban, amikor a román csapatok visszavonultak Moldvába, és a németek még nem hatoltak be Vráncsába, 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” (Stahl 1992:49–50).

A példán láthatjuk, 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.

c.) A Moldvában híressé vált szabófalvi lincselést, amely lényegét tekintve semmiben sem különbözik az erdélyi és a vráncsai példától, az Imreh–Szeszka szerzőpáros ismerteti először. 1949-ben rablógyilkosság történt, amely során megölték a falubeli kocsmáros. A tetteseket a hatóság elfogta, és a helyszínre kísérte, hogy mutassák meg, hogyan történt az eset. Az összese-reglett döbbszent 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 (Imreh–Szeszka 1978:202).

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.²¹ 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” (Imreh–Szeszka 1978:202). A kipellengérezett tolvajok némelyikét „az emberek meg is ölték, mint S. A.-t, a mérlegsúlyokkal” (Imreh–Szeszka 1978:201).

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. „Annak letörték a kertjeit, bétörték a zablakait, mikor eljött ez a dekretul nou (új dekrétum). Nem ennek, annak! (Salamon Péternek, a primárnak) Békenték szarval! Bétörték a zablakait, s meggyújtották, hogy égjen el. Még szerencse, hogy nem gyúlt meg, mert elégett vala a zegész” (Gazda 1993:196).

d.) Trunkban 2001-ben népítélet során mintegy hat órán át köpdöstek, ütöttek, gúnyoltak egy többszöri tolvajlásán kapott 70 éves öregasszonyt. Az éppen elemelt háromméteres 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 két évig eltűnt Trunkból, és a szomszédos településeken hányódott.²²

Az ítélet kollektív büntetési aktusként való végrehajtása a nyilvános térben, a tettenérés helyszínén zajlott. A lopott tárgyhoz való kötözés mellett, hogy tudatosítani szándékozott a vétkes számára bűnösségét, és szimbolikus tartalommal telítve konkrétan is felmutatta a szankció okát a társadalom előtt, a legnagyobb emberi kinszenvedés, Krisztus keresztre feszítésének imitációjával jelezte a bűn keresztény súlyát és a felgyülemlett közösségi harag intenzitását.²³

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 büntető rendszerre 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 kívánják megtorolni – „nem katolikusok temetése a temető szélében vagy az akasztottak között lesz, attól eltérően, hogy hozzátartozói katolikusok voltak,

21. Kotics József az egyéni akciót önbíráskodásnak, a közösségi büntetést kollektív önbíráskodásnak nevezi (Kotics 2001:34). Fogalomhasználatunkban az igen kifejező erejű *népítélet* a kollektív önbíráskodást fedi.

22. Az esetet bővebben leírva és értelmezve közöltük. Lásd Kinda 2005. 21–56.

23. Keresztre feszítés alatt nem a rómaiaknál szokásos halálos büntetés, hanem olyan megszegyenítő testi büntetés értendő, mint pl. a kikötés a katonaságnál. Lopásesemény keresztre feszítéssel való büntetésére magyar nyelvterületről 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).

melletük helye nincs” –, Tánczos Vilmos a letűnt középkori-újkorai rendtartás egyik utolsóként felbukkanó nyomaként értelmezi. Miközben a templomkapura függesztett dokumentum a közösség érdekét védi, konzervál, védelmez 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 (Tánczos 1994:100).

A csángóföldi faluszéki ítélkezés és az ősi életrendben gyakorolt falusi büntetőeljárások formái az ismert európai általánosba kapcsolódnak. A falura szégyent hozó, közösséggellenes 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 szembe fordultak. 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 köteles volt végrehajtani (Imreh–Szeszka 1978:197–201).

5. ÖSSZEZÉS

Tanulmányunkban a moldvai csángó falvakban alkalmazott büntetések rendszerét próbáltuk bemutatni. Nyugat-európai, székely és csángó példák párhuzamba állításán keresztül az újkorai és modern kori büntető szokások egységes, összeurópai jellegét hangsúlyoztuk. A legjellemzőbb csángóföldi büntetések ismertetésével a normaszegések megtorlásának, a rend helyreállításának archaikus formáit, mélyebb kultúrtörténeti rétegekben való gyökerezését emeltük ki. Az itt bemutatott kultúraszelet a választott témából adódóan természetesen sarkított ismertetése a csángó társadalomnak, annak kiemelt társadalmi gyakorlatát, a szankció és a bosszú szociális és szokásjogi kereteit körvonalazta. Dolgozatunk ebből fakadó egyoldalúságát Imreh István székelyföldi törvénykezési jegyzőkönyveket elemző dolgozatának idevágó soraival magyarázzuk: „A falujegyzőkönyvek – és ezt is meg kell mondanunk – nem tartanak hízelgő tükröt öseink elé, sőt vitáik közben, gyengeségeiket eláruló pillanataikban is elénk 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 önértéket 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 élőket. Így volt ez természetes módon mindenütt az országban. Különösképpen Moldva rázeş falvaiban, a havasalföldi moşneni községekben, a szász communitásokban...” (Imreh 1973:90). A csángó közösségek külső reprezentációját, pozitív minősítését, az egységes kultúra képének kifele történő felmutatását a település lakóinak nagy hányadát kitevő gazdák határozták meg, akik a deviáns egyénekkel szemben túlnyomó többségben voltak (vö. Veres 1984:54), s egyben ők képviselték az ítélkező közvéleményt is. A hagyományos csángó közösségek 20. századi felbomlásával létrejött erősen tagolt társadalomban²⁴ felszámolódott az egységes közvélemény, az egységes normarendszer halványulásával alaptalanná vált a társadalom következetes ellenőrzése, s ezzel nagyrészt meg-

24. A közösség és társadalom fogalmát jelen esetben a Tönnies által ajánlott értelemben használjuk (1983).

szűntek 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 (Tánczos 2000b:208), amelyben a valamikori archaikus szokásjogi rendszer anakronisztikusságát jelzik a (népi) igazságszolgáltatásban fel-felbukkanó büntetőelemek, melyek mögül jobbra kivesztek a hagyományos kulturális tudatformák.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Durkheim, Émile 1997: A társadalmi tények magyarázatával kapcsolatos szabályok. In Bohannon, Paul – Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem–McGraw-Hill, 326–352.
- Dülmen, Richard van 1990: *A rettenet színháza. Ítélezési gyakorlat és büntetőrituálék a kora újkorban*. Budapest: Századvég Kiadó–Hajnal István Kör
- Egyed Péter 1981: „A communitas egy test.” A kettős parancs modellje. *Korunk*, 1981, XL, 1, 13–20.
- Foucault, Michel 1990: *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Budapest: Gondolat
- Foucault, Michel 1999: Őrület és társadalom. In uő: *Nyelv a végtelenhez*. Debrecen: Latin Betűk 2000, 252–270.
- Friedell, Egon 1994: *Az újkori kultúra története*. III. Budapest: Holnap Kiadó
- Gazda József 1993: *Hát én hogyané síratnám. Csángók sodró időben*. Budapest: Szent István Társulat
- Gurevics, A. J. 1974: *A középkori ember világképe*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó
- Gurevics, A. J. 1987: *A középkori népi kultúra*. Budapest: Gondolat
- Gusti, Dimitrie 1976: *A szociológiai monográfia*. Bukarest: Kriterion Könyvkiadó
- Halász Péter 1991: Egyházi jövedelmek a Román környéki csángó falvakban. In uő (szerk.): *A Duna menti népek hagyományos műveltsége*. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság, 545–556.
- Hankiss Ágnes 1978: *A bizalom anatómiája*. Budapest: Magvető Kiadó
- Hankiss Elemér 2004: A büntudatról. In uő: *Társadalmi csapdák és diagnózisok*. Budapest: Osiris Kiadó, 271–300.
- Heller Ágnes 1994: *Általános etika*. Budapest
- Heller Ágnes 1996: *A szegény hatalma. Két tanulmány*. Budapest
- Ilyés Sándor 2005: A megesett leány büntetőritusai a moldvai csángóknál. In Kinda István – Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kolozsvár: KJNT, 57–91.
- Imreh István 1973: *A rendtartó székely falu. Faluközösségi határozatok a feudalizmus utolsó évszázadából*. Bukarest: Kriterion Könyvkiadó
- Imreh István 1983: *A törvényhozó székely falu*. Bukarest: Kriterion Könyvkiadó
- Imreh István – Pataki József 1992: *Kászonszéki krónika 1650–1750*. h. n.
- Imreh István – Szeszka Erdős Péter 1978: A szabófalvi jogszokásokról. *Népismereti dolgozatok*, 1978, 195–208.
- Kallós Zoltán 1993: Gyűjtési élményeim Moldvában. In Péterbencze Anikó (szerk.): *Moldovának szíp tájaind születtem...* Jászberény, 95–109.

Keszeg Vilmos 2001: Az írás és a beszéd konfliktusa. Egy írástudó asszony „pere”. *Néprajzi Látóhatár*, X, 1–4, 135–149.

Kinda István 2005: 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*. Kolozsvár: KJNT, 21–57.

Kinda István 2006: A pap helye és szerepe a lokális társadalom életében. In Diószegi László (szerk.): *Veszélyeztetett örökség, veszélyeztetett kultúrák. A moldvai csángók*. Budapest: Teleki László Alapítvány, 147–156.

Kotics József 2001: Erkölcsi értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai csángó faluban. In uő: *Mások tekintetében*. Miskolc: Miskolci Egyetem, 27–48.

Körmives Noémi 2001: Mindennapjaink szövegei: a pletyka. *Néprajzi Látóhatár*, X, 1–4, 205–225.

Laczkó István 1994: Emlékek egy moldvai csángómagyar életéből. (Önéletírás) *Néprajzi Közlemények*, XXXIII, Budapest: Néprajzi Múzeum, 87–207.

Miklós Zoltán 2005: Öröklési jogszokások a moldvai csángóknál. In Kinda István – Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kolozsvár: KJNT, 101–131.

Peti Lehel 2007: Offenzív mágikus rítusok a moldvai csángó falvakban. In Szöcsné Gazda Enikő – S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 7. Sepsiszentgyörgy–Veszprém: Székely Nemzeti Múzeum – Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság*, 285–309.

Pozsony Ferenc 2005: A moldvai csángó magyar falvak társadalomszerkezete. In uő: *A moldvai csángó magyarok*. Budapest: Európai Folklór Intézet, 171–190.

Stahl, Henri H. 1992: A régi román falu és öröksége. *Encyclopaedia Transylvanica*, Budapest

Szabó András 2004: Recepció és kreativitás a büntetőjogban. In Sajó András (szerk.): *Befogadás és eredetiség a jogtudományban. Adalékok a magyarországi jog természetrajzához*. Budapest: Áron Kiadó, 72–136.

Szöcsné Gazda Enikő 2001: Egy vargyasi népitélet 1792-ből. *Erdővidéki Lapok*, 2001, 3 (5.), 8–9.

Tánczos Vilmos 1994: „Temetése a temető szélében vagy az akasztottak között lesz.” *Korunk*, V, 6, 99–101.

Tánczos Vilmos 2000a: „Deákok” moldvai magyar falvakban. In uő: *Keletnek megnyílt kapuja*. Csíkszereda: Pro-Print Könyvkiadó, 175–205.

Tánczos Vilmos 2000b: Egyház, vallás – népi kultúra. In uő: *Keletnek megnyílt kapuja*. Csíkszereda: Pro-Print Könyvkiadó, 206–232.

Tárkány Szücs Ernő 1981: *Magyar jogi népszokások*. Budapest: Gondolat

Tönnies, Ferdinand 1983: *Közösség és társadalom*. Budapest: Gondolat

Vajna Károly 1906: *Hazai régi büntetések*. I–II. Budapest: Nyomatott Lőrintz János „Univers” Könyvnyomdájában

Veres László 1984: *Erkölcsi normatívák és tevékenységi típusok*. Debrecen: KLTE

Vincze Gábor 2004: Bevezető. In uő (szerk.): *Asszimiláció vagy kivándorlás? Források a moldvai magyar etnikai csoport, a csángók modern kori történelmének tanulmányozásához (1860–1989)*. Budapest–Kolozsvár: TLA–EME, 13–61.

Iancu Laura

Kalendáris szokások a moldvai Magyarfaluban¹

A szerző egy moldvai csángó település, Magyarfalu kalendáris szokásait ismerteti. Elemzésében a szokások meghatározó szerepét vázolja fel, amit a közösség életének a szabályozásában, a kulturális információk rendszerezésében, tárolásában és működtetésében tölt be. A szerző amellettt érvel, hogy a moldvai magyar közösségek szokásai ezen túlmenően a lokális kultúra etnikai specifikumait is kifejezik, ezek az „etnikai” szokások pedig az adott kultúra megkülönböztető jegyeinek is tekinthetők. A szokásrendszer ebben az értelmezésben, a forma szintjén, kifelé megkülönbözteti az egyes csoportokat, míg a tartalom szintjén, befelé azonos orientációs mintákkal látja el az egyazon közösséghez tartozókat. A szokások végül olyan kapcsolatformák, amelyek a teljes életet és közösséget (az egyén – a másik ember – az elhunyt ill. az Isten), valamint a három időegységet (múlt – jelen – jövő) felölelik. Dolgozatában ezen elméleti megállapítások alátámasztásához nyújt recens adatokat.

Magyarfalu a moldvai Szeret folyótól keletre, Bákó megye délkeleti sarkában fekszik (Domokos 2001:208, Gazda 2005:141, Halász 1981:4, Jerney 1844–1845:194. Lükő 2002:37 Tánzos 1997). Vallási és etnikai szempontból ugyan homogén közösségről van szó, de zömében ortodox vallású, több etnikumot is magában foglaló régióban helyezkedik el.

A dolgozat a közösségben ismert és gyakorolt kalendáris szokásokat vizsgálja. A felhasznált adatok jelentős része visszaemlékezésekből, narratívákból származik, valamint napjaink szokás-
cselekményeinek, rítusainak a megfigyeléseiből. Magyarfaluban a legtöbb jeles nap ünneplése liturgikus keretek között történik. A népi vallásosságban a jeles napok körül kialakult szokások és hiedelmek szoros egységet alkotnak, de számuk egyre kisebb, jelentőségük megváltozott.² A szokások a liturgiában kiemelt alkalmak vagy a közösség és az egyén által fontosnak ítélt csomópontok köré sűrűsödnek.

Mintthogy sem a hazai, sem a nemzetközi szokáskutatás tudománytörténetében, elméleti kereteinek kidolgozásában, módszertanának meghatározásában nincs konszenzus (Niedermüller 1987:291, Verebélyi 2005a:10), a dolgozat szerkezete a kutatás klasszikus felosztását követi. Az elemzés eszerint a rövid tudománytörténeti, terminológiai áttekintést követően a három nagy egyházi ünnepkört (karácsony, húsvét, pünkösd) (lásd Bálint 1998), majd a szakirodalomban az esztendő jeles napjaiként vagy kalendáris szokásokként klasszifikált³ jeles napok szokásait veszi számba.

1. Jelen dolgozat a Szegedi Tudományegyetem Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszékén készült egyetemi szakdolgozat rövidített változata. A kutatást az MTA Kisebbségkutató Intézete, valamint a 68 325 számú OTKA támogatta.

2. A Kárpát-medence szokásvilágában ismert elemek közül számos hiányzik a helyi kalendárium repertóriumából. Ilyenek a Vince, Bálint, Mátyás, Sándor, József, Benedek napjához kapcsolódó szokások.

3. Például: (Barna 1978, 1979, Fazakas 1997, Kotics 1986, Petercsák 1985, Pozsony 2006, Schram 1972, Szacsavay 1984, Székely 1999, Tátrai – Karácsony Molnár 1997).

Pozsony Ferenc szerint a szokások alkalomhoz fűződő cselekvések és tevékenységek, amelyek meghatározott időben (az emberélet vagy a naptári év során, hétköznapokon és ünnepnapokon) ismétlődnek, szegmentálják a múltó emberi időt, lezárnak egy adott időszakot, és viszonyítási pontként szerepelnek egy újabb periódus, tevékenység nyitányaként (Pozsony 2006:61). E definícióból kiindulva a dolgozatban arra a kérdésre keresem a választ, hogy hol helyezkednek el a tágabb vallási hagyományon belül a magyarfalusi jeles napi szokások, mi a jelentőségük, milyen funkciót töltenek be a közösség és az egyén életében.

A hazai szokáskutatás tudománytörténeti és kutatástörténeti áttekintésére többen vállalkoztak már.⁴ Ezúttal csak a moldvai magyarságra vonatkozó szakirodalom rövid áttekintésére térek ki. A magyar ajkú katolikusok szokásairól főként kisebb tematikus leírások készültek. Az etnikus specifikumokra összpontosító gyűjtők, szakkutatók néhány egyházi ünnepkörről (karácsony,⁵ húsvét⁶) és az egyéni életfordulóhoz kapcsolódó szokásról (lakodalom,⁷ temetés⁸) jegyezték le számottevő adatot. Több munka született továbbá az archaikus imádságokról (Tánczos 1996, 1999, 2000, 2001), valamint a néphit kérdésköréről általában. Kisebb lélegzetű és nagyobb terjedelmű, jeles napokkal kapcsolatos szokásleírásokat Ciubotaru, H. Ion, Duma Dániel, Faragó József, Farkas M. Izabella, Halász Péter, Kallós Zoltán, Nyisztor Tinka, Pozsony Ferenc, Wichmann Györgyné Hermann Júlia készített.⁹ A dramatikus szokáselemek történetiségének néhány kérdésével Faragó József, Halász Péter, Kallós Zoltán és Pozsony Ferenc foglalkozott.

A kutatás kulcsfogalmainak számító szokás–ritus–ünnep terminusok használata nem következetes (Verebélyi 2005:95). A következőkben e fogalmak dolgozatban alkalmazott rövid meghatározását tekintem át.

Az európai folkórkutatás kezdetén a szokás (népszokás) gyűjtőfogalom volt (Dömötör 1983:13, Pozsony 2006:60), amit a szertartásos cselekmények, valamint az archaikusnak tűnő babonás-mágikus szokások kifejezésére használtak (Dömötör 1983:19). Később a kutatás elkülönítette a hétköznapi és az alkalomhoz kötődő szokások csoportját,¹⁰ majd a funkcionalista irányzat hatására a szokások normatív szerepére terelődött a figyelem (lásd Dömötör 1983:16–19, vö. Hoppál – Niedermüller 1983:276). A szimbolikus antropológia, valamint a legújabb ökológiai szemléletű kutatások az emberi alkalmazkodás fontos eszközeként értelmezik a szokásokat, amelyek az egyént szervesen integrálják egy nagyobb közösségbe.¹¹

A szokáskutatás másik kulcsfogalma a ritus, ami tágabban vallási intézkedést, szokást, szertartást jelent, és a helyesnek tartott viselkedés társadalmilag szabályozott lefolyását fejezi ki (Dömötör 1981:356, 1983:25). A fogalom újabb meghatározása szerint a ritus olyan sajátos cselekvési mód, mely voltaképp értékterhelt viszonyok modellszerű mintákkal való kifejezése,

4. Lásd: (Bálint 1998, Bárh 1990, Dömötör 1972, 1983, Tátrai 1990, Verebélyi 2005a, 2005b stb.). A szokáskutatás irányzatait, módszereit is széleskörűen összegző, legújabb egyetemi jegyzetében Pozsony Ferenc készítette el a témakörrel szóló összegző munkát (2006).

5. Például: (Csoma 2000, 2002, Demény 1994, Faragó 1997, Halász 2002, Harangozó 1997, Pozsony 1997).

6. Lásd: (Duma 2005, Halász 2002, Seres 1991).

7. Például: (Trunchi 2004, Domokos 1993 [2003], Kós 1949) stb.

8. Lásd: (Nyisztor 1997, Virt 2001).

9. Lásd: (Ciubotaru 1998, 2002, 2005, Duma 2005, Faragó 1997, Fazakas 1997, Halász 2002, 2005, Kallós 1958, Nyisztor 1997, Pozsony 1997, 2000, Wichmann H. 1907, Tánczos 2001).

10. Jelentősebb szokásosztályozások: (Dömötör 1983:29, Honko 1997:37, Tátrai – Karácsony Molnár 1997:13, Verebélyi 2005a:21).

11. Lásd: (Pozsony 2006:63, vö. Verebélyi 2005a:22, Keszeg Vilmos idézi Székely 1999:5–6).

és amelynek célja e viszonyok és az általuk képviselt értékek kifejezésre juttatása, legitimizálása (Barna 2000:28–29). A kutatók nagy hangsúlyt fektettek a rítusok jelképrendszerének vizsgálatára is (Bell 1992, Pozsony 2006:49).

A szokáskutatás a kezdetektől fogva figyelemmel kísérte az ünnepeket, elsősorban a kalendáris és az életfordulóhoz kapcsolódó szokásokra vonatkozókat (Bell 1992, Pozsony 2006:49). A liturgikus rend alapján történő ünnep vizsgálata Bálint Sándor 1938-ban publikált munkájában fogalmazódott meg először (Bálint 1938), de a rítus–szokás–ünnep szoros egysége a későbbiekben is megmaradt.¹² A valláskutatásban elfogadott tézis, hogy az ünnep lényegi vonásai az alkalomhoz kötöttség; a tilalmak alóli felmentés; a pazarlás és a számító értelem kikapcsolása, a munkaidő feláldozása; mindez kivételes időben, a múlt–jelen–jövő perspektívájában és a nyilvánosság színe előtt.¹³ Teológiai értelemben az ünnep funkciója az, hogy a homo religiosust kiemelje a hétköznapjaiból, és felhívja figyelmét arra, hogy a transzcendens jelen van az emberiség történelmében (Eliade 1987:61–65).¹⁴

4. Szokások – reprezentációk. A szokásleírás elemei

Az ünnep – és a hozzá kapcsolódó szokás – összetett társadalmi, kulturális jelenség (Verebélyi 2005a:126). Külső, belső hatásra maga az ünneprendszer is egy folyamatosan változó struktúra (Pozsony 2006:121). A szokás leírása és értelmezése a dolgozatban a következő egységek szerint történik: a) a jeles nap helye a vallásos hagyományban; b) a jeles nap szokásai (a táplálkozás-, lakás- és viseletkultúra jellegzetességei); c) az ünnepi tér és idő tényezői; c) viselkedéskultúra, közösségi normák; d) hiedelemcselekmények, hiedelmek. Egy-egy szokás rövid leírása során tehát – Niedermüller rendszerezését követve – a szokásrendszer materiális és transzformációs kódjait fogalmazom meg.¹⁵

Az egyházi év nagy ünnepkörei

Karácsonyi ünnepkör

Advent

A télközépi, karácsonyi ünnepkör Európában a dramatikus jellegű szokások időszakának számít. Az ünnepi ciklus kezdetét különböző határnapokhoz kötik.¹⁶ A karácsonyi ünneplést megelőző böjti időszak az advent, aminek a legjelentősebb szertartása a hajnali „roráte” mise.¹⁷ Magyarfaluban az adventi időt „kicsi böjt”-nek nevezik (Bálint 1998:17. I). Az időszakot meghatározó előkészület kiterjed a gazdaságra, a környezetre, megjelenik szellemi, illetve lelki téren, közösségi és egyéni szinten egyaránt. A helyi népi vallásgyakorlásban a rorátén való részvétel mellett fontos aszketikus elem a szerdai és a pénteki böjt, a mulatság tilalma,¹⁸ valamint a

12. Marót Károly, Dégh Linda, Dömötör Tekla kutatásaiban (lásd Verebélyi 2005b:94).

13. Lásd: (Bálint 1938:14., Bathyin [1982] idézi Nagy 1989:151–152.; Nyíri 1975: 140, 142.; Schram 1972:5., Tatrai Karácsony Molnár 1997:13, Várnagy 1995:367, Verebélyi 2005b:103:118).

14. Vö. D. Török 1990:230., Verebélyi 2005b:104, 117.

15. Pl.: szerepek, szereplők, szövegek és egyéb akusztikus, vizuális, tárgyi kódok jelölése által. Niedermüller Péter nyomán szokáskódnak nevezzük mindazon materiális eszközök összességét, illetve transzformációs szabályok sorát, amelyek segítségével az egyén, a közösség megkonstruálja az adott szokáseseményt, létrehoz egyfajta kulturális „szöveget”. Niedermüller 1981a.

16. A római katolikus egyház liturgikus éve adventtel kezdődik, és karácsony első vecsernyéjéig tart (Várnagy 1995:435, Verbényi – Arató 1989:29, 264, Lásd Lackovits 2000: 9).

17. A „roráte” Szűz Mária tiszteletére elmondott votív misét (= szabadon választott) jelent (Verbényi – Arató 1989:89).

18. Adventi időben a farsangi bála készül helyi néptáncgyűttes műsora gyakorlásához a plébánostól kap engedélyt. Táncgyakorlataik, mulatságos összejövetelük ezáltal nem minősül bűnnek. A húsvéti nagyböjtben ellenben

gyónás. A liturgikus irodalom advent vallásos szokásai között tartja számon az adventikoszorú-készítést,¹⁹ a „szálláskereső szent család” szokását, a Luca-napi búzaültetést, ágak kivirágoztatását, a betlehem-, valamint a karácsonyfa-állítást (Várnagy 1995:437–438). A felsorolt szokások helyi változatai a magyarfalusi kalendárium szokásai közt is megtalálhatók. Adventi időben a helyiek a hagyományos ételeket fogyasztják, ami főként a nyáron szárított, aszalt vagy sóval konzervált zöldségfélékből, gyümölcsökből áll.²⁰ A munka és áldomás közbeni tréfálkozásra két közösségi alkalom kínálkozik: a guzsalyosság és a disznóölés.²¹

Advent: a dramatikus szokások előkészületi ideje

A karácsonyi vagy újévi köszöntést, kalendálást ismeri és gyakorolja minden európai nép (Dömötör 1964:153–154, 158). A román kolindák és a csángók körében ismert magyar nyelvű karácsonyi énekek motívumegyezéseivel legutóbb Pozsony Ferenc foglalkozott.²² Magyarfaluban a kalendálás két típusát ismerik. Az egyházi eredetű éneklést és urálást, valamint a termékenységvarázsló búzavetést. Az előbbit Szilveszter napján, az utóbbit a téli napforduló ünnepén végzik.²³ A gyermekek advent alatt készülnek fel a dramatikus jelenetekre. A rendszeres találkozásokon történik meg a szerepkörök felosztása, a rítusszövegek begyakorlása, valamint a (rituális) tárgyak elkészítése. Az újévköszöntő, dramatikus játékoknak öt típusa ismert. (1) A „prunkusor”,²⁴ (2)

nyomás indok esetén engedélyezi a plébános egy-egy táncműsor gyakorlását.

19. Napjainkban kizárólag a templomba állítanak adventi koszorút.

20. Lásd: (Schram 1972:42).

21. E társas munka-összejöveteleknek különösebb vallásos jellege ugyan nem volt, de azokon számos népi vallásos ének is felcsendült, a „beszédék” (mesék) között pedig biblikus, paraliturgikus, apokrif történetek és legendák is elhangzottak. Napjainkban a fiatalokhoz hasonlóan az idősebbek is televíziónézéssel, ritkábban kocsmai beszélgetésekkel töltik el a hosszú téli estéket.

22. A szerző megállapítja, hogy a napjainkban is gyakorolt dramatikus szokások kevés szállal kapcsolódnak az erdélyi magyar hagyományhoz (Pozsony 1997:320, uő. 2000:58–83, uő. 2006:109), és egyre több román elemmel bővülnek.

23. Lásd: (Pozsony 1997:320, uő. 2006:201).

24. A szokás eredete nem tisztázott (Vö.: Bálint 1998:62). Magyarfalusi elterjedése az 1960-as évekre datálható. Virágkora a 80-as években volt, napjainkban már kevesen gyakorolják (Vö.: Schram 1972:45). Advent vasárnapjain a két kislány elkészíti a „prunkusor”-nak nevezett hordozható „kiskápolnát” (Vö.: Schram 1972:45), amivel Szilveszter estéjén bejárják majd a falut, miközben Jézus születését elbeszélő verset szavalnak, karácsonyi egyházi éneket énekelek. A kis dobozt krepp-papírral fedik, fényes tárgyakkal díszítik, belsejébe kis csengettyűt, fenyőágakat, valamint Szent Család- és Kisjézus-képet ragasztanak. Középre kartonból készített, vattával tömött jászlat, benne fehér ronggyal letakart műanyag babát helyeznek. A „kápolna” felső részére két fogót ragasztanak, amit mindketten fognak.

a „bika”²⁵; (3) a „medve”²⁶; (4) a „kecske”²⁷, valamint (5) a hejgetés²⁸ vagy urálás²⁹ és az éneklés. Néhány magyarfalusi emlékszik még az egy-két alkalommal bemutatott betlehemes jelenetre, amit a korabeli, idegen származású falukántor próbált (sikertelenül) meghonosítani.

Karácsony

A karácsony Jézus születésének az ünnepnapja (Bálint 1998:139 I., Várnagy 1995:427).³⁰ Az ünnep szerkezete és jelentése az elmúlt évezredekben sokat változott (Pozsony 2006:192).³¹ A karácsonyi idő karácsony első vecsernyéjével kezdődik, és a vízkeresztet követő vasárnapig tart (Várnagy 1995:430).

Karácsony „szenvedeje”

December 24-ét Magyarfaluban karácsony „szenvedeje”-nek nevezik.³² Az ünnep „középtengelye” (Szacsvey 1999:219) az éjféli mise, amin régebben a család minden tagja részt vett. A karácsony családi ünnep (Tátrai 1990:249) Magyarfaluban is, a helyiek azonban ekkor „*elsősorban Krisztus születését ünneplik*” (N1). A modernizáció hatására a jeles napok, így a karácsonyi táplálkozásban is változás figyelhető meg (Szacsvey 1999:219., Pozsony 2006:196). A korábbi ünnepi ételeket³³ és italokat újak váltják fel, az étkezés lényege ellenben továbbra is a bőség és a közösségalkotás. Az ünnepi asztalon az egykor gyertyának támasztott Kisjézus- vagy Szent Család-kép helyére napjainkban üdvözlőlapok, fényképek kerülnek. A módosabb családok gyer-

25. Advent idejében „a kölykek (fiúk) csináltak bikát, kártyából, deszkából. Űrték meg egy-egy kutyát s nyúzták le a bőrét, s szárították meg, s aztá súrolták le a szőrit a fécinek a fokával (élével). S aztá’ húzták fel a bikának a fejire, s tettek ló farkából szőrt, s aztá mikor húzták meg, akkor bögött. Húzták a bikát s uráltak. Vettek egy évegecskébe cibrért (erjesztett búzakorpa levét), vitték magikkal, töltött a kezére az, melyik húzta a szőrt, s az erőst zúgott. Máskor mikor foggyott el a cibre, akkor köptük meg a tenyerünket, s úgy húztuk” (N5). (Vö.: Bálint 1998:156).

26. A nádvirágból készülő medvebunda varrása közben a fiúk a szerepekhez tartozó szövegeket és azok dallamát tanulják. A jelenetet négy szereplő mutatja be: a dobos, a pénztárnok, a szájharmonikás és a „medve”, azaz a táncoló. A szerepköröket a játékosok bármikor válthatják egymás között. A román folklorista Ovidiu Birlea szerint a medvetánc elsősorban a moldvai románság hegyvidéki falvai körében jellemző. (Idézi Pozsony 1997:306, 308, 314).

27. A kecsketáncoltatás a fiúk (7–16 év közöttiek) játéka. A csoport összeállítása, a kecskebunda megvarrása, a fából ácsolt kardok faragása, valamint a rítushoz tartozó énekes versek megtanulása, gyakorlása ugyancsak advent alatt történik. Az egyes szerepeket (táncoló, kardütő, pénztárnok, muzsikus) a játékosok egymás közt felváltva játsszák. Lásd: (Iancu – Benedek 2005:148).

28. Az urálás a falusi legénység legjelentősebb köszöntő szokása, a csoportot az ügyesebb, rátermettebb, beszédesebb legény vezeti, aki a köszöntőversek szövegét előadja. Az urálást korábban hejgetésnek nevezték, s Faragó József szerint nemcsak nevében, hanem egészében is a moldvai román folklórból átvett tradíció (Faragó 1997:292, lásd Pozsony 1997:303).

29. Faragó Józseffel szemben Bálint Sándor szerint a hejgetés, urálás az újévköszöntésnek sajátos, a regöléssel, illetőleg egyes farsangi játékokkal rokon moldvai csángó megnyilatkozása (Bálint 1998:173–175). (Vö.: Dömötör 1988:573.) A kérdés alaposabb vizsgálatát moldvai vonatkozásban Demény 1994:134–150, Faragó 1997:288–289 (Diószén), Pozsony 1997:303 (Lujzikalagor, Szabófalva, Klézse, Gorzafalva, Onyest és számos Tatros menti település), Wichmann 1907:289 (Szabófalva) végezte el.

30. Az ünnepkör történeti elemei között találjuk a keresztény ünnepre, az évkezdésre és a napfordulóra utaló elemeket egyaránt. Lásd: (Dömötör 1964:152, Lackovits 2000:32, Tátrai – Karácsony Molnár 1997:225).

31. Lásd: (Lackovits 2000:32, Tátrai – Karácsony Molnár 1997:225).

32. Vö. karácsony böjtje, bőved est (Tátrai 1990:243).

33. A karácsonyi asztalon általában „ótatt” (kocsonya), „galuska” (töltött káposzta) és „sült” (ti. sült hús) található.

mekeihez ellátogat a Moș Crăciun (Télapó), aki a (ritka) karácsonyfa alá helyezi ajándékait.³⁴ Az ünnepi enteriőr voltaképp a tisztaságban, a szakrális tárgyak, szimbólumok előtérbe kerülésében mutatkozik meg (Szacsvey 1999:219).³⁵

Karácsony napja

A karácsony napi „nagymisé” a helyi plébános rendszerint több vendégpappal együtt celebrál, amire a falusiak sokáig visszaemlékeznek.³⁶ A mise végén a plébános felolvassa a jubilálók névsorát, invitálva az érintetteket az értük celebrálandó délutáni ünnepi szertartásra. Az ünnepi ebédet beteg-, rokon-, szomszédlátogatás követi (Petercsák 1985:29–34). A közösségi szolidaritás ilyenkor nagyobb expresszivitást kap, és általános az adakozás, a megbékülés szándéka is. Az ünnepnap méltó átélésére az ünnepi viselet is emlékezteti a hívőket. Az évközi vásár- és ünnepnapokkal ellentétben ezen a napon az emberek nem cserélik le ünneplőruhájukat.

2005 karácsonyától a liturgikus szokások terén két elemmel bővült a magyarfalusi szokásrepertórium: Bogdán Bernadett és Bogdán Ágnes vezetésével a fiatalok betlehemes állítanak föl a templomoltár előtt, az iskoláskorúak pedig a „nagymisé” követően betlehemes jelenetet mutatnak be. Karácsony másod- és harmadnapján valamelyik katonaságot már végzett legény két részből álló mulatságot (tánc, ill. bál) szervez a „II. János Pál Kultúrotthonban”.

A magyarfalusiak körében már alig ismert a halottak hazalátogatásához kötődő hiedelem (Pozsony 2006: 193–194). A házasságjósító szokások gyakorlása ellenben napjainkban is jellemző.³⁷

Aprószentek napja (december 28.)

A karácsonyi időhöz tartozik a gyermekek körében ismert aprószentek napi vesszőzés,³⁸ ami eredetileg egyházi szokás volt, majd a népi gyakorlatba szorult vissza (Dömötör 1964:163, Pozsony 2000:84–107, uő. 2006:199, Verebélyi 2005b:29–37).

Ó- és újév határán. Szilveszteri (dramatikus) szokások, hiedelmek

A népi kalendárium szerint Szilveszter az újesztendő első napjával szorosan összefüggő nap. Az év egyik leglátogatottabb miséjét követően a plébános felolvassa a főpásztor körlevelét, kiosztja a megrendelt kalendáriumokat, egyházi kiadványokat, és begyűjti a jászvásári, valamint a bákói szeminárium fenntartására és működtetésére szánt adományokat. Végül ismerteti a folyó esztendőben elhunytak és születtek számát.

A polgári év utolsó napján, az egyházi szertartást követően a magyarfalusi gyermekek és fiatalok házról házra járva dramatikus jelenetek („prunkusor”, bika, medve, kecske) bemutatásával köszöntik a gazdacsaládokat. Az éneklők vagy kántálók (Bálint 1998:116–119), a hejgetők vagy urálók ma román nyelvű kötött versszövegeket adnak elő. Az 1990-es évekig a szegény családok gyermekei körében gyakori volt a magyar nyelvű énekszövegek előadása is. A jelenleg az anyanyelvhasználat társadalmi és kulturális szinten történő kiszorulását jelzi. A magyar nyelvű szövegek az „elmúlt, régi, szegény világ”, kultúra maradványa, amelyet a társadalom pe-

34. Karácsonyfát első ízben a plébános állított a templomban, innen terjedt el az otthonokba.

35. A magyarfalusiak a templom változó, ünnepi dekorációját saját otthonukban „lefordítják”. A templomfalak freskói, azok elrendezése szintén nyomon követhető a szobabelsők kompozícióján.

36. „Olyan szép, mikor kórusba mondja a misét, az a sok pap! S egy-egy idegen páterka olyan szépen tud tanítani. Egy idegennel mintha jobban megfogadod a szavát, mint annak, akiét ismered, s akit ismersz” (N2).

37. „Karácsony szenvedéjén, mint a tegnap (azaz december 24.), aki nem evett s tartotta a szenvedőt (a böjtöt), akkor az megálmodta, hogy ki veszi el (ti. feleségül). Beszélget a legénnyel álmában” (N10).

38. A szokás azon archaikus képzeten alapszik, hogy az élő ágban rejlő erő érintéssel átvihető egy másik személyre. Lásd: (Pozsony 2006:199).

rifériáján élők köre működtet, és amely egyben e társadalmi rétegnek a szimbóluma (Vö.: Bar-na 1978:487). A hejgetők, urálók számos szövegvariánst ismertek. Napjainkban a két-három fős csoportok száma nem haladja meg a harmincat. A hejgetés befejeztével az ifjúság a helyi kultúrházba vonul, ahol a szilveszteri multság, a „revelion” kezdődik el. A fiatalok éjszakája a lokális kultúra egyik innovatív szegmensét alkotja. Ez részben a városi kultúrelemek átvételét, részben a mai fiataloknak a hagyományos kultúrához való viszonyát jeleníti meg. E kultúrate-remtésnek pontosan megjelölt főszereplői, szerepkörei, tárgyi szimbólumai, viselkedéskultúrája, nyelvi, zenei és mentális sajátosságai vannak. A szokások akkulturációs folyamata ellenben nem nevezhető zökkenőmentesnek. A kultúraformálás során a fiatalok ugyan a vonzó városi ideálok lokális szinten történő szervezésére törekcsenek, de a közösségi norma határait is figyelemmel kísérik. Multságuk utóélete az ünnepi tér és idő „szétfolyását” követő hétköznapok közbeszéd-ének főtémájaként élt tovább.

Szilveszterkor – akárcsak az év többi jeles napján – a szokások és hiedelmek az emberi életre, az állatállomány és a termés bőségére vonatkoznak (Tátrai 1990:261). A legtöbb képzet ellenben a házasságjósító szokásokhoz kapcsolódik.³⁹

Újesztendő napja (január 1.)

A január 1-jei évkezdet a Gergely-féle naptárreform (1582) óta vált általánossá, véglegessé pedig 1691-ben, XI. Ince pápa idejében (Tátrai 1990:109). A változó évkezdet következtében az évkezdő szokások és hiedelmek széthúzódtak az adventi időszak kezdetétől március elejéig (Dömötör 1964:164). A Kárpát-medencében és a Moldvában élő magyarság körében egyaránt elterjedt képzet volt, hogy az esztendő első napja a termékenység mágikus eszközökkel történő előidézésére alkalmas idő (Pozsony 2006:235). Ez a hit magyarázza a Magyarfaluban napjainkban is ismert, földműveléssel kapcsolatos jósló-varázsló szokás gyakorlását.⁴⁰ Újév másodnapján a helyi legénység táncmultságot szervez. E nyilvános közösségi alkalmaknak egyik fontos jelentősége abban áll, hogy a helyben élő közösség ideiglenesen távol élő, de ünnepi alkalmakra hazalátogató tagjairól információkhoz jut.

Magyarfaluban általános hiedelem szerint „*amilyen az újesztendő napja, olyan annak egész háza*” (N13), vagyis az újesztendő napja analogikusan az egész esztendőt jelképezi (Nagy 1989:157). Az idekapcsolódó további hiedelmek úgy tartják, hogy: „*nem szabadna aznap aludni. Az öregek azt beszélték, hogy ha aluszol, akkor egész nyáron aluszol, álmos leszel*” (N5). A legtöbb hitértékű hiedelem az időjárással,⁴¹ valamint az állatok termékenységét befolyásolni próbáló szokásokkal kapcsolatos.⁴²

39. „*Újesztendő estjén, december 31-én, ha egy leány úgy akarja, hogy férjhez menjen, megsüt egy lepényt, mint a tenyere, akkorát, sótalan legyen, s megeszi. Este mikor bé kezd alkonyodni, akkor elmenen s benéz a kútba. Mikor benéz a kútba, akkor ő meglássa azt, aki őt elveszi.*” (N10). Lásd: (Halász 2005:284, Bosnyák 1980:118).

40. „*Újév reggelén felkeresik a házakat, és búzát vagy búzán kívül kukorica, napraforgó, rozs, zab, árpa magvát szórják szét, miközben jókívánságokat mondanak: „Adjon isten bő bort, bő búzát, barackot, hosszú farkú malacot, sok kolbászt, pálinkát!”; vagy: „Búzával virágozzék kentek házik, s mindörökké virágozzék!”* Bosnyák S. 1980: 117.” (Idézi Tátrai 1990:110). Lásd: (Pozsony 2006:236).

41. „*A bábák mondták, hogy azon az éjjelen egy hagymából csinál kalandárt. Leteszi a hagymaleveleket az ablakba s tesztek bele sót, s melyikbe gyűl víz, abba a hónapba lesz eső. Amelyikbe nem ereszkedik, az száraz lesz*” (N13). Vö.: (Halász 2005:284).

42. „*Az újévi búzát... esszeseperték, és kivitték, tettek egy abrancsot, s betették oda... hogy a tyúkok hazatojjanak, ne menjenek el máshová.*” (Bosnyák 1980:117).

Vízkereszt (január 6.)

A vízkereszt vagy háromkirályok napja a nyugati egyházban a (szűkebb értelemben vett) karácsonyi ünnepkör záró- és a farsang kezdőnapja (Manga 1968:105–106, Tátrai – Karácsony Molnár 1997:30–37, vö.: Pócs 2005:149–164). Vízkereszt napján Magyarfaluban mindenki részt vesz a liturgián. A szertartás két helyszínen zajlik: a templomban, majd a plébánia s az azzal szomszédos család kútjánál. A szertartást követően: „*a népség menen s merit valamelyik kútból, s viszen haza szenteltvizet. Aztán otthon egy buszujokkal (bazzsalikommal) megszentelik a házat, a pajtákat, a mezőt, a kerteket*”(N13).⁴³ A szenteltvíz funkciója szerteágazó, jóformán a teljes emberi életvilágot felöleli (Bálint 1998:202 I.).⁴⁴ A mikrovilág szenteltvízzel történő „keresztelésének” gesztusa voltaképp az élettér Istennek történő felajánlása. A démoni világ ártó lényeit távol tartó, cselekedeteit megsemmisítő szenteltvíz betegségek kezelésében is hasznosnak bizonyul.⁴⁵

Házzszentelés

A laikusok által végzett szentelést az egyház rituális benedikciója tetőzi, bár az utóbbi években a sorrend felcserélődött. Az egyházi adó befizetése, valamint az adományok begyűjtése⁴⁶ alkalmával a plébános, meghatározott szereplők kíséretében rövid imádsággal, szenteltvíz hintése alatt rituális benedikciót mond a házra és annak lakóira.⁴⁷ Az adminisztráció elvégzése alatt a plébános a szöttek kendővel letakart karosszékre ül (Bálint 1998:210).⁴⁸ A „vadházasságban” élő,⁴⁹ valamint az egyházi adót nem fizető családok és hajlékuk nem részesül benedikcióban. A Gáspár, Menyhért és Boldizsár nevek monogramjának ajtófélfára történő „füstölése” ma nem jellemző.⁵⁰

Húsvéti ünnepkör

Húsvéti idő

A húsvéti ünnepkör kezdetéről, időbeli kiterjedéséről a téma kutatói eltérően vélekednek.⁵¹ A tavaszi ünnepek dramatikus (pl. a húsvéti „kórindálás”) és nem dramatikus szokásainak (pl. tűzszentelés, vízszentelés, zöldág-szentelés stb.) sok eleme egyházi eredetű, amelyek azonban gyakran régebbi, „pogány” képzetekhez is kapcsolódnak (Dömötör 1964:96).

43. Lásd: (Bálint 1973:271, uő. 1998:199, Pozsony 2006:224).

44. „*Arra jó, hogy az ördög fél a szenteléstől, fél közeledni. Mert az azt jelenti, hogy meg van keresztelve, s nem menen reva az ördög.*” (N10, N13) „*Azt is mondják, hogy a rossz (ti. rontással okozott) betegségre is jó, de mi nem használjuk*” (N5).

45. „*Ha neked rossz, iszol egy cseppet s jössz helyre (...). Az emberem (férjem) beteg, nem tudunk egy helyt ülni (egy szobában lakni), mert erőst beteg, veszti el magát (haldoklik), mert sokat szenved, én a szenteltvízzel haladok előre, azzal hintem, s így tudunk egy háznál élni*” (N10).

46. Korábban aprópénzzel szórt tál kukoricát vagy búzát, illetve sót is adományoztak az egyháznak. Lásd: (Tátrai 1990:115, Fazakas 1997:329).

47. A születési sorrendben térdelő családtagok nyitott kapunál és nyitott ajtónál várják a „házzszentelőket”. A családfő égő gyertyát tart a kezében, amit a későbbiekben a „negyebíró”-nak (sekrestyésnek) adományoz. Lásd: (Nyisztor 1997:113–122, Pozsony 2006:86).

48. A szentelést követően a családfő után a gyermekek is a „vetett székbe” ülnek, és kívánságot fogalmaznak meg. Bálint Sándornál olvassuk, hogy a terített szék alá zab- és kukoricaszemeket tesznek, amit a szentelés után az aprójszággal etetnek meg.

49. Magyarfalusi nyelvhasználatban: „úgy élnek, mint a kutyák”.

50. Lásd: (Nyisztor 1997:113–122, Pozsony 2006:86).

51. A legrégebbi értelemben – az ünnepre való előkészületi időt is beleszámítva – a húsvéti ünnepkör farsang utolsó vasárnapjával kezdődik, és a pünkösd utáni szombattal ér véget (Halász 2002:355). Szűkebb értelemben a virágvasárnaptól fehérvasárnapiig tartó időszakra terjed ki (Dömötör 1964:96.; Tátrai 1990:148).

Nagyböjt

A nagyobb egyházi ünnepeket böjti, előkészületi idő előzi meg.⁵² Nagyböjt saját szertartása a szerdai, pénteki és vasárnap liturgiát megelőző keresztúti ájtatosság, amin a helyiek nagyszámban részt vesznek. Az élet minden szegmensére kiterjedő egyházi regulák a gyász körülményeit idézik fel. A virágvasárnapot megelőző hetet Magyarfaluban sükethétnak, a hét eleji vasárnapot pedig süketvasárnapnak nevezik, amit azzal magyaráznak, hogy egykor ebben az időszakban Szűz Mária semmit nem hallott Jézusról.⁵³

Virágvasárnap

Virágvasárnap Krisztus Jeruzsálembé történő messiási bevonulásának az emléknapja. A jeles nap sajátossága az egyházi szertartás keretében végzett zöldág- vagy barkaszentelés (Bálint 1998:257 I.).⁵⁴ A processzió, a templom háromszori megkerülése a fiatalok közül ma már kevesen vesznek részt.⁵⁵ A szentelményt az otthonokban nyilvános helyre helyezik, rendszerint a falvédő szöttekerekre, vagy a szentképek mögé, „mert azt mondtuk, hogy hol az a virág van, ott van az Isten” (Halász 2005:205). A zöldág, a „pimpó” (barka) a hozzá társított képzeteknek megfelelően számos funkciót tölt be.⁵⁶

Nagyhét

A nagyhét a húsvétot megelőző „csonka hét”, az előkészület és a vallásos megindulás testi és lelki tisztálkodásának az ideje (Halász 2002:365). Ezen a héten a magyarfalusiak közül többen nemcsak a böjtnapokon (szerda, péntek), hanem az ún. „édesnapokon” (kedd, csütörtök, szombat) is böjtöt fogadnak (Halász 2002:366). Az egyházi parancsolat értelmében a közösség gyónásra jogosult tagjai elvégzik gyónásuk, amihez idegen településen szolgáló gyóntatót is kapnak. Az ágyhoz kötött betegeket a helyi plébános személyesen is meglátogatja. Magyarfaluban a nagyhéten esedékes tavaszi nagytakarítás során az asszonyok újrameszelik a konyhát. A településközpont és a templom szomszédságában fekvő porták kapuit, kerítését szintén lefestik. A harangozó és segédjei kitakarítják a templomot, annak udvarát, rendezik a plébániát. A fölművelésre vonatkozó tiltások értelmében: „nagyhéten szerdáig lehet még szántani, nagycsütörtökön már nem eppe, nagypénteken pedig valóságos vétek” (Halász 2002:367. lásd Tátrai 1990:155). A csonka hétre vonatkozó fonástilalmat ma már nem tartják be (Halász 2002:362).

Húsvéti szent háromnap (Sacrum Triduum Paschale)

Nagycsütörtök

A nagycsütörtöki „utolsó vacsora” szertartása alatt „elhallgatnak” a harangok és az orgona, a gyász jeléül megszólalnak a „tókák” (kereplők) (Bálint 1998:273 I.).⁵⁷ Magyarfaluban többen

52. A hamvazószerdától húsvétvasárnapig tartó időszak Jézus negyvennapos böjtölésére és kínszenvedésére való emlékezés.

53. Napjainkban néhány idősebb lakos emlékszik az elnevezésre. A kifejezés a moldvai Bogdánfalván, Diószénben, Nagypatakon, Trunkon, Pusztinán is ismert (Halász 2002:363).

54. Lásd még: (Dömötör 1964:104–107, Iancu – Benedek 2005:119, Manga 1968:120, Petercsák 1985:51–57, Pozsony 2006:222).

55. A Halász Péter által idézett szokás értelmében egykor „a templomkerülést követően a deák bemegy a templomba, s bezárja az ajtót, a pap pedig kívülről a kereszttel háromszor megveri a templom ajtaját, közben imádkozik. A háromszori zörgetés után a deák beereszti a papot és a híveket” (Halász 2002:364).

56. A szentelmény a vihar eloszlatására a legalkalmasabb eszköz, ugyanakkor az ijedségtől megbetegedett gyermek gyógyítására is hasznos, hat a pszichikumra, és szerencsét hozó tárgyként is ismert. Lásd: (Bálint 1998:259–262, uő.: 1998:259 I.).

57. Egyes vélemények szerint a kereplés szokásában, nyomokban a gonoszűző zajscapás szertartása is jelen van

úgy tartják, hogy nagycsütörtökön azért tókálnak (kerepelnek), mert akkor „*bé van menve Krisztus és Szent Mihály arkangyallal a pokolba, hogy kössék meg Lucifert, amelyiket lehajtottak az égből*” (Halász 2002:368).⁵⁸ A kereplést a harangozó és segédjei végezik. Általános liturgikus szokás volt a nagycsütörtöki lábmosás, amit az 1970-es évekig gyakoroltak (Vö.: Halász 2002:369). Korábban ekkor „pirosították” a tojást, mert úgy tartották, hogy a „*tókaszonak meg kell kapnia a veres tojást*” (N10, N14) (Lásd: Halász 2002:369).

Nagypéntek

Jézus kereszthalálának napján a magyarfalusiak nagy számban vesznek részt az esti szertartáson.⁵⁹ Nagypéntek a vallásos hagyomány „legfeketebb” napja. A moldvai katolikus falvakban gyakori a fekete mágiához kapcsolódó praxisok igénybevétele (Peti 2003), ami kétségkívül részben a környező ortodox kultúra hatására terjedt el.⁶⁰

„*Nagypénteket (korábban) erőst megtartották ... nem hevítettek be a kuptórba (kemencébe), nem fogták be a marhákat, olyankor kondemnálták (ítélték) Jézust s nem szabadott. Nagyböjt volt, nem ettünk, de az állatokat megetettük, nem moskolódtunk (mosakodtunk), nem fészülködünk, csak imádkoztunk*”.⁶¹ A háromszori étkezés, egyszeri jóllakás egyházi előírását a 16–60 év közöttiek nagyrészt betartják. Böjti eledel gyanánt tejterméket vagy „fuszulykát” (paszuly) fogyasztanak. Nagypénteken történik a húsvéti péktermékek sütése: „*kozonák*” (kalács), „*kókenya*” (pászka)⁶² és kalács (fonott kenyér) vagy a (házi)kenyér. A nagypénteki varrás, hajmosás és fészülködés tilalmának napjainkban megtartói és megszegői egyaránt vannak (Halász 2002:375, 218), akárcsak a mezőgazdasági munkákra vonatkozó tilalmak esetében is.

Nagyszombat

Nagyszombat nagyböjt utolsó napja, a rá vonatkozó böjtöt aznap is megtartják, annak ellenére, hogy „*talán ezen a napon volt a legnagyobb a kísértés*” (Halász 2002:376). A húsvéti bárányt szombat este vagy vasárnap reggel vágják le. A nagyszombaton levágott bárányból készítik a húsvéti vacsorát, a „*csigert*”. A nap legfontosabb vallási eseménye a vigília. A helyiek a feltámasztási szertartáson használt és az új tűz lángjáról meggyújtott gyertyát a „*Szent Márta-imádság elmondásakor égetik*”. (N9; N2)

Húsvétvasárnap

(Tátrai 1990:154).

58. Mások szerint „*azért kötik fel a harangokat, mert Krisztus urunkat gyászoljuk*” (N5).

59. Az egyetemes könyörgéseket követő „Hódolat a Szent Kereszt előtt” szertartáson, Krisztus kínszenvedését elbeszélő antifónák, panaszénekek hangzanak el, amit a helyiek pátosszal adnak elő.

60. A romániai rendszerváltást követően a magyarfalusiak közül többen fordulnak az igazságtalanságot reális időn belül helyreállító fekete mágia „intézményéhez”. A megoldhatatlannak tűnő konfliktusok, problémák orvoslására sem a helyi normakontroll, sem a hivatalos hatalmi rendszer nem biztosít elegendő védelmet. Lásd: (Kinda 2005:21–56). A jól bevált népi, krízismegoldó (mágikus) stratégiák így továbbra is működnek. A nagypéntekhez kapcsolódó mágikus gyakorlatok több tragikus esettel végződtek, aminek következtében erős kollektív félelem, majd önvédelmi mechanizmus alakult ki. Az egyházi beavatkozás hatására mára csökkent e bizonytalan kimenetelű gyakorlatok igénybevétele.

61. Az archaikus népi imádságokból jól ismert „nagypénteki imádságot” az 1980-as években többen ismerték. Lásd: (Bosnyák 1980:121, Halász 2005:218).

62. A pászka eredetét néhányan apokrif történettel magyarázzák: „*Hát ez azért van (ti. pászkasütés), mert Szűz Mária örömebe, hogy Jézus feltámasztott azt csinált (ti. pászkát sütött), ami a legjobb: pászkát sütött s azért tartuk mi es. S ma úgy hívjuk a húsvétot es az ételt es, hogy pászka. Ez csak húsvétba volt*” (N10). Lásd: (Bálint 1998: 385–386 I., Halász 2002:376).

A liturgikus év középpontja a *mysterium paschale* (Várnagy 1995:371). Liturgikus értelemben a húsvéti idő ötven napig tart, Pünkösdvasárnapkal zárul (Verbényi – Arató 1989:95, 145).⁶³ Húsvétvasárnap hajnalán a családanya a frissen merített vízbe egy piros tojást helyez, amiben az egymás után ébredő családtagok megmossák arcuk, hogy „szépek, hogy egészségesek legyenek egész esztendőben” (N11).⁶⁴ A rítus gyakorlását motiváló képzet szerint ez a víz a feltámadt Krisztus vérét szimbolizálja (Bálint 1998:404 I., Halász 2002:379). A húsvétvasárnap délelőtti étkezésem fogyasztja el a család a Krisztus áldozatát szimbolizáló bárányt (Bálint 1998:395) és a piros tojást,⁶⁵ miközben fogadja a folyamatosan érkező kóringáló (köszöntő) gyermekeket.⁶⁶ A település Nagyfalva és Zsórátok kótya részében lakók úgy tartják, hogy a húsvétvasárnapot a családban kell megünnepelni. A hazalátogató és a rokonságot vizitáló családtagok fényképeket, videofelvételeket készítenek az ünnepi eseményekről. Általános hiedelem a húsvétvasárnap alvástilalom. Egyesek szerint aki aznap alszik, azt a nyári nyomtatáskor elveri az eső (Halász 2002:383). Az újesztendő napi hiedelmekhez hasonlóan, hogy a tyúkok ne tojjanak szét, „*húsvét napján letesznek egy karikát, valami kereket, s abból etetik a tyúkokat*” (Halász 2005. 152).

Fehérvasárnap

A húsvéti időszakot záró fehérvasárnapon Magyarfaluban is szokásban volt egykor a mátkázás (Bálint 1998:418–419, 422 I., Dömötör 1964:99, Tátrai 1990:166). A liturgikus hagyományból gyökerező testvérré fogadás szokása értelmében (Bálint 1998:422 I.) a fiatal lányok fehérvasárnapra újra piros tojást festettek, amit egymásnak ajándékoztak. Ez a gesztus a barátságkötést jelképezte. Azok a lányok, akiknek unokatestvére nem volt, azok vésároságot, akiknek barátnője nem volt, azok pedig mátkaságot kötöttek. Ezt követően egymást mátkámnak vagy vésáromnak szólították, és ritkán tették hozzá az illető keresztnévét. A szokás része az is, hogy tudomást szerezzenek arról, hogy ki éli túl társa halálát: „*Akinek a tojása elébb összetört, azt mondták, az hal meg elébb*” (N13).⁶⁷

Pünkösdünnepkör

Pünkösd

Pünkösd, a harmadik isteni személy, a Szentlélek eljövételének ünnepével véget ér a húsvéti idő (Várnagy 1995:412). A moldvai katolikus kalendáriumban – az ortodox oroszokéhoz hasonlóan – a pünkösdöt megelőző, illetve követő napokat ruszáliának nevezik (Bálint 1998:440,

63. A húsvét egyházi liturgikus rendjének időpontját a niceai zsinat (325) határozta meg, a tavaszi napéjgyenlőséget követő holdtölte utáni vasárnapra helyezte.

64. Bálint Sándor a szlovákoknál ismert „aranyvízhez” kapcsolódó, karácsony éjjelén gyakorolt szokásról említ hasonló adatokat (Bálint 1998:76). Ugyancsak nála olvassuk, hogy néhány vidéken ilyenkor a kútba dobnak egy tojást (Bálint 1998:405). Vö.: (Halász 2002:379, Tátrai 1990:157).

65. A tojás közismerten egyike a termékenység jelképeinek (Dömötör 1964:96), és a legrégebb húsvéti eledelek közé tartozik (Bálint 1998:396–402 I.). A piros tojás szimbolikája igen gazdag Magyarfaluban. A helyiek úgy tartják, „*hogy aki aznap nem eszik meg egy tojást, annak nincs húsvétja*”; illetve „*ha megeszed sósan, hogy sós lesz a tojás, akkor vizülsz egész nyáron, verítékezel. De ha nem sózod meg, akkor nem*” (N10).

66. „Dicsértessék a Jézus Krisztus” mondják, köszöntésükért pedig piros tojást vagy édességet kapnak. „Isten fizesse meg!” – fogadja a gazda, majd „Istennek hagyjuk kendeiket!” szózással eltávoznak. „Isten hírével járjatok”. Vö.: (Halász 2002:380).

67. A vasárnapi mise után a templomudvaron megkötött életre szóló barátságból idővel szimbolikus viszony, majd emlék lett. A kezdeti sűrű összejárások, társas munkavégzések a felek házassága után felbomlottak, illetve a közösségi kapcsolatrendszer új formájává alakultak (pl. komaság).

Dömötör 1964:128). A Kárpát-medencében széles körben elterjedt, a hazai néprajzi szakirodalomban kimerítően elemzett magyar pünkösdi szokások szinte egyike sem található meg Magyarfaluban.⁶⁸ Összefüggésben lehet ez részben a Dömötör Tekla által írottakkal, miszerint a karácsonyi-húsvéti szokásokkal ellentétben a pünkösdi-májusi szokások kevésbé kötődnek az egyházi ünnepekhez (Dömötör 1964:124). A helyiek szerint régebben „...a hetvenes évekig pünkösdkor adtak olyan csipórkákat (bögréket) borral pománában (Isten nevében).⁶⁹ Tisztelték meg egymást. Akinek nem volt, annak adtak. Most is megtartsuk, a pünkösdot, a rokonok járják egymást s megtisztelik egymást” (N14).

Úr napja

A katolikus kalendárium a pünkösöd utáni második csütörtökre teszi Krisztus Testének és Vérének (oltáriszentség) az ünnepét, amit röviden úrnapnak nevez (Verbényi – Arató 1989:256). Az ünnepnapot Magyarfaluban kilencedik csütörtöknek nevezik. A liturgikus szertartás szerves része a rózsaszirmos ösvényen folyó szentségi körmenet, amelyet az erre a célra felállított zöld ágakkal fedett sátrak köré szerveznek. A (pünkösdi) rózsához kapcsolódó képzetek természetes kapcsolata abból a tényből adódik, hogy május a virágnylás, így a rózsanyílás fő ideje (Dömötör 1964: 129). A zöld ággal borított sátrakat a fiatalok készítik el. A körmenet élén a menyasszony ruhába öltözött, elsőáldozásban már részesült kislányok vonulnak, akik a ministráns kisfiúkkal együtt szórják a rózsaszirmokat. A processzió során megáldott zöld ágakat az asszonyok hazaviszik, és a későbbiekben mágikus célra (termékenység varázslás, démonűzés) használják.

Kalendáris szokások, az esztendő jeles napjai

A dolgozat további részében a magyarfalusi parasztkalendárium azon jeles napokhoz kapcsolódó szokásait foglalom össze röviden, amelyekről a három nagy ünnepkör kapcsán nem szóltam.

Farsang

A farsang időszaka vízkereszttel kezdődik, és a húsvétot megelőző negyvennapos böjt kezdetével zárul (Bálint 1998:146 II., Tátrai 1990:127). Végző soron a nagyböjti tánctilalmat megelőző mulatsággal töltött időintervallum. Magyarfaluban a nyilvános, közösségi mulatságokon néha „csúf ruhába” öltöztek.⁷⁰ A helyiek szerint „farsang utolsó csütörtöke a halottak csütörtöke. Akkor adtak pománát a hótnak. ... az volt az ő húshagyattik” (N1).

Gyertyaszentelő Boldogasszony (február 2.)

Az ezen a napon szentelt gyertyát⁷¹ Magyarfaluban elsősorban a vihar oszlatására, betegség esetén, valamint a „Rossz” távoltartása céljából használják. A naphoz kapcsolódó hiedelem szerint: „ha csepeg az ereszhája, akkor hamar tavaszodik, ha nem akkor későn” (N13).⁷²

Balázs napja (február 3.)

A torokbetegség és más bajok ellen mondott „balázsáldást”⁷³ ma a gyermekek és az idősebb korosztály veszi csak igénybe.

68. Mint például a pünkösdkirály-választás, a házról házra járó pünkösdlés stb.

69. Isten nevében adni annyit jelent, mint a halottak üdvösségre jutásáért alamizsnát osztani.

70. A nők és a férfiak ruhát cseréltek, vagy valamilyen etnikumot vagy társadalmi réteget jelképező ruhát öltöttek magukra, korommal bekent arccal „maskaraskodtak”. Lásd: (Iancu – Benedek 2005:107, 139. Vö.: Bálint 1998:57., Dömötör 1964:88., Tátrai 1990:131.; Verebélyi 2005a:131).

71. Lásd: (Verbényi – Arató 1989:170., Bálint 1998:203 II., Dömötör 1964:93).

72. Lásd: (Bálint 1998:213 II., Tátrai 1990:120).

73. „Szent Balázs püspök és vértanú közbenjárására óvjon meg téged az Isten a torokbajtól és minden más bajtól” (Verbényi – Arató 1989:41, Bálint 1998:214–215 II.).

Húshagyat”

A húshagyat napi szokások azon kevés hagyományok közé tartozik, amely kontinuusnak mondható.⁷⁴

Hamvazószerda

Nagyböjt első napján, hamvazószerdán a helyiek is részt vesznek az esti liturgián és az azt követő, bünbánatot jelképező „hamvazás” szertartáson.⁷⁵ Egyesek szerint „*hamvazószerdán a hamut azért teszi a pap, hogy ne fájjon a fejed, ne menjen el, ne hagyjon el az eszed*” (N13). A napra vonatkozó szigorú böjt megtartása mellett az asszonyok a konyhaedényeket, evőeszközöket hamulével tisztítják meg (Vö.: Bosnyák 1980:120).

Gyümölcsoltó Boldogasszony (március 25.)

Gyümölcsoltó Boldogasszonykor az egyház Jézus születésének hírül adásáról emlékszik meg (Várnagy 1995:447). Az ünnep ihleti az Üdvözlégy és az Úrangyala imádságokat (Bálint 1998:286 II.), amit a magyarfalusiak előszeretettel imádkoznak. A férfiak „*ilyenkor oltották meg a fákat s ilyenkor üttek ki* (ti. rügyeztek) *a fákat*” (N13).⁷⁶

Szent György (április 24.)

Bár a pápai kongregáció törölte a szentek sorából Szent György alakját (Bálint 1998:308 II.),⁷⁷ a magyarfalusiak körében napjainkban is népszerű.⁷⁸ A „régí” magyarfalusi időszámítás szerint Szent György napja a tavasz első napja. Ekkor történik az állatok kihajtása, amit számos hiedelem kísér, elsősorban az állatok egészségére, szaporaságára vonatkozóan (Barna 1979:97).⁷⁹ A széles körben ismert Szent György-legenda helyi variánsai sokban hasonlítanak a Legenda Aureában olvasható változattal. Korábban „*Szent György napján ástak egy darab földet s tették fel a kertre, vagy a kapura. Ahány kapuláb volt, annyi darabot tettek fel. S aztán abba szúrtak be egy-egy ágat. Utána mentek a misére*” (N5).⁸⁰ Néhány portára ma is állítanak „hompot”,⁸¹ leggyakrabban azonban zöld ágat helyeznek, ami szintén termékenységvarázsló, bajelhárító, gonoszűző szimbólumokként funkcionál. Szent György napját tehát a magyar nyelvterület más részeihez hasonlóan a moldvai néphit is rontásra, varázslásra, jóslásra tartja alkalmasnak.⁸²

74. „*Húshagyatkor vágtak egy tyúkot, ahol volt leány a háznál ott kettőt, ahol volt két leány, hármat, hogy egy maradjon otthon az öregnek, s egy-egyét vittek a leányok a táncba.. Sütöttek pánkót (lángost) es. Aztán jött el a legény este az apához, anyához, s kérte el a leányt a táncba. A legény vitt egy korsó bort, s a leány vitte a pánkót s a tyúkot. Hogy legyen jó étele, szeresse a legény. Mentek a táncba.*” (N2) „*Éjfél előtt egy esfert órával (negyedórával) hamarabb konditották meg* (ti. a harangot), *hogy legyen idejük végezni a mulatsággal.*” (N1) Vö.: (Barna 1979:175).

75. Vö.: (Bálint 1938:57, Bárth 1990:403, Halász 2002:361, Tátrai – Karácsony Molnár 1997:82-105).

76. Vö.: (Tátrai 1990:144).

77. Bálint Sándor szerint a népeletkutatásnak vizsgálnia kellene azt, hogy Szent György alakja és szimbóluma, legendája miként szövődik bele mégis a (magyar) jámborságtörténetbe, hagyományvilágba (Bálint 1998:308 II.).

78. Emlékét út menti szakrális kisépitmény (Lásd Iancu – Benedek 2005:14, 104.), valamint növénynev is őrzi. Lásd még: Halász 2002:360).

79. Lásd: (Bartha 1984:71–72, Dömötör 1978:539–540, Petercsák 1985:57–58, Tátrai – Karácsony Molnár 1997:79, Tátrai 1990:145).

80. A kapu, az ajtó és általában a kint-bent elválasztó határok mágikus cselekvésekre alkalmas terek. Lásd: (Pócs 1964, vö.: Verebélyi 2005a:137, 157).

81. Ezt kevés helyen cselekszik, „*mert azt mondják, hogy ha teszel, olyan földdarabokat, s ha kiszárad, akkor más világon kell öntözzed*” (N19) Vö.: (Tátrai 1990:146).

82. Ha Szent György napja: „*előtt görget* (mennydörög), *akkor egy darab vasval ütjük a fejünket, hogy legyen egészségesekek, mint a vas*” (Halász 2005:73, 123). Lásd: (Tátrai 1990:146). Szerelmi varázslásról Lásd: (Bosnyák

Szent Illés (július 20.)

Illés napján Magyarfaluban egykor munkatilalom volt érvényben, mert azt képzelték, hogy aki aznap a mezőn dolgozik, abba belecsap a villám, a termést pedig elveri a jég. Ma is elterjedt hiedelem szerint Illésnek nem szabad megtudnia a neve napját, mert elpusztítaná a világot.⁸³ A legtöbb hiedelem az időjárással kapcsolatos.⁸⁴

Nagyboldogasszony (augusztus 15.)

A legősibb önálló Mária-ünnepet (mennyebevétel) (Várnagy 1995:447) Magyarfaluban „Szentemária”, azaz Szent Máriának nevezik. A moldvai magyarok e napon⁸⁵ liturgikus szertartás keretében mindenféle virágot, gyógynövényt szenteltetnek, amit különböző betegségek gyógyításában és az időjárás befolyásolására irányuló szokásokban felhasználtak.⁸⁶

A magyarfalusi „szentistán”, Kisasszony-napi búcsú (szeptember 8.)

A mai magyarfalusi templombúcsút a szeptember 8-ához⁸⁷ legközelebb eső vasárnapon, illetve az azt követő hétfőn ünneplik.⁸⁸ A búcsú azon egyházi és társadalmi ünnepek közé tartozik, amire a távol élő családtagok hazlátogatnak. A szomszédos települések búcsújárói szintén növelik az ünneplő közönség számát.⁸⁹ A szomszédos katolikus vallású települések plébánosai liturgikus szolgálatot teljesítenek az adott település búcsúján, ami a helyiek számára sokáig emlékezetes marad.⁹⁰ A búcsú fő attrakciója a nyilvános tánc volt, amire korábban mindenki hivatalos volt. Napjainkban csak „az ifjúság vigadozik, csinál táncot. Este van báljuk. Régebben itt volt a búcsú (tánc és vásár) a kapum előtt, akkor táncoltam, amikor akartam. Most?” (N1) (Iancu – Benedek 2005:137). Az idősebb korosztály hiányolja a mai búcsúból az egykori „*kerek krincsót*”⁹¹ (körhintát), *muzsikát, cirkuszt, bonboneriákat, herbucosakat* (dinnyéseket)” (N1). Egyesek szerint a mai búcsú nem sokban különbözik egy évközi vasárnaptól.

Mindenszentek napja (november 1.) – halottak napja (november 2.)

1980:123).

83. Egyik legendaváltozat szerint Illés „eröst hamis (szigorú) volt! Eröst hamis volt, mert ő eröst haragszik a világra, mert eröst rossz a világ. Neki a kezibe van adva az erő, a nagyhomályokra, az időre (ti. időjárásra)” (N10, N13). Vö.: (Bálint 1998:77 III., Bosnyák 1980:29, 31).

84. Viharidőben „be kell ütni egy fecit az ajtó után”, (N2) vagy „kiküldenek egy gyermeket, melyik kicsike, hét eszten-dőn aluli, mikor az első kövek hullni fognak, akkor vegyen fel egy marék követ, mert aztán többet nem hull a jég. Mer annak van értelme, Isten sajnálja meg őt, s akkor megáll a jégverés” (N10). Érdekes volna összevetni a Szent Donát napjához kapcsolódó villámcsapásról szóló elbeszélésekkel. Lásd: (Bartha 1984:74). A méhészek hiedelmeiről lásd: Halász 2005:160).

85. Megjegyzendő, hogy az ortodox egyházban Keresztelő Szent János ünnepén áldják meg a gyógyfüveket, virágokat. Lásd: (Bartha 1986:35).

86. Elterjedt hit, hogy „aznap melyik virágot leszakasztod, az mind szent virág” (N14) hiszen „a páter csak csinálja meg a formát, hogy szentel ő es, de azok a virágok Szente Máriától vannak megszentelve!” (N1) Vö.: (Tátrai 1990:198, 420).

87. Szűz Mária születésének emléknapja (Várnagy 1995:448).

88. „Régebb Szent Király István napján tartottuk, szeptember kettedikén. De aztán eljött ide egy páter hezzánk s kivette azt a szentet, Mihai Unguru, úgy hitták. S tették Szűz Máriát szeptember nyolcra” (N1). Halász Péter adatai szerint 1945-ben Szent István első vértanúra cserélték az oltárképet, néhány évtizeddel később pedig Kisboldogasszonyra (Halász 1981:9).

89. „Jöttek Lányi kból, jöttek Valeni-ből, Horázesti-ből, Petresti-ből, Szászkuétról, Ploszkucénról, Kelugerból, Bogdánfaluból ... Annyi világ volt, hogy sehová nem láttál, csak eléd. A gyermekeket, ha elvesztették, nem kapták meg” (N5).

90. Lásd: (Iancu – Benedek 2005:123, vö.: Bárh 1990:367).

91. Lásd: (Iancu – Benedek 2005:110, 111, 112).

A katolikus egyházban mindenszentek napja mindazon megdicsőült lelkek ünnepe, akikről „megszámlálhatatlan sokaságuk” miatt a kalendárium külön-külön, név szerint nem emlékszik meg.⁹² Az esztendő jeles napi szokásaihoz is kapcsolódó halottkultusz a november eleji mindenszentek, halottak napi rituálékba csúcsosodik. Ekkor szokás a halottak emlékeztére a sírok és a temető tisztítása, díszítése, valamint a gyertyagyújtás. A néphit szerint ilyenkor hazlátogatnak a halottak, ezért számukra is megterítenek, vagy az üdvösségükre szánt alamizsnát a temetőbe viszik és a szegények között szétosztják (Vö.: Tátrai – Karácsony Molnár 1997:156). Magyarfaluban mindeközben szólnak a harangok. A helyi halottkultuszt heterogenitás jellemzi, vagyis a hivatalos szertartás mellett a néphit számos (attól eltérő) tradíciót is ismer. Mindenszentek és a halottak napja közti éjszakán például a magyarfalusiak szerint a templomban a halottak miséznek. A népi vallásgyakorlatra jellemző, halottak lelki üdvéért adott alamizsna vallásjogi, morális, őszintén teljesítendő kötelezettség.⁹³ Az adományozásban fontos tényező a halott néven nevezése, ennek hiányában a jócselekedet kárba vész.⁹⁴

Szent Borbála (december 4.)

A szent jeles napjához leginkább házasságjósító szokások kötődtek (Lackovits 2000:10), aminek a nyomait már csak az emlékezetben találjuk.⁹⁵

Szent András (november 30.)

András napja a gazdasági esztendő lezárásának (Lackovits 2000:13) és az egyházi év kezdetének a napja. „A Szent András alakjához és napjához fűződő moldvai csángó hagyomány egyedül áll a magyar, de tudomásunk szerint a latin szertartású, középkortól ihletett nyugati hiedelemvilágban is” (Bálint 1998:570 III.). A jeles naphoz kapcsolódó magyarfalusi szokásokat első ízben Hegedűs Lajos közölte (Hegedűs 1952:258–259). Magyarfaluban ma is szokás Szent András napján ronggyal „visszafelé sepregetni”, *„mert azt mondták, hogy jöjjön a jó, a gazdagság a házhoz, ha leány van, akkor a kérő. A rossz pedig, fusson el”* (N10).⁹⁶ A helyiek újabban nem a farkas, hanem a fermeka (rossz, rontás) ellen védekeznek (Bosnyák 1980:126, Halász 2005:113).

Szeplőtelen fogantatás napja (december 8.)

A Mária-tisztelet a magyarfalusi nők és idősebb férfiak körében igen jelentős, a hajnali rórátn sokan vesznek részt. A Mária-tisztelet kapcsán alakult ki az a képzet, miszerint a „hajonfejt” (fejkendő nélkül) járó asszonyok imádságát Mária nem hallgatja meg (Bosnyák 1980:113).

Luca-nap (december 13.)

A lucabúza sarjasztatása ősi primitív természetvarázsló, vegetációs kultuszból szublimálódott liturgikus hagyomány (Bálint 1998:87 II., Lackovits 2000:32), amit a mai magyarfalusiak kö-

92. Az egyház tanítása szerint továbbá ezen a napon az élő és az elhalt hívek titokzatos közösséget alkotnak (Bálint 1998:465 III., Tátrai – Karácsony Molnár 1997:156, Verbényi – Arató 1989:173).

93. „Amikor nem adnak pománába, akkor jönnek haza éjjel s lopnak a halottak” (N9).

94. „Meg kell mond a nevét a hótának, mert sokan vannak, s ha nem mondd meg, akkor nem menen bé neki (ti. nem neki számoltatják fel)” (N10).

95. A házasságra érett, eladósorban álló lányok egykor levágtak egy cseresznye- vagy meggyágot, és azt karácsony éjszakáig vízben áztatták. Amennyiben kihajtott, úgy a következő évben a lány férjhez ment. A Kárpát-medence egyes vidékein ismert Borbála-imádságok egyik változatával sem találkoztam Magyarfaluban (Vö.: Bálint 1998:25 II.).

96. Ugyanebből a célból „fokhagymáztuk meg a kapukat mer akkor nem jött oda a farkas, vaj összeköttük az ollónak a szárait, hogy a farkas meg ne egye a juhokat” (N14). Lásd: (Bosnyák 1980:126, Halász 2005:112, Pozsony 2006:258, Tátrai 1990:210).

zül kevesen ismernek.⁹⁷ Korábban ezen a napon búzát ültettek a családok, ami karácsonyra ki-
zöldült, és az ablakba került.⁹⁸

Összegzés. A magyarfalusi kalendáris szokások funkciói

E rendkívül rövid szokásleírásból is kitetszik, hogy a cselekményekből és hiedelmekből formálódó szokások legfőbb funkciója a közösség életének a szabályozása, valamint a kulturális információ rendszerezése, tárolása és működtetése. A szokások a kultúra kognitív magját alkotják, amely nem pusztán tudati, hanem pszichikai „élményt” is nyújt (Graf 2001:14–15). A moldvai magyar közösségek szokásai ezen túlmenően a lokális kultúra etnikai specifikumait is kifejezik, ezek az „etnikai” szokások pedig az adott kultúra megkülönböztető jegyeinek is tekinthetők (Niedermüller 1987:304). A szokásrendszer ebben az értelmezésben, forma szintjén, kifelé megkülönbözteti az egyes csoportokat, míg a tartalom szintjén, befelé azonos orientációs mintákkal látja el az egyazon közösséghez tartozókat (Niedermüller 1987:310). A szokások mindig a jelenre irányulnak, aktuális igényt elégítenek ki, ami az azokat alkotó állandó és a változó elemek folyamatos differenciálódását vonja maga után (Keszeg *idézi* Székely 1999:5–6.). Gyakorlásuk mindig valamilyen célból történik.

A szokások legjelentősebb szerepét a helyi kultúra, normarendszer áthagyományozásában, valamint a legifjabb generáció helyi közösségbe, lokális kultúrába történő szocializációjában látom. Magyarfaluban a társadalmi érintkezés közege, a kultúra hagyományozódásának a formája ma is a szóbeliség. A szokások a helyi kultúra és normarendszer „intézményeiként” funkcionálnak.⁹⁹

A magyarfalusiak számára a valódi ünnep a szakrális ünnep (Kotics 1997:40, D. Török 1990:234). A közösség számára a tulajdonképpeni (vallásos) ünnepek adnak alkalmat arra, hogy az egyének jobbik, szebbik, keresztényibb, egyszóval „ünnepi” énüket nyilvánosan is prezentálják, kozmikus életérzésüket ciklikusan kifejezhessék. Társadalmi vonatkozásban az ünnepi tér azt a közeget jelenti, amelyben a szerepek betöltéséhez szükséges szimbolikus megerősítést a tagok (a közösségtől) megkapják. Ugyancsak presztízs és társadalmi rang- és értékmérő az ünnepi lakoma, a bőség és a ruházat. A közösségi szolidaritás, a halottkultusz úgyszintén az ünnepnap szokásokhoz kötődik. A szokások tehát voltaképp azok a kapcsolatformák, amelyek a teljes életet és közösséget (*az egyén–a másik ember–az elhunyt, ill. az Isten*), valamint a három időegységet (*múlt–jelen–jövő*) felölelik.

Az ünnepi struktúrának van egy általános vonatkozása, és van egy személytől függő oldala (Verebélyi 2005a:128). Ez utóbbin a szokások végrehajtására jellemző sokszínűséget értem. A szokásvilág a kultúra azon tartománya, amely a tradicionálisan áthagyományozott normák

97. Néhány idős emlékezete szerint „*a régi öregek széket állítottak azon a napon, amit elvittek aztán az éjjeli misére, a templomba, s mintha úgy lett lennek, hogy aki felült arra a székre, az meglátta, hogy ki a bosszorkány, az ártó, mert az nem állt szembe az oltárral, hanem háttal, s arról meg lehetett ismerni*”. (N10) (A visszaemlékezést történetesen a település egyetlen Luca nevű lakosa mondta el.)

98. Szűk körben ma is ismert hiedelem szerint „*Ha valami munka nehezen készül el, azt mondják: na ez es olyan nehezen készül, mint a Luca széke. Mert Luca es elkezdte Luca napján a széket fonní, széket font, karácsony éjfélig kötöte, akkor fejezte be*” (Bosnyák 1980:127, vö.: Tátrai 1990:227).

99. Az újévi „urálók” például a dramatikus jelenetek bemutatása során a közösséghez tartozó családok, családtagok és otthonok, sőt a saját rokonságuk (térbeli) megismerésére tesznek szert. Egy bizonyos kortól fogva a faluismeret elengedhetetlen tényező. A morális természetű, kollektív norma szerint működő lokális köszönési formulák, „kapcsolattartó beszédaktusok” megkövetelik a település és a közösség pontos ismeretét. Lásd Vargyas Gábor 2006-ban megjelent tanulmánya (Vargyas 2006:326–353).

betartása mellett az egyéni artikuláció számára is teret biztosít. Miként említettem, egy-egy nagyobb ünnepi alkalmon a közösség létszáma többszörösére nő. A „mozdulatlan” közösség és a gyakran ideálisnak hitt külvilág között közvetítő, mobilis réteg nemcsak térbeli, hanem történeti dimenziót vetít a helyi kultúrára. Az ideiglenesen városon, külföldön tartózkodó, de rendszeresen hazajárók közvetlenül és rövid idő alatt hatnak a helyi tradícióra. E társadalmi természetű szerepen túl a szokások másik jelentősége az egyéni és közösségi krízishelyzetek kiküszöbölésében van. A rituális keretek és/vagy mágikus technikák által természetfeletti attribútumokkal felruházott tárgyak, valamint a szakrális kommunikáció (ima, ráolvasás) segítségével az ember – meghatározott „jeles” napokon – megkísérli a kiváltó okok megszüntetését, a rend helyreállítását.

ADATKÖZLŐK JEGYZÉKE

A gyűjtés helyszíne: Magyarfalu, ideje 2001–2006.

Beszélgetők névsora:

Adam Maria (N1) szül. 1946.

Avădăni Roza (N2) szül. 1925.

Bondea Aurica (N3) szül. 1928.

Gusa Ana (N4) szül. 1918.

Ghiurca Ferent (N5) szül. 1932.

Bogdan Roza (N6) szül. 1934.

Iancu Ana (N7) szül. 1934.

Iancu Bibiana (N8) szül. 1970.

Iancu Eduard (N9) szül. 1976.

Iancu Elena (N10) szül. 1938.

Iancu Eugenia (N11) szül. 1976.

Iancu Marius (N12) szül. 1985.

Iancu Pavel (N13) szül. 1947.

Pogar Ana (N14) szül. 1936.

Pogar Ana (N15) szül. 1955.

Pogar Catalin (N16) szül. 1992.

Pogar Ciprian (N17) szül. 1988.

Pogar Gabriela (N18) szül. 1990.

Talas Silvia (N19) szül. 1946.

Talas Tereza (N20) szül. 1938.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Bálint Sándor 1938: *Népünk ünnepei. Az egyházi év néprajza*. Budapest: Szent István Társulat.

Bálint Sándor 1998: *Ünnepi kalendárium I–III*. Szeged: Kossuth Ny.

Barna Gábor 1978: Hiedelmek és szokások Nagykovácsán. Adatok a mezőváros folklórához. In Novák László (szerk.): *Tanulmányok Nagykovács történetéből és néprajzából*. Nagykovács: Arany Múzeum, 433–499.

Barna Gábor 1979: *Néphit és népszokások a Hortobágy vidékén*. Budapest: Akadémia Kiadó.

Barna Gábor 2000: Vendégekönnyvek kegyhelyeken, kórházakban és szállodákban – a ritualizált viselkedés új írásos formái. In Kuti Klára – Rásky Béla (szerk.): *Azonosságok és különbözőségek*. Kiadja az Osztrák Kelet- és Délkelet-Európa Intézet Budapesti Kirendeltsége és a Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézete, 29–42.

Bárth János 1990: A katolikus magyarság vallásos életének néprajza. In *Magyar Néprajz VII*. Budapest: Akadémia Kiadó, 331–424.

Bartha Elek 1984: Etnikus különbségek és a vallások integráló ereje. In Kunt Ernő–Szabadfalvy József – Viga Gyula (szerk.): *Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon*. Miskolc: Herman Múzeum, 97–103.

Bartha Elek 1986: *Házkultusz a magyar folklórban*. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem.

Bell, Catherine 1992: *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford

Bosnyák Sándor 1980: *A moldvai magyarok hitvilága*. Folklór Archívum 12. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.

Ciubotaru, Ion H. 1998: *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare I. Arhitectura tradiționala. Textile de interior. Portul popular de sarbatoare*. Iași: Presa Bună.

Ciubotaru, Ion H. 2002: *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare II. Obiceiuri familiare și calendaristice*. Iași: Presa Bună.

Ciubotaru, Ion H. 2005: *Catolicii din Moldova. Universul culturii populare III. Poezia obiceiurilor tradiționale. Literatura populară. Folclorul muzical*. Iași: Presa Bună.

Csoma Gergely 2000: Karácsonyi megéneklés Moldvában. *Honismeret*. XXVIII. évf. 6. sz. 65–66.

Csoma Gergely 2002: A moldvai magyarok karácsonyi szokásairól. *Turán V*. évf. 6. sz. 47.

Demény István Pál 1994: A hejgetés meg a sámánének. *Néprajzi Látóhatár*. III. évf. 1–2. sz. 135–150.

Domokos Pál Péter 1993 (2003): Csángómagyar lakodalom. In Péterbencze Anikó (szerk.): *„Moldvának szíp tájaind születtem...”* Jászberény, 91–94.

Domokos Pál Péter 2001: *A moldvai magyarság*. Budapest: Fekete Sas.

D. Török Zsuzsa 1990: Kultúra és szakralitás a moldvai csángóknál. *Szociológia*. 1–2. 223–236.

Dömötör Tekla 1964 (1983): *Naptári ünnepek – népi színjátszás*. Budapest: Akadémia Kiadó.

Dömötör Tekla 1972: *Magyar népszokások*. Budapest: Akadémia Kiadó.

Dömötör Tekla 1974 (1983): *A népszokások költészete*. Budapest: Akadémia Kiadó.

Dömötör Tekla 1981: Rítus. In *Magyar Néprajzi Lexikon 4*. Budapest: Akadémia Kiadó.

Duma Dániel 2005: A húsvéti ünnepkörhöz tartozó szokások a moldvai magyaroknál. *Moldvai Magyarság*. XV. évf. 3. sz. 7–10.

Eliade, Mircea 1987: *Szent és profán*. Debrecen: Alföldi Ny.

Faragó József 1997: Újév a moldvai Gyoszenyban. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5. Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. Kolozsvár, 286–302.

Fazakas M. Izabella 1997: Az egyházi év ünnepei Bogdánfalvában. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5. Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. Kolozsvár, 324–341.

Gazda László 2005: *Codex*. Bibliotheca Moldaviensis sorozat. Csíkszereda: Hargita Kiadóhivatal.

Graf Orsolya 2001: A hiedelmek szerepe. In Pócs Éva (szerk.): *Két csíki falu néphite a századvégen*. Budapest: Európai Folklór Intézet – Osiris, 13–80.

Halász Péter 1981: Magyarfalu helynevei. *Magyar Névtani Dolgozatok* 19. Budapest

Halász Péter 2002: *Bokrétába kötögetem vala. A moldvai magyarok néprajzához*. Budapest: Európai Folklór Intézet.

Halász Péter 2005: *A moldvai csángómagyarok hiedelmei*. Budapest: General Press.

Harangozó Imre 1997: „Áldja meg az Isten ez háznak gazdáját...” Adalékok a moldvai magyarok karácsonyi és újévi szokásainak vizsgálatához. In Buka László (szerk.): *Válogatott írások a regőlésről*. Debrecen: Magányos Kiadó, 153–156.

Hegedűs Lajos 1952: *Moldvai csángó népmesék és beszélgetések*. Budapest: Közoktatásért Kiadó.

Honko, Lauri 1997: Zur Klassifikation der Riten. Temenos, II., 61–77. Magyar fordításban megjelent: A rítusok osztályozásához. Barna Gábor (szerk.): *Folklorisztikai olvasmányok*. Szeged, 31–51.

Hoppál Mihály – Niedermüller Péter 1983: *Jelképek-kommunikáció-társadalmi gyakorlat. Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből*. Budapest: Tömegkommunikációs Kutatóközpont.

Iancu Laura – Benedek Katalin 2002: *Johófiú Jankó. Magyarfalusi csángó népmesék és más beszédek*. Velence: Somhegyi Kft.

Iancu Laura – Benedek Katalin 2005: *Magyarfalusi emlékek*. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet.

Jerney János 1851 (1844–1845): *Jerney János keleti utazása a magyarok őshelyeinek kinyomozása végett 1844. és 1845*. I. Pest

Kallós Zoltán 1958: Hejgetés Moldvában. *Néprajzi Közlemények* III. 40.

Keszeg Vilmos 1999: Ajánlás – bevezetés Székely Ferenc Jeles napok, ünnepek, szokások Vasadon című kötetéhez. In Székely Ferenc *Jeles napok, ünnepek, szokások Vasadon*. Kolozsvár, 5–7.

Kinda István 2005: A társadalmi kontroll és intézményei a moldvai falvakban. In Kinda István – Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 21–56.

Kós Károly 1949: Moldvai csángó menyegző. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5. Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. Kolozsvár, 96–105.

Kotics József 1986: *Kalendáris szokások a Medvesalján*. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem: Piremon.

Kotics József 1997: Erkölcsei értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai csángó faluban. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5. Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. Kolozsvár, 36–55.

S. Lackovits Emőke 2000: *Az egyházi esztendő jeles napjai, ünnepi szokásai a bakonyi és Balaton-felvidéki falvakban*. Veszprém: Veszprém Megyei Múzeum Igazgatósága.

Lükő Gábor 1936 (2002): *A moldvai csángók*. Budapest: Táton.

Manga János 1968: *Ünnepek, szokások az Ipoly mentén*. Budapest: Akadémia Kiadó.

Nagy Olga 1989: *A törvény szorításában. Paraszti értékrend és magatartásformák*. Budapest: Gondolat.

Nyisztor Tinka 1997: „Rendes” temetés Pusztinában. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5. Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. Kolozsvár, 106–112.

Niedermüller Péter 1987: Irányzatok és módszerek a néprajzi szokáskutatásban. *Népi Kultúra – Népi Társadalom XIV*. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet, 291–317.

Nyíri Tamás 1975: Homo festivus. In Szennay András (szerk.): *Régi és új a liturgia világából*. Budapest: Szent István Társulat, 138–152.

Petercsák Tivadar 1985: *Népszokások Filkeházán*. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem.

Peti Lehel 2003: A fekete mágia szociális egyensúly-ellenőrző szerepe a moldvai csángó falvakban. A lopás hiedelmei. In Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 2. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. (Kriza Könyvek 19.) Kriza János Néprajzi Társaság. Kolozsvár, 159–174.

Pócs Éva 1964: Zagyvarékas néphite. *Néprajzi Közlemények IX*. 3–4.

Pócs Éva 2005: Vízkereszt és Szent György napja Gyimesközéplekon. In Bárh Dániel (szerk.): *Ünneplő. Írások Verebélyi Kincső születésnapjára*. Budapest: ELTE Folklore Tanszék, 149–164.

Pozsony Ferenc 1997: Újesztendei szokások a moldvai csángóknál. In uő. (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5. Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. Kolozsvár, 303–323.

Pozsony Ferenc 2000: „Adok nektek aranyvesszőt...”: *dolgozatok erdélyi és moldvai népszokásokról*. Csíkszereda: Pro-Print.

Pozsony Ferenc 2006: *Erdélyi népszokások: egyetemi jegyzet*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

Pozsony Ferenc et alii. (szerk.) 2006: *Csángó bibliográfia*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

Schram Ferenc 1972: *Turai népszokások*.

Seres András 1991: Húsvéti népszokások Moldvában. *Háromszék*. Március 29.

Szacsvay Éva 1999: A karácsonyünnep változásai. In Benedek Katalin – Csonka-Takács Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán*. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet, 617–623.

Székely Ferenc 1999: *Jeles napok, ünnepek, szokások Vasadon*. Erdélyi Gondolat

Tátrai Zsuzsanna 1990: Jeles napok – ünnepi szokások. In *Magyar Néprajz VII*. Budapest: Akadémia Kiadó, 7–102.

Tátrai Zsuzsanna – Karácsony Molnár Erika 1997: *Jeles napok, ünnepi szokások*. Budapest: Planétás.

Tánczos Vilmos 1996: *Gyöngyökkel gyökereztél. Gyimesi és moldvai archaikus imádságok*. Csíkszereda: Pro-Print.

Tánczos Vilmos 1997: Hányan vannak a csángók? In *Magyar Kisebbség III*. 1–2. 370–390.

Tánczos Vilmos 1999: *Csapdosó angyal. Moldvai archaikus imádságok és életterük*. Csíkszereda: Pro-Print.

Tánczos Vilmos 2000: *Eleven ostya, szép virág*. A moldvai csángó népi imák képei. Csíkszereda: Pro-Print.

Tánczos Vilmos 2001: *Nyiss kaput, angyal! Moldvai csángó népi imádságok – archetipikus szimbolizáció és élettere*. Budapest: Püski.

Trunchi Péter 2004: Külsőrekecsini menyegző. *Csángó Tükör*. II. évf. 2–3. sz. 8–9.

Vargyas Gábor 2006: „Lefelé jártak?” Kapcsolattartó beszédaktusok Lészpeden. A moldvai csángók „beszédnéprajzához”. In Ekler Andrea – Mikos Éva – Vargyas Gábor (szerk.): *Teremtés. Szövegfólklorisztikai tanulmányok Nagy Ilona tiszteletére*. Budapest: L'Harmattan, 326–353.

Várnagy Antal 1995: *Liturgika*. Abaliget

Verbényi István – Arató Miklós Orbán 1989: *Liturgikus lexikon*. Budapest: Szent István Társulat.

Verebélyi Kincső 2005a: *Szokásvilág*. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék.

Verebélyi Kincső 2005b: *Minden napok – jeles napok*. Budapest: Timp.

Virt István 2001: „Elszakasztottad a testemtől én lelkemet”. *A moldvai és a Baranya megyei csángók halottas szokásai és hiedelmei*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

Wichmann Györgyné Hermann Júlia 1907: A moldvai csángók szokásaiból. *Ethnographia*, XVIII. 287–294.

ET

INTERJÚ 2

Csángó értelmiségiek támogatáspolitikáról, kutatásokról, a moldvai csángók jelenlegi helyzetéről

Bogdán Tibort, Petrás Róbertet, Duma Andrást kérdezte Peti Lehel és Pozsony Ferenc¹

I. BOGDÁN TIBOR

Milyen szerepet vállalsz a moldvai csángók érdekeit érvényesítő szervezet(ek)ben?

Elsősorban közvetítői, információátadási és tanácsadói szerepet vállalok, de ez mindig párosul gyakorlati feladattal is.

Mi a véleményed az utóbbi évek csángókutatásairól? Helyesen látják-e szerinted a kutatók azokat a helyi fejleményeket, amelyeket te közvetlenül is tapasztalsz, illetve miben látod másképp a dolgokat?

Csángóként sokat jelentenek számomra a kutatások és ezek eredményei, úgy a magánéletben, ahogyan a munkámban is. A néprajzi jellegűektől a legújabb antropológiai és szociológiai munkákig található sok értékes munka, de sokszor találkoztam már egyoldalúan megközelített témákkal vagy ismétlésekkel. Nagyon örülnék egy olyan bibliográfiának, amelyben megtalálhatnám a csángósággal foglalkozó irodalmat az európai levéltárak anyagától a néprajzi gyűjtésekig. Természetesen az összes rögzített audio- és videoanyag is segítségemre lehetne.

A mai kutatóknak manapság sincs könnyű dolguk, ahogyan régen sem volt könnyű egy hiteles, de egyben érdekes munkát létrehozni. Ezt a feladatot nem lehet becsléssel vagy levelezéssel elvégezni. Ezért – amellet, hogy keveslem a csángóknál végzett kutatási időt – mégiscsak örömmel tölt el, ha látom, hogy ha kétévente kijön a nyomdából egy-egy igazán megalapozott mű.

Vannak-e olyan dolgok, amelyekről a kutatásnak és a médiának a csángósággal kapcsolatban beszélnie kellene, és nem teszi meg?

Persze, hogy van. A csak románul tudó csángókkal – például – senki sem foglalkozik, mert azt hiszik, hogy ők – ha nem is rontanák a csángókról szóló statisztikákat – mégsem vetnének jó fényt a kutató hírnevére. Magyarán szólva, presztízskérdésnek látják sokan, hogy foglalkoznia kelljen egy már asszimilált emberrel. Holott ő is ugyanannak a népcsoportnak a tagja, még ha azt nem is tudja. Én értetlenül álltam, amikor néhány kutatóval erről vitatkozva, nem értettek meg engem, de egyeseknek mentségére mégis elmondom, hogy románul sem tudtak, talán innen eredt a negatív megközelítés. Ami a médiát illeti, nem lehet számon kérni azt, hogy nem tájékoztatja az embereket gyakrabban a csángóságról. Pedig meg is tehetné, hisz ott is történnek az emberekkel dolgok, csak egy tudósító kellene, mint ahogy van rá példa a többi határon túli magyarok lakta területeken is.

1. Kérdések: Peti Lehel.

Külföldi útjaid során találkozta-e külszágokban dolgozó csángókkal. Milyenek láttad őket az idegen környezetben? Milyen tapasztalataid vannak ezzel kapcsolatban? Tesznek-e lépéseket kint arra vonatkozóan, hogy kulturális másságukat megőrizték?

Nekem az Izraelben munkát vállalókról van személyes tapasztalatom, hisz egy évig lehettem köztük, mivel én is munkát vállaltam ott 1999–2000-ben. Kulturális másságukat megőrzik. Ez tartja össze a kisebb csoportokat. Még a különböző falvakból érkezőket sem zavarta az, hogy eltér a beszédjük. Ugyanúgy csángóul beszéltek. A vallási élet intenzív volt, és a nagy távolság megtette a hatását: nagy volt az összetartás. A jászvásári román nyelvű papok azonnal megtalálták a csángókat, magyarra nem számíthattak. Intenzív kapcsolatban vagyok mind az olaszországi, mind a Spanyolországba kivándorolt csángókkal. Olaszország hemzseg a jászvásári papoktól. Nagyon nagy a szervezkedés. Spanyolországban is működnek már a papok által felügyelt sejtek. A csángóknak ki van már előre taposva az útjuk, és mivel tapasztalt munkakerőnek számítanak....

Mi a tapasztalatod arról, mennyire tartják a kapcsolatot otthoni életvilágukkal, mennyire váltak „transznacionálissá”, ide is, oda is tartozóvá?

A csángó földi otthon sokáig az a hely marad, ahová visszavágyunk a csángók. Komolyan úgy gondolják, hogy vissza fognak menni, ezért dolgoznak és gyűjtenek. Aztán, ahogy telik az idő, úgy válnak egyre inkább és inkább városlakókká, többségük az otthontól távol telepedik le – például Magyarországon –, kisebb részük még nyugatabbra utazik, s természetesen néhányan visszatérnek szülőföldjükre. Általában két-három évet szándékoznak itt tölteni s pénzt gyűjteni. Aki ezt betartja, az hazamegy és éli az életét, de többen vannak, akik éveken át halogatják a hazatérést, mivel ma már minden faluban van telefonvonal, ami megkönnyíti a kapcsolattartást, és kevésbé fájó a távollét. És éppen a bizonytalanságból fakad a transznacionális létük, mivel ide még nem tartoznak, de szülőfalujukban sem érzik már igazán jól magukat. Ha nem tudnak kialakítani új, szilárd kapcsolatokat, könnyen elveszetteknek érezhetik magukat.

Te hogyan értékeled azt, hogy egyes csángó települések éppen a vendégmunka következtében olyan fejlődési pályára álltak az utóbbi években, amely például az erdélyi falvak esetében kivételesnek számít?

Sokan azt gondolják, hogy a csángók mások, mert másképp gondolkodnak. Ebben azért lehet igazuk, mert a csángókban, azáltal, hogy idegenek között kellett érvényesülniük, megerősödött a tudat, hogy magukra vannak utalva. A románok idegenként kezelték és kihasználták őket, a székelyek mindig lenézték és kinevették őket. Innen kezdve nem nehéz rájönnünk, hogy az alázatosság és a szorgalom párosítása volt a módja annak, hogy érvényesülniük és kiérdemeljék a társadalom elismerését. A rendszerváltás után az első és legjobbnak tűnő munkalehetőséget nyújtó ország Magyarország volt. Utána egyes falvak férfiai legális úton eljuttatták Izraelbe. Később a fiatalok – elsősorban feketén – célba vették Olaszországot és Spanyolországot. Mivel belföldön nem voltak eléggé megbecsülve és nem adatott meg a lehetőség, hogy bizonyítsanak, ezt külföldön megtehették, és hatványozottan kaptak pozitív visszajelzést. Innen is a nagy fluktuáció és az előrehaladás, ami meg is látszik bizonyos falvakban. Mindenki hozott magával egy kis külföldi kultúrát, ami megnyilvánul az építészetben, öltözetben, viselkedésben, kereskedelemben és az általános műveltségükben is.

Vannak-e vesztesei szerinted ennek a nagymértékű fejlődésnek?

Sajnos, a meggazdagodás folyamata itt is hozza a papírformát. A szakadék a szegények és a gazdagok közt egyre mélyül. Akinek megadatott az, hogy több pénzhez jusson, az nagy lépésekben megelőzte a többieket. Ilyenkor számos családi kötelék szála megbomlik. Ha elfogy a pénz, kölcsönkérnek, mert tudják, hogy akkor a családfő elmegy például Németországba fél évre, és nemcsak hogy visszatermeli, hanem egy újabb félévre van miből költekezni. Az italozás mellett sajnos a drágább élvezeti cikkek is megjelentek, mint például a drogok. Ennek alakulása folyamatban van. A mentálhigiénés programok, amelyek hivatottak ezeknek a bajoknak a megelőzésére, még a városokban sem indultak el. Tehát, aki fizikailag egészséges, van esélye a bajok orvoslására, még akkor is, ha nem tud külföldre menni, mert általában mindenkinek jut egy darabocská föld, amin megtermeli a betevőt.

Mit gondolsz a csángó támogatáspolitikáról? Vannak-e olyan területek, amelyek elhanyagolódnak a moldvai csángók kulturális örökségét illetően a kívülről hozott támogatáspolitikai döntések következtében?

Tapasztalataim szerint a támogatáspolitiká mindig manipulatív módon alakul, és ezt nem negatív megközelítésből értem. A mindenkori kormánynak, vagy miniszteriumának, vagy éppen a közalapítványnak, aki pénzt akar osztani pályázat útján, van egy szakmai csoportja, amelynek az a feladata, hogy referáljon az akkor aktuális igényekről, prioritásokról, amelyeket ki lehet dolgozni és e szerint kiírni pályázatokat. A pályázató kidolgozza a neki legkönnyebben elszámolható pályázati formát. Ez az utóbbi években sokat változott, mert ki kellett szűrni a „potyutasokat”. Csakhogy ezáltal – a szigorítás által – leszűkült a pályázók köre. Tehát csak azon a területen lehet pályázni, ahol viszonylag kényelmesebb megvalósítani programokat, és ez nem más, mint a rendezvények, a könyvek kiadása és a már beindított gyermekoktatás. Ezzel bizony nincs minden terület lefedve. Melyek lehetnének azok a területek, ahol kellene támogatás, de úgy, hogy ez hozzájáruljon a csángóság kulturális örökségének megóvásához? Elsősorban a szociális területen lehetne segíteni, és ehhez vannak már erre hivatott szervezetek. Aztán ottvannak a felnőttek. A téli időszak nagyon alkalmas arra, hogy teret biztosítsunk a kreativitásuk kibontakoztatására. Nagyon sok érték rejlik még a csángóságban, de ha ezeket nem aknázzuk ki, nagyon gyorsan végleg eltűnhet. Ilyenkor, télidőben lehetőség volna a felnőttek oktatására, hiszen a csángó felnőttek zöme sem magyarul, sem románul nem képes helyesen írni és beszélni. Ez pedig rossz hatással van az önértékelésükre, a hivatalokban, orvosnál még mindig félsegek, kiszolgáltatottak. Fontos volna a fiatal és idősebb felnőttek helyes higiénés szokásainak kialakítására, a szexuális felvilágosításra, csecsemőgondozással, gyermekneveléssel kapcsolatos előadásokra sort keríteni és nem utolsósorban kulturális rendezvényeket megvalósítani, mert a kocsmá és a televízió önmagában még mindig lélekromboló.

Miben látod a Magyarországon tanuló fiatal csángó származású értelmiségiek szerepét a csángóság kulturális támogatása, identitásbeli megerősítése érdekében?

A fiatal tanult csángóknak Magyarország egy ugrópad a nagyvilág felé. Mégis úgy tűnik, hogy a csángóhon vonzalma kíséri őket, és még ha szűk lehetőségeik is vannak, azért mégis egyesek haza mernek menni. Ez mindenképp dicséretes. Azok, akiknek nem adatik meg a hazatérés lehetősége, vagy másképp alakul az életük, és emiatt nem tudnak már hazamenni, megkeresik azokat a csatornákat, amelyeken keresztül tudnak valamit tenni a csángókérdésben. Mindegyik

tanult csángó tesz lépéseket a magyar identitás megerősítése érdekében, elsősorban a szűkebb családi körében. De képesek továbblépni, és elkezdnek gyűjteni, írni. Ezek mind olyan dolgok, amelyek bizonyítják a ragaszkodásukat az értékeikhez. Ez a csángók értelmiségi rétege. Azok, akik képesek ezt felmérni, és vállalják a tevékenységgel járó nehézségeket és elhivatottságot, azoknak az identitás már nem kérdés, és képesek ezt a megszerzett tudást továbbadni és erősíteni mások hitét is.

Mi a benyomásod arról, hogy a csángók maguk hogyan élik meg azt a megkülönböztetett figyelmet, amely egy ideje rájuk irányul kivételes kulturális örökségük, sajátos kisebbségi helyzetük miatt?

Pozitívan élik meg legtöbben, különösen a negyven-ötven éves korosztály, az amely tevékenyen kiveszi a részét ezekben a programokban, hiszen még él bennük a nagyszüleiktől tanult dalok, balladák hangulata, a magyar nyelv ismerete és használatának lehetősége büszkeséggel tölti el őket, hiszen ez az a csoport, amely a legtöbb megaláztatást volt kénytelen elviselni magyar nyelvűsége miatt. Az öregek örülnek, hogy továbbadhatják az évszázados tudást, a fiatalok pedig csodálkoznak, hogy miket tudnak szüleik, nagyszüleik. Természetesen sokan vannak olyanok is, akik nem látják át ennek a dolgnak a nagyszerűségét, és egy vacsoráért vagy egy pohár italért énekelnek és táncolnak. De itt az hibázik nagyobb, aki tudatlanságukat kihasználja. Ez legalább olyan becstelen, akár lopásnak is nevezhetjük, mint amikor évszázados könyveket csaltak ki az öregektől, mondván ezek régiek, ezért nem értékesek...

Milyen konkrét projektek megvalósítását tartanád célszerűnek az elkövetkezendőkben, ha mód lenne rá, és miért?

Az előzőkből kiderül, hogy én egy ernyőprogramot szeretnék megvalósítani, ami persze a legnehezebb. Az volna csodálatos, ha sikerülne oktatni és képezni azokat, akik erre fogékonyak, bevonni az öregeket és a fiatalokat, hogy egymást tanítsák, mint régen, s a „tanultak” inkább csak koordinálják tevékenységüket. Természetesen ehhez elengedhetetlen volna a szükséges anyagi háttér biztosítása, mert a lelkesedésben nincs hiány.

2. PETRÁS RÓBERT

Úgy tudom, a csángósághoz származásod révén is kötődsz. Milyen életút van a mögött, hogy most Budapest és Bákó között ingázol?

Brassóban születtem, vegyes házasság elsőszülött gyermekeként. Ez a hagyományosan sokszínű közeg volt a bölcsőm, és mellette természetesen hatással voltak rám gyakran látogatott moldvai nagyszüleim is.

Magyarországra kerülve sokáig nem tudtam azonosulni azzal a csángósággal, amit itt igyekeztek megismertetni szélesebb körben. Sokszor éreztem, hogy a csángók szakértőiként tisztelt Moldvába járók – érthetetlen módon – hamis színben tüntették fel a csángókat. Én személyesen sehogyan nem tudtam elfogadni a „szegény csángók”, „esetlen csángók” és hasonló jelzőket. Megaláznak, önbecsülembembe gázoló, erőltetett lesajnálásnak éreztem, aminek az lett a következménye, hogy teljesen eltávolodtam saját gyökereimtől.

Fiatalon kezdett el érdekelni a politika: később három alkalommal lettem parlamenti / EU-parlamenti képviselőjelölt. Rengeteg tapasztalatot szereztem ebben a közegben 9 év alatt, hihe-

tetlen intenzív iskola volt. Ábrándjaim, naiv elképzeléseim a tisztességről, a politika érzékenységről az emberek gondoljait iránt az évek alatt elolvadtak. Főképp külügyekkel, határon túli és vallásügyekkel foglalkoztam: így kerültem kapcsolatba a csángók érdekvédelmi szervezetével, az MCSMSZ-szel.

Milyen szerepet vállalsz a Moldvai Csángómagyarok Szövetségének munkájában?

A Moldvai Magyar Oktatásért Alapítvány alapítója vagyok édesanyámmal együtt, és kuratóriumunknak is tagja. Ez pusztán formalitás, ami nyilván komoly adminisztrációs kötelezettségekkel is jár: a munka tartalmi részét a mindennapok kihívásai adják.

Az alapítvány közhasznú szervezetként került bírósági nyilvántartásba. Nagy figyelmet fordítunk arra, hogy feddhetetlen működéssel segítsük a támogatók bizalmának erősödését. Az alapítvány minden tagja társadalmi munkában végzi el vállalt feladatait, amit – egy több tízmillió forintos éves támogatást kezelő alapítványnál – párját ritkító sajátosságunk tartok: nagyszerű emberekkel dolgozhatok együtt. Ezúton is köszönöm áldozatvállalásukat.

Munkánkat nagyon határozott keretek közé szorítják a magyar jogszabályok, de igyekszünk minél messzebbmenőkig figyelembe venni a moldvai sajátosságokat, az egyéb támogatások szigorú elszámolási rendjét, melyek az érdemi munka mellett komoly és sok esetben értelmetlen adminisztrációs kihívások elé állítják az MCSMSZ dolgozóit.

Munkámmal igyekszem összhangba hozni a moldvai oktatási program életszerű igényeit és a támogatások szigorú elszámolási rendjét. Izgalmas – nem feszültségektől mentes – feladat.

Mi a véleményed az utóbbi évek csángókutatásairól? Helyesen látják-e szerinted a kutatók azokat a helyi fejleményeket, amelyeket te közvetlenül is tapasztalsz, illetve miben látod másképp a dolgokat?

Nem érzem magam olyan szinten képzett embernek, hogy ítéletet mondjak a kutatók munkái felett. Részleges véleményt természetesen kialakítottam magamban az általam is megismert kutatásokról. Nem akarok azonban abba a hibába esni, amibe többen is már a kutatók közül: arra gondolok, hogy sokan mennek Moldvába kész gondolatokkal, amelyekhez megerősítést remélnék helyi tapasztalataik alapján. Felszínes benyomások alapján olyan messzemenő következtetéseket vonnak le, amelyek már nagyon félrevezető távolságba kerülnek a valóságtól. Az ilyen publikált megállapítások többet ártanak, mint amennyit használnak. Tévhiteket ébresztenek, erősítenek meg.

Nehezíti a kutatók munkáját a kutatható települések közötti távolság, és az a tény, hogy egy falura tett megállapítás egy másik csángó faluban már szinte biztosan nem állja meg a helyét.

Kedvenceim az önjelölt szakértők. A gyorstalpalón végzett – 1-2 alkalommal Moldova területét érintő – érdeklődő, aki hazatérve a baráti kör csángószakértőjévé avanzsál. A másik véglet a közpénzen utazó semmittevők, akik utazásaik számánál fogva tüntetik ki önmagukat a csángók szakértője címmel.

Vannak-e olyan dolgok, amelyekről a kutatásnak és a médiának a csángósággal kapcsolatban beszélnie kellene, és nem teszi meg?

Nem beszélünk az elkövetett hibákról, és azok legalább részleges orvoslásáról.

Nem beszélünk a moldvai csángóknak szánt anyagi támogatásokról, amik első körben a csángószakértők megélhetését szolgálták, és csak töredékében kerültek rendeltetésüknek megfelelően felhasználásra.

Nem beszélünk arról, hogy míg egyik oldalról csodáljuk a csángók kultúráját, másik oldalról megalázzuk, lenézzük, kihasználjuk őket.

Nem beszélünk arról, hogy míg Magyarországon működő külföldi cégek sokmilliárdos adókedvezményben részesülnek, addig a moldvai csángó kultúra megmentése nem ér többet évi 50–60 millió forintnál a magyar államnak.

Magánbeszélgetésünk alkalmával említetted, hogy külföldi útjaid során találkoztál külországokban dolgozó csángókkal. Milyennek láttad őket az idegen környezetben? Milyen tapasztalataid vannak ezzel kapcsolatban? Tesznek-e lépéseket kint arra vonatkozóan, hogy kulturális másságukat megőrizték?

Nekem nagyon rossz tapasztalataim vannak, de hiszem, hogy vannak kivételek. Rómában aludtam olyan lakásban, melynek utcáját szinte csak csángók lakták. Esténként és főképp hétvégén az utca visszhangzott a „manele” minden műfajától. Egymás között román nyelvet használtak, de a gyerekekre hivatkozva inkább az olaszt erőltették, mint a szégyellt csángót. Frankfurtban egyértelműen románnak vallották magukat, holott még elvéve egymás között magyarul beszéltek.

A sort hosszan folytathatnám, itt azonban a megdöbbentő önmehtagadás igazán elgondolkodtató.

Én arra a megállapításra jutottam, hogy a magyar vezetés elmulasztott helyben maradásra ösztönző politikai gesztusokat és befektetéseket elősegítő lépéseket foganatosítani. A jobb kereset reményében Magyarországon dolgozó csángók többségét lekezelték, lenézték, aminek egyenes következménye lett, hogy jobb pénzért, kevesebb megaláztatásért nyugati országokban telepedtek le. Ott viszont már inkább a minél tökéletesebb beilleszkedésen fáradoznak, mint saját kulturális másságuk megőrzésén.

Tapasztalataim szerint egyre többen érzik, hogy anyagi érdekek mentén választott új „házjuk” sokkal inkább kiszolgáló személyzetként tekint rájuk, semmint megbecsült, teljes értékű állampolgárra.

Mi a tapasztalatod arról, mennyire tartják a kapcsolatot otthoni életvilágukkal, mennyire váltak „transznacionálissá”, ide is, oda is tartozóvá?

Érdekes, mennyire erős a Nyugaton munkát vállalónak az a vágya, hogy sikeres emberként térhessen haza. Szélsőséget említek: találkoztam olyan ismerőssel, aki egy szobában nyolcadmagával lakott egy londoni garzonban. Uzsorásoktól kapott kölcsönből bérelt autóval jelezte az otthoniaknak, hogy jó döntés volt elmenni. Nem nehéz végiggondolni, hogy az ilyen esetek milyen önpusztító lavinát indítottak el a csángó falvakban, ahonnan tömegesen vándoroltak ki a munkaképes fiatalok.

Illúzióim sehol nem voltak, tekintve a tényt, hogy a csángók többsége Moldvában sem öntudatos csángó, de hazai ízekkel a konyhákban mindenhol találkoztam. Viszik magukkal a Moldvában is hallgatott zenéket, és hozzák haza a külhoni kultúra számukra meghatározó csebecségeit. Véleményem szerint minél görcsösebb az „odatartozás” vágya, annál nevetésesebb külsőségekben jelenik meg, annál visszatetszőbb viselkedésben nyilvánul meg. Ekkora kulturális különbségeket nem lehet erőszakkal összeilleszteni. Hál’Istennek akadnak kivételek, és általánosító megjegyzéseim nem vonatkoznak minden egyes külföldön dolgozó moldvaira.

Te hogyan értékeled azt, hogy egyes csángó települések éppen a vendégmunka következtében olyan fejlődési pályára álltak az utóbbi években, amely például az erdélyi falvak esetében kivételesnek számít?

Saját családomban is akadnak szép számmal olyanok, akik szekértolói ennek a „fejlődésnek”. Nem tudom igazán fejlődésként értékelni a „neofizstelen” stílusban épített házmonstrumokat, de azt igen, ha a külföldi tapasztalatokat okosan kamatoztatva kezdenek tisztességes vállalkozások üzemeltetésébe.

Nem tudom még, milyen árat fizetünk azért a fejlődésért, amiért a szülők és a gyerekek évekig élnek több ezer kilométerre egymástól.

Vannak-e vesztesei szerinted ennek a nagymértékű fejlődésnek?

Én ezt nem tartom jó értelemben vehető fejlődésnek. Vesztesei pedig közösen vagyunk, mindannyian.

Mit gondolsz a csángó támogatáspolitikáról? Vannak-e olyan területek, amelyek elhanyagolódnak a moldvai csángók kulturális örökségét illetően a kívülről hozott támogatáspolitikai döntések következtében?

Kritikus szemmel figyelem mindkét oldalt: a támogatás mikéntjéről, mértékéről döntőket és a felhasználókat egyaránt.

Nem lehet a helyi sajátosságokkal összeegyeztethetetlen elszámoltatási módszereket követelni, és olyan adminisztrációt, mely önmaga emészti fel a támogatás nagy részét, de azt sem tartom szerencsésnek, ha a támogatott könnyelmű gazdálkodással teszi kockára tevékenységét.

A támogatás mértékét egyértelműen a vegetatív állapotok fenntartására méretezték. Az oktatási program költségeinek alig 30 százalékát fedezi állami támogatás. Civil összefogás nélkül most mi sem beszélgethetnénk egymással arról a munkáról, ami közel nyolc éve folyik a moldvai magyar oktatás érdekében.

Hanyagoljuk a felnőtteket, nem tudjuk a falvakban tartani a hagyományos mesterségek művelőit. Átgondolt stratégia helyett *ad hoc* jellegű döntésekkel teszi kiszámíthatatlanná az emberek előtt az állam céljait. Alapvetően az a baj, hogy az állam – és bizonyos szempontból az egyház – időhúzással az igények teljes elsorvadására játszik.

Miben látod a Magyarországon tanuló fiatal csángó származású értelmiségiek szerepét a csángóság kulturális támogatása, identitásbeli megerősítése érdekében?

Haragudni fognak rám emiatt, de egységes csoportként semmilyen szerepük nincs a csángó kultúra támogatásában. Vannak egyéni tiszteletre méltó teljesítmények, de egy kialakult fiatal csángó értelmiségi körről még korai beszélni.

Egy önmagát „Csángó Értelmiségi Kör”-nek nevező társaság már több éve boncolgatja szárnyait, de tagjaként is kénytelen vagyok megállapítani, hogy vérszegény képződményről beszélünk.

Egyáltalán milyen tapasztalatod van a fiatal csángó értelmiségiek viszonyulásáról, moldvai szerepvállalásáról?

Egy diploma még nem jelenti az egykori értelmiségi jelző kitüntető elismerését.

Alig több mint száz csángó diákról tudunk, akik valamilyen felsőoktatási intézményben szereztek diplomát. Legtöbbjük saját megélhetésén fáradozik, néhányan Moldvában dolgoznak az

MCSMSZ különböző feladatait ellátva, ill. oktatókként az oktatási program tanár csapatában. Valamilyen tettvágy buzog a Pesten ragadt csángó diplomásokban, de mint előbb is mondtam, egyelőre homályosak a célok.

Mi a benyomásod arról, hogy a csángók maguk hogyan élik meg azt a megkülönböztetett figyelmet, amely egy ideje rájuk irányul kivételes kulturális örökségük, sajátos kisebbségi helyzetük miatt?

Véleményem szerint a napi gondok miatt kevesen élik ezt meg örömteli fejleményként. Többségük egyszerűen nem foglalkozik ezzel. Akiknek jelent valamit – tapasztalataim szerint –, enyhülő kisebbségi komplexusokkal, magabiztosabban éli meg mindennapjait. Saját kultúrájuk értékét – úgy érzem – alulértékelik, amiben a helyi papság tevékenysége is közrejátszik.

Amennyiben ez a kitüntetett figyelem nem lesz csupán egy fellángolás – bízom abban, hogy –, a csángók legalább egy csoportja öntudatra ébred, és komolyabb önszerveződésre készítetik.

Milyen konkrét projektek megvalósítását tartanád célszerűnek az elkövetkezendőkben, ha mód lenne rá, és miért?

Sorolom a saját gondolataimat:

- magyar nyelvű óvoda: minél korábban kezdhessék el a magyar nyelv tanulását;
- magyar nyelvű hittanoktatás;
- énekkarok: ennyi jó hanggal megáldott gyerekekkel óriási sikereket érhetne el egy jól vezetett énekkar, ami további plusz önbizalmat adhatna;
- csángó kultúrház, könyvtár, mozi, szórakozóhely;
- helyi munkahelyteremtés, befektetések;
- csángóbarát helyi polgármesterek megválasztása, települések közötti szövetségek, közös fejlesztési pályázatok megírása;
- testvér-települési program magyarországi településekkel.
- helyben megszervezett nagyobb csángó rendezvények: csángó bál, közös búcsúhely rendezésének, csángó fesztivál;
- csángó mesterségek ünnepe, szüreti bálók;
- egy mindenki által elfogadott vezéregyéniség, helyben élő és tevékenykedő értelmiség.

3. DUMA ANDRÁS

Milyen életút van Klézse és Budapest között, hogyan modellálta életpályádat az, hogy Moldvában csángó közösségbe születtél bele?

Tudatos az a helyzet, hogy a moldvai magyarság mindig el volt zárva az erdélyi magyarságtól, Budapeستől is. Mi több, csak az 1950-es években volt lehetőség az erdélyi és moldvai magyarság közti együttműködésre. Hogy ez minek köszönhető? Ahhoz több hely kellene egy érthető válaszra. Egyelőre valamilyen hajlamot érzünk abban, hogy Magyarország figyel politikailag a csángók felé. Ugyanakkor azt is látjuk, hogy Magyarországon és Erdélyben is inkább a nagyon elkötelezett emberek figyelnek ránk és tesznek a moldvai magyarságért.

Küzdelmünket egyelőre kutatási, politikai és valamelyest oktatási szempontból támogatják, de életünk többi területe teljesen el van hanyagolva: a gazdaság, külön magyar média (rádió, tv stb.), az egyházi kérdés, azaz magyar papi szolgálat. Mi több, a csángókérdés az erdélyi püspök-

ség területén is probléma. Csupán néhány jó indulatú erdélyi pap van segítségünkre. Figyelembe kell venni, hogy körülbelül 100 000 moldvai eredetű csángó él Erdély területén.

Ha éppen Erdélyben vagy Magyarországon születtem volna, akkor annak a magyar kultúrának lettem volna része. Mivel itt születtem Moldvában mint moldvai magyar, nem mondtam le erről a moldvai magyar kultúráról, nem távolodtam el tőle, ehhez ragaszkodom.

Megmaradtam annak, aminek születtem, és ahol születtem. Felhívtam arra a figyelmet Magyarországon, hogy vagyunk magyarok Moldvában, és másként látjuk a világot, mint ők.

Az életem formáját a csángómagyarság sorsa alakította, amit nem pályának tekintek, hanem kényszernek. Remélem, a jövőben sok moldvai magyar elgondolkodik a helyzetünkön, és sikerül megértetnünk, hogy nem vagyunk senki ellen, sőt együtt akarunk élni a magyarsággal, romániai területen, ennek minden következményével. A legrosszabb helyzet az, amikor egy közösség tagjai nem tudnak kiemelkedni a saját családjuk érdekében se. Ezen a pályán nem lesznek se jó románok, se jó magyarok a csángók.

Milyen szerepet vállalasz a Moldvai Csángómagyarok Szövetségének munkájában?

A Moldvai Csángómagyarok Szövetségének munkájában 2001-ig megtettem, amit kellett, Csicsó Antallal, a pusztinai Nisztor családdal, Ilinka Cecíliával, Farkas Jánossal és másokkal együtt segítetttem abban, hogy Bákóba költöztessük az irodát. Ma úgy látom, hogy a szövetség egy olyan utat választott, amelyiken egyedül szeretné képviselni a csángóságot. Egyeseket nem szívesen fogadnak be, sőt úgy látom, máshonnan is támogatják ezt.

Amit tesz a Moldvai Csángómagyarok Szövetsége, az nagyon fontos, és egyelőre meg van adva valamennyire a lehetőség, hogy ezt végezze, erősítve előnyt élvez ebben.

Mégsem hiszem, hogy ha léteznek más magyar szervezetek, akkor ezek a moldvai magyarság ellen dolgoznának, kivéve a román jellegű egyházi szervezeteket, mint amilyen a Dumitru Márтинаş Szervezet.

A Szeret-Klézse Alapítvány, a Szent István Egyesület, a románvásári Szeret Alapítvány, valamint a volt Via Spei ifjúsági szervezet, moldvai bíróságokon bejegyzett szervezetek, amelyek más-más utakon ugyanazt tették és teszik, amit a Moldvai Csángómagyarok Szövetsége tesz, de ez se elegendő.

Egyetlenegy vagy néhány szervezet nem is tud képviselni egy területi nemzetséget. Ehhez mindig több szervezetre van szükség, amelyek munkája segít az egyes problémák megoldásában. Nem fennhatóságra van szüksége a moldvai magyarságnak, hanem összefogásra, amely erőt ad neki. Ehhez szükség lenne a már meglévő szervezetek mellé helyi gazdasági, egyházi, médiaszervezetekre stb., arra, hogy mindegyik szervezetnek legyen megfelelő képvisellete (nem látszatszervezetek) a csángó közösségekben. Amikor ezek összefognak, akkor kérdezzük meg a tagszervezeteket, hogy a jelen szervezetben milyen munkát kívánnak vagy tudnak végezni. Jelenleg van egy kommunikációs lehetőségem a Moldvai Csángómagyarok Szövetsége felé, de csak pár emberen keresztül, hisz a Csángó Szövetségben csak a választmánya határoz, a többi szervezetnek nincsen beleszólása. Én magam, bár a szövetség tagja vagyok, nem is voltam meghívva, megkérdezve vagy értesítve egyes döntésekről, sőt senki sem keresett fel semmilyen értesítéssel 2000-től. Ezek ellenére a Szeret-Klézse Alapítvány egyetért a Moldvai Csángómagyarok Szövetségének alapszabályzatával, és azokat a munkákat is végzi, amelyet a szövetség végez. Mégis egyelőre nincsen egy olyan szervezet, amely az egész csángóságot összefogná.

Mi a véleményed az utóbbi évek csángókutatásairól? Helyesen látják-e szerinted a kutatók azokat a helyi fejleményeket, amelyeket te közvetlenül is tapasztalsz, illetve miben látod másképp a dolgokat?

Az eddigi csángókutatások szükségesek voltak, és sok kitűnő munkát végeztek a többségi magyarság részéről. Ez persze nem azt jelenti, hogy már ne lenne mit tenni.

Ami a jövőt illeti, van ahonnan merítsenek az eddigi munkából a jövő kutatók. Ezen a területen is az volna a jó, ha be lenne vonva több moldvai magyar is a munkába. Tudom, hogy egyelőre kevés moldvai érzi szívügyének a saját kultúráját, hisz ez a nép fáradt és határozatlan. Mégis ha ismertetnék velük a jelenlegi kutatásokat mindkét nyelven, az sok bátorságot öntene a fiatalokba. Itt újból említem a külön csángóknak szóló média fontosságát.

Vannak-e olyan dolgok, amelyekről a kutatásnak és a médiának a csángósággal kapcsolatban beszélnie kellene, és nem teszi meg?

Mindenről beszélni kell, de nagyon fontos megismertetni a csángókkal a valóságot. A madéfalvi veszedelmet, a reformáció okozta vándorlást, a román beolvasztási politikát, a helyi szervezetek szerepét és külön mindegyik szervezet bemutatkozását. Minden szervezetnek legyen lehetősége a médiában megjelenni és részt venni a kutatásokban.

Milyennek láttad a csángókat külföldön, idegen környezetben? Tesznek-e lépéseket kint arra vonatkozóan, hogy kulturális másságukat megőrizték?

A külföldön munkát vállalók a latin országok felé irányulnak. Ezekben az országokban a moldvai magyarokat úgy ismerik, mint katolikusokat, és úgy kezelik őket, mint született románokat. A kérdés megoldása kényelmetlen, és ha Erdélyben és Magyarországon nem dolgozzák ki a moldvai magyarság átfogó munkavállalási lehetőségét, a csángó és az erdélyi magyar munkavállalók zöme is lassan a latin országok felé irányul.

Megtörténik, hogy csángók és erdélyi magyarok együtt dolgoznak latin országokban, de nem beszélnek magyarul egymással, és nem beszélnek közös gyökereikről, még az Erdélyben vagy Magyarországon tanuló csángók sem az ottani magyarokkal.

Ennek oka az oktatás és az egyház, amely ritkán foglalkozik a csángókkal. Moldvában félretájékoztatják a magyarságukról a magyarokat, és az erdélyi intézményekben nem is ismertetik, kik a csángók. Tehát, sajnos, gyorsabban lesznek a csángókból olaszok, spanyolok vagy más nemzetiségűek, mint az erdélyiekből, nem mintha az erdélyiek nem olvadnának be, sőt ők is elvesznek a tengerben.

A iași-i püspökség követi a vándormunkásokat. Az erdélyi egyházak pedig saját területükön sem képesek felkarolni a moldvai magyarokat. A moldvai magyarokat Erdélyben is idegeneknek tekintik az ottani magyarok. Sajnos ez is az információhiány miatt van.

Kicsit jobb a helyzet Magyarországon, de itt is érvényes a közmondás „egy virágszállal nem lesz tavasz”.

Mit tudna tenni egyetlen ember a kultúrája védelmében, ha a saját nemzetének politikája egyelőre csak kutatási szempontból és politikai szempontból látja őt érdekesnek? Azt látja, hogy csak néhány magyar védi őt.

A válaszom az, hogy a iași-i püspökség a vallási kisebbség érdekében védi a moldvai csángókat, de, sajnos, megtanította őket elhagyni sajátjait, így beolvadnak az adott országba. A gyerekek haza jöve ünnepekre vagy spanyoloknak, vagy olaszoknak vallják magukat. Mit tett

ezért a magyarság? Még egyszer ismétlem, vannak emberek és szervezetek, akik áldoznak az ügyünkért, de komoly és átfogó tervek nincsenek.

Mi a tapasztalatod arról, mennyire tartják a kapcsolatot otthoni életvilágukkal, mennyire váltak „transznacionálissá”, ide is, oda is tartozóvá?

Szerintem a csángóság zöme tartja a kapcsolatot a moldvai hazájával, és építkeznek a visszatérés érdekében, ahogy ez látható is. Csak azon kevesek fognak visszajönni, akiknek biztosítva van az itteni élet. A gyerekek nem nagyon érdeklődnek a szülőhazájuk iránt, és aki érdeklődik, azokra figyelmesen gondol a román egyház, hisz állandó román nyelvű miséket tartanak nekik külföldön. Hasonlóan magyar nyelvű miséket kellene hogy tartsanak nekik magyar papok. Felkeresi őket valaki is külföldön, vagy akár Magyarországon?

Te hogyan értékeled azt, hogy egyes csángó települések éppen a vendégmunka következtében olyan fejlődési pályára álltak az utóbbi években, amely például az erdélyi falvak esetében kivételesnek számít?

Semmi kivétel nincsen ebben, ez csak jó példája annak, hogy a csángó ember szeretné kimutatni, hogy képes fejlődni és jó gazdálkodó. Sajnos ezen a területen is látható az oktatás hiánya, amely arra irányíthatná őket, hogy a gazdálkodásba fektessenek. Nincsen olyan infrastruktúralis háttérük, amely befogadná őket; úgy érteve, román vagy magyar gazdaság. Ha be is tudnak kapcsolódni a gazdasági életbe, ez csak alacsony szinten lehetséges, csak saját munkaerejüket képesek piacra vinni. Ezért egyelőre a csángók szép és funkcionális házakat építenek versenyben. Mégis, öröme, ennek mértéke egészségesebb, mint máshol.

Vannak-e vesztesei szerinted ennek a nagymértékű fejlődésnek?

Természetesen, nem mindenki tudja tartani a lépést ebben a versenyben, hisz mindenki nem vállalhat külföldön munkát, előbb-utóbb a társadalom rétegekben fog feloszlani, szegények és gazdagok. Kérdés marad az, hogy funkcionális lesz-e a társadalom gazdasági infrastruktúra nélkül, vagy szétszóródik?

Mit gondolsz a csángó támogatáspolitikáról? Vannak-e olyan területek, amelyek elhanyagolódnak a moldvai csángók kulturális örökségét illetően a kívülről hozott támogatáspolitikai döntések következtében?

Szerintem mindegyik kérdés, amely felmerült ebben az interjúban, hosszú választ követelt volna. Erre a kérdésre a következő válaszokat rövidíteném:

Nem kellene megengedni, hogy legyenek kiválasztottak a csángóügy támogatásában. Létezik több mint kétszáz magyar jellegű szervezet, amely a csángókkal foglalkozik. Természetesen ezekből ha 25 az ügyben jó irányban tevékenykedik, akkor az sok. Mégis Moldvában csak pár szervezet létezik, és mindegyik tesz az ügyért, de egyelőre csak egynek van biztosítva a működési lehetősége. Inkább a moldvai szervezeteket kell támogatni, ha valaki úgy gondolja, hogy a moldvai magyarság ki kell emelkedjék. Még akkor is, ha Moldvában minden 200 faluban lesz két-három szervezet, persze csak ha erre meg is van a költségvetés.

Szerintem a moldvai szervezeteknek meg kellene adni egy komoly működési lehetőséget, és a programokra legalább annyit be kellene fektetni, amennyire szükség van. Jelenleg az összes programra, a moldvai magyarság ügyeire harminc magyarországi munkás bére jut. Tudni kell

határozottan, van-e képesség a moldvai magyarság programjainak a támogatására? Ha nincsen, akkor a stratégia inkább ront, mint segít.

Miben látod a Magyarországon tanuló fiatal csángó származású értelmiségiek szerepét a csángóság kulturális támogatása, identitásbeli megerősítése érdekében?

A Magyarországon vagy Erdélyben kialakult, csángó származású értelmiségnek szerepet nem lehet egyelőre tulajdonítani. Igenis vannak tevékenységek és kezdeményezések ez irányban, de hiányzik a tapasztalat, ki vannak teljesen szakadva az itt lévő moldvai magyar származású világból. Ahogy látjuk, az erdélyi magyar értelmiség se vállalja az odavándorolt csángókkal való foglalkozást, inkább elhanyagolja, mivel nincsen erő és egy kigondolt stratégia, sőt mi több, erdélyi magyarok is elrománosodnak. Hisz Erdélyben vannak infrastruktúrák, amelyekre számít az értelmiségi réteg, de Moldvában a pár civil szervezet úgy van tekintve, mint ellensége a jelen lévő román érdekű intézményeknek. Tehát egy Erdélyben kiemelkedett csángó értelmiség csak nehézségekkel áll szemben, valamint – a tapasztalat hiánya miatt, nem is ismeri azt az utat, amelyen eredményesen kell haladni.

Egyáltalán milyen tapasztalatod van a fiatal csángó értelmiségiek viszonyulásáról, moldvai szerepvállalásáról?

Azt hiszem, ez a kérdés nem állja meg a helyit. Van-e lehetősége egy csángó értelmiséginek, hogy ne vonuljon vissza a moldvai szerepvállalásától? Válaszom az, hogy nincsen. Túl sok reklám van a csángókról, és kevés kigondolt stratégia, kívülről nézve azt gondolná az egyszerű ember, hogy a csángókat mézben tartják.

Mi a benyomásod arról, hogy a csángók maguk hogyan élik meg azt a megkülönböztetett figyelmet, amely egy ideje rájuk irányul kivételes kulturális örökségük, sajátos kisebbségi helyzetük miatt?

Nincsen egy megkülönböztetett figyelem rájuk irányulva, egyelőre apró lépések történtek politikai és 1% oktatási téren: 200 faluból 15-ben oktatnak, ahol 1000 gyerekből százalékban csak 100-at oktatnak magyar nyelvre. Véleményem szerint a csángómagyarok kezdeményezéseit valakik valamilyen ok miatt le akarják lassítani, hogy ez megsemmisüljön. A legfontosabb kérdésekre senki se koncentrál, a csángóság lehangolásán dolgoznak, a többsége. Még egyszer említem a kivételt, mert csak van pár kezdeményezés, ahol jóindulatú személyek tesznek az ügyben.

Milyen konkrét projektek megvalósítását tartanád célszerűnek az elkövetkezendőkben, ha mód lenne rá, és miért?

Érdekli valakit a mi véleményünk? Van, aki figyelembe veszi a moldvai magyarok tevékenkedő többségének véleményét? És ha van is, van ezeknek erejük? A csángók részikre mielőbb egy jellegzetes állandó médiát, elsősorban csángó rádiót, tévét kell létrehozni.

A továbbiakban egy olyan tevékenységi lehetőséget kellene létrehozni, ahol minden moldvai szervezetnek egyenlően meg legyen adva a lehetőség a tevékenységre. Megindítani és kinevezni moldvai magyar katolikus egységeket, amelyekben ne legyen befolyása a jelenlegi román katolikus egységnek. Ki kellene harcolni, hogy a plébániákra magyar papokat is lehessen kinevezni.

A gazdasági probléma megoldása is egy fontos kérdés, de erre nem akar senki se gondolni, és ha igen, akkor ugyanúgy, mint más téren.

ET

RECENZÍÓK 3

Recenzió Gazda László: Codex¹ című könyvéről

A csángó történetírásban még napjainkban is nehezen egyeztethetők a román és magyar részről megfogalmazott érvek. S míg az erdélyi magyar kutatók viszonylag könnyedén tájékozódnak a román nyelvű szakirodalomban, a román tudományosság kevésbé fektet hangsúlyt a magyar nyelven publikált értelmezések megismerésére. Az egymás műveinek behatóbb megismerését szorgalmazza az a törekvés is, miszerint a tudományos munkák ne csak a szerző anyanyelvét ismerő közönség számára váljanak hozzáférhetővé, hanem az arra érdemes publikációkat minél szélesebb körben lehessen olvasni. A hasonló irányelvek érvényesítésére kitűnő példa Pozsony Ferenc kötete, amely leghamarabb román nyelven (2002), majd magyarul (2005) és angolul (2006) is olvashatóvá vált. De ugyanezen megfogalmazott céllal indította útjára a Hargita Kiadóhivatal a *Bibliotheca Moldaviensis* könyvsorozatát is, amelynek immár hat kétnyelvű (magyar–román) kötetét sikerült megjelentetni. A szóban forgó sorozatot legutóbb Gazda László sepsiszentgyörgyi tanár, *Codex* című munkája gyarapította.

A sorozat egységes arculata köszön vissza Gazda László könyvében is, amelynek előszavát a csángó népelet egyik jeles kortárs ismerője, Halász Péter jegyezte. A bevezető gondolatok révén értesülünk a kézirat megszületésének előzményeiről, tudomást szerezve az 1970-es évek első felében Gazda László által szervezett pionírexpedícióknak álcázott gyűjtőutakról. Ezen alkalmak ösztönzőleg hatottak a további szakirodalmi tájékozódásra oly módon, hogy a Sepsiszentgyörgyön induló *Csángó Újság*ban, majd ennek utódjában, a *Moldvai Magyarság*ban közölt írásaiban a moldvai csángók által lakott települések történelmi-néprajzi vonatkozású ismereteit összegezte.

Nem könnyű feladat jelen kötet műfajiságának behatárolása, s a címadás is jelzi az átmenetiséget, az egyes tudományos műfajok határvonalán való elhelyezkedést. Az olvasás során szembeötlő a kötet leíró jellege, amely egyben erényként is említhető, hiszen koherens szerkesztésmódja és közérthető nyelvezete által ismeretterjesztő olvasmányként is forgatható. Történeti perspektíva érvényesítése révén kerül bemutatásra harmincöt moldvai település, melyek múltjában mind gazdasági, mind pedig társadalmi szempontból számottevő volt a csángó lakosság szerepe. S bár napjainkban Moldva városaiban nem beszélhetünk egységes csángó közösségekről, a hagyományos földművesfoglalkozást előnyben részesítő falvak lakói körében elevenen él a katolikus-csángó identitás.

Az északi csángók csoportját képező falvak sorából kettőre, a déli etnikai csoportba sorolhatók közül háromra, míg a székelyes csángók köréből huszonhat falura terjed ki a könyv tartalma. Husztváros, Románvásár, Kotnár és Bákó városok múltjával, művelődés- és gazdaságtörténetével kapcsolatos leírás egészíti ki a falvak sorát oly módon, hogy az egyes települések egy egységes szerkezeti séma érvényesítése révén kerülnek bemutatásra. A szerző a helységek térbeli beha-

1. Gazda László 2005: *Codex*. Csíkszereda – Miercurea Ciuc: Hargita Kiadóhivatal – Editura Harghita [Bibliotheca Moldaviensis], 512 oldal

tárolását szinte minden esetben földrajzi pontossággal végzi, mely adatsorokat leggyakrabban a szóban forgó települések etimológiája követ. A történeti kronológia törvényszerűséget képez írásában, s ennek megbomlása csak az egyes számadatok összehasonlítása alkalmával következik be. A gyűjtései során rögzített néveredeztetések a csángó lakosság kulturális tudatát példázzák, s ezek közzététele még akkor is jelentős, ha pusztán szóbeli közléseknek bizonyulnak. A népesség összetételének és ennek időbeli változásának bemutatásához szakirodalmi előzményeket hasznosít, de jelen kötet által is kitűnően érzékelhető az a diszkrepancia, amelyet az utóbbi évszázad népszámlálási adatai és a tereptapasztalatok keltenek.

Tagadhatatlan a vallásosság hangsúlyos volta a csángó közösségek életszervezésében, ezért a szerző is megalapozottnak tekintette a települések szakrális építményeinek részletes ismertetését. A templomok építési idejéről és körülményeiről, adott esetben a magyar lakosság múltját igazoló egykori harangok emlékéiről is közöl adatokat. A jelentős kézműves hagyománnyal rendelkező falvak esetében a lokális értékek kihangsúlyozása révén olvashatunk részletes leírásokat. Hasonló módon tájékoztat a frumószai szücsmesterség néprajzi jelentőségéről, valamint a gorzafalvi fazekasság tekintélyes múltjáról. Összességében azonban a gazdasági viszonyok bemutatása alulreprezentált. A közölt adatok nagy hányadának az 1898–1902 között publikált földrajzi szótár jelölhető meg forrásként, az utóbbi évtizedek gazdasági eseményei pedig csak a legkritikább esetben képezik a diskurzus tárgyát.

Gazda László az általa elérhető források alapján summázta a harmincöt település történetét; helyenként részletekbe menő adatsorokat tárt az olvasó elé, más esetekben pedig szűkebb terjedelmű leírásokra szorítkozott. Alapvetően tehát a hasznosított történeti források, ezek tartalma és minősége határozta meg a saját látásmódján átszűrte kép gazdagságát. A pionírexpedíciók alkalmával szerzett tereptapasztalatok élménydús leírásokat eredményeztek. Az előtérbe kerülő szubjektív megnyilatkozások sejtetik a korabeli mostoha gyűjtési körülményeket, de az adatközlők gazdag névsorai láttán jogos az olvasói hiányérzet: a szerzőnek hangsúlyozottabban kellett volna értékesítenie a személyes tapasztalatait, gyűjtései révén szerzett információkat.

A Bibliotheca Moldaviensis sorozat egyik sikere a forrásközlések kétnyelvű voltában rejlik, így tehát Gazda László két részre tagolt kötetének második felében is a magyar szöveg – Bartha György általi – román fordítása olvasható. Jelen könyv célközönségként nem kizárólag a „csángókérdéssel” foglalkozó kutató és értelmiségi elit jelölhető meg, hiszen a kötet stílusából fakadóan bárki számára könnyed ismeretterjesztő olvasmányt képezhet. Mi több, számos olyan helytörténeti információt tartalmaz, amelyek a moldvai csángó vidékre utazó személyek könnyed eligazodását szolgálják. Mindezen érvek összegzéseként állíthatom, hogy a kötet széles közönség számára tartalmas olvasmányt képezhet.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Pozsony Ferenc 2002: *Ceangăii din Moldova*. Cluj: Asociația Etnografică Kriza János.

Pozsony Ferenc 2005: *A moldvai csángó magyarok*. Budapest: Gondolat Kiadó – Európai Folklor Intézet.

Pozsony Ferenc 2006: *The Hungarian Csango of Moldova*. Buffalo–Toronto: Corvinus Publishing.

Kinda István

A dokumentum szubjektív hitele egy csángó kiadványban

Recenzió Csoma Gergely: *Megtalált szavak. Tanárként Moldvában¹* című könyvéről

A kulturális ösiség felfedezési lázában, az archaikum és mítoszának keresése közben kibontakozó jellegzetes „csángó reneszánszt” – bár a tudósok fogalmazták meg² – nem annyira az egymás mellett futó, kölcsönös konstruktív kritikák által előremutató vagy az egymással polemizáló tudományos diskurzusok megszaporodása jelenti, sokkal inkább az az össznemzeti érdeklődés jelzi, amelyet elsősorban laikusok: etnoturisták, érdeklődők, hobbifotósok, táncházasok, zenészek, (önjelölt) népművészek tanúsítanak a moldvai csángók iránt. E széles körű kulturális érdeklődés erőterében az értékek „felgyűjtésének” lenyomata az is például, hogy a moldvai csángó zenészek fölöslegessé váltak a Kárpát-medencei magyar táncházakban, másrészt jelzésértékű az a számos cikk, úti beszámoló, állásfoglalás is, amely a csángó kultúra valóságáról született. A tudományos mércével mérve kétes hitelességűnek minősülő szövegek kategóriájukon belül is eltérő diskurzusok mentén szerveződnek, és különböző célokat lebegtetve maguk előtt (vagy éppen kiszolgálva azokat) különböző felfogást, értékrendet és -szemléletet tükröznek. Valamennyi ilyennek ismérve, hogy a megértésre és a lehető legobjektívebb rögzítésre koncentrááló szakmunkákat kritizálva az empátia és a nemzeti ragaszkodás hiányát, az elszakadt nemzettesttel szembeni hűvös érzéketlenséget vetik szerzőik szemére.

A tudomány és az érdeklődés szélsőséges kategóriái közé egy sajátosan illetékes csoport ékelődik: a csángókkal sorsközösséget vállaló, külső világból érkező kutatók csoportja, akik az antropológiai kutatásmódszertant meggyőződéses ideológiával társítva mozognak és dokumentálnak a terepen. A rövidebb-hosszabb önfeláldozó *hanging around* az „igazság” megtalálása, a csángó mítosz megélése, s nem utolsósorban a „háromnapos csángószakértők” lefülélese érdekében vállalható nemzetmentő stratégia...

Csoma Gergely szobrász és fotóművész, a Magyar Kultúra Lovagja titulusokkal szignózott *Megtalált szavak. Tanárként Moldvában* című dokumentumregénye³ 2005-ben jelent meg, amelyben a szerző Moldvában töltött egyéves oktatói tevékenységének tanulságos történetét olvashatjuk. Az alapos tereptapasztalattal rendelkező Csoma Gergely kutatói ambícióit félretéve elsősorban közösségi, össznemzeti cél megvalósításáért küzd: a magyar nyelv iskolai oktatásának beindításáért a legkeletibb csángó közösségben, Magyarfaluban.

„Először az egérllyukat töltöm meg méreggel” mondattal indítja Csoma Gergely a dokumentumregényt, amely egyben narratívája szemléletét is jelzi: a csángó és a magyar, a Kelet és a Nyugat, a nyers és a főtt egzisztenciális problematikájának kötetlen végigvezetett disszonanciáját és konfliktusát. Az első oldalon elretentő módon vázolja a „terep” embertelenségét, s ebben a tömör, képszerű formában feltárul az elmaradott, kegyetlen, rideg kultúra, amely a civilizáció-

1. Csoma Gergely 2005: *Megtalált szavak. Tanárként Moldvában*. Budapest: Agroinform Kiadó, 111 p.

2. *Korunk*. 2003, XIV/9, *Csángó reneszánsz?* című tematikus szám.

3. A szerző definíciója.

ból érkező kultúrember számára nem biztosít befogadó, lakható környezetet. Ezt az archaikus (a leírás alapján megkockáztatjuk: *primitív*) miliót a komfort teljes hiánya jellemzi: rossz nyílászárókkal felszerelt szűk, fűtetlen lakóhely, ragadós kosz, bűz, s ebben a förtelmes környezetben rágszálók és élősködők – egerek, patkányok, bolhák, pókok, poloskák – teszik még elviselhetlenebbé az életet. Egyik pillanatról a másikra a vállalt feladat sikeres kimenetele az önkéntes tanító komfortérzetétől válik függővé. „*Támlás az ágy, csak átlósan tudok aludni, a szalmazsák vesziesen ropog minden mozdulatomnál, és középen gödrösen kialudt. A szalmazsákból árad az egész-hűg, undorodva szenvedek benne.*” (8.)

Csoma első oldalra sűrített dokumentuma az élethelyzetekben kifejtetten továbbra is jelen van. A kötetet olvasva eltolódott hangsúlyként érzékeljük az élénk táruló harmadik világbeli képet, amelyet a csángók igénytelensége, nyomora hat át, s hiányoljuk, hogy az eltolódott kulturális határvonalakról nemigen beszél, ugyanakkor a falu modernizációs elmozdulásait is túlságosan elhallgatja.⁴ Másrészt viszont nem veszi figyelembe, hogy a bennszülött természetes módon, otthonosan mozog saját kultúrájában, s csak akkor ütközik meg életmódján és körülményein, amikor a kívülről érkező nyugati vendég félszeg, tartózkodó magatartásával szembesül. Hogy példázzuk: a csángó ember a gödrösen kialudt szalmazsákban felrázza vagy éppen kicseréli a szalmát, és újból puha, kényelmes fekhelyet biztosít magának; a nyugati vendég tapasztalatlansága áldozataként nyomorog benne.

Az archaizáló szemlélet továbbvitelével a könyv törzsanyagában az oktatás nehézkes beindításáról, a gyerekekkel kialakuló viszonyokról esik szó. A csángó kultúrába és a helyi társadalomba egyre mélyebben ásva különös intertextualitás tükröződik a szövegben, időnként attól tartunk, hogy egy Malinowskiéhoz hasonlóan nagy felháborodást kiváltó terepnaplót⁵ konstruál meg a szerző egy másik – ezúttal európai – zárványszerűen megmaradt kultúrára vonatkoztatva. Személyek, leleplezett és kiértékelt attitűdök vonulnak fel előttünk, valamennyi a szerző értékmércején minősítve. Nem találjuk az antropológiai megértésre való törekvés nyomait, helyette egy, az oktató személyét központi kategóriaként definiáló és a köréje szerveződő gyermekcsoportot *lesből* leíró narratíva kerekedik ki az önkéntes oktatás és a csapatmunka történetéből, amely mellett állandóan visszatérő motívumként a Moldvát előzőnlő „*szerencselovagok*” és a néprajzkutatók lényegesen elütő csoportjait fölényeskedő vagdalkozás során egybemossa.

A dokumentum textuális valóságát vizuálisan megjelenített realitás írja felül: a hivatásos fotóművész-szerző színes, minőségi fényképfelvételekkel gazdagította kiadványát. A Moldvában mozgó idegenek kulturális nyomainak kritikai elemzése során tanulságos problémát vet fel a csángókról készített fotókkal kapcsolatban: egy külföldön is megfordult, adatközlőként ismert csángó öregasszonyt egy fényképen olyan beállításban látta, amelyen egyszerre két ráolvasótechnikát alkalmazott. Hitetlenkedő kérdésére Csoma Gergely a következő választ kapta: „*Anikó [?], Imre [?] úgy mondták: csinnyájjam, tegyem magam, a pózán (fényképen) nem láccik. (...) Nevetünk, Anna hamisan rám kacsint: – Eröst akarták azt a pózát.*”⁶ (98.)

4. A kutatások rávilágítanak, hogy az utóbbi években Magyarfaluban átfogó adaptációs és modernizációs tendenciák érvényesülnek. Lásd pl. Mohácsék Magdolna – Vitos Katalin 2005: Migráció és településfejlődés. A magyarfalusi vendégmunkások fogyasztói szokásai. In Kinda István – Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kolozsvár: KJNT, 2005, 214–225.

5. Malinowski, Bronislaw 1967: *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Introduction by Raymond Firth. London: Routledge & Kegan Paul

6. A különböző helyeken nyomtatásban is megjelenő beállított, megrendezett fényképek a moldvai csángókat közvetlenül ismerők számára magukért beszélnek. Így például az a jelen kötetbeli fotó is, amelyen a Somoska határában

Az egyéves csángóföldi oktatás narratívájának szempontjából elsődleges események, a dokumentumok rögzítése mellett egy sor másodlagos információ – ha szakszerűek akarunk lenni, akkor *pletykaként* definiálható leírás – kerül a szövegtestbe. A csángó gyerekek személyiségfejlődési szakaszainak megfigyelése szappanoperához hasonló szövevényű, fondorlatos árulásokban bővelkedő rész történeteket írat a szerzővel: „...a vékonyka kislányban hatalmas a női hiúság! A kirándulás hetére almányi kebleket növeszt pótlékokból [...] A barátkozás négy napig tart, ám a csendes Nagyklaudia rivalizálási hajlama győz a barátság fölött, elárulva Juliánnak Gabi titkát kitömött melleiről. Julián elhidegül, Gabi keservesen szenved és átkozódik: sötét bosszúterveket forral a hűtlen barátnő ellen.” (92.) Az oktató élménybeszámolója a tanév sikeres befejezésének mozzanatával, a cél – ösztől már hivatalosan is oktathatják az iskolában a magyar nyelvet – elérésével fejeződik be.

Az összegzőként csatolt kétoldalas folytatás egy késve érkező munkahelyi villanyszámla kapcsán íródik, amelynek kifizetése végül a munkáját becsületesen elvégző alkalmazottra hárul. A végkifejlet az oktatási felelős és a tanító rossz emlékéü vitáját tragikussá erősíti: „*legalább kéthavi fizetésemről búcsúzom gondolatban. A bankba megyek. Felmondom lekötött betétemet, százezer forintot kérek, hogy az utazásra és a villanyszámlára fussa. (...) A pénzemem, a Moldvában megkeresett sosem kaptam vissza*”. (109.)

Rendkívül tömör és – talán éppen ezért – feltűnően erős bíráló jellegű a könyv két évvel később írt pár soros tényközlő utószava, amelyben Csoma (ismételten) megragadja az alkalmat, hogy a tudományos fórumok csángókkal kapcsolatos diskurzusaival és a műhelymunkákkal kapcsolatosan sértődött hangú véleményt formáljon, mintegy jelezve: lejárt a csángókért tenni akaró önkéntesek kora, s helyüket lelketlen turisták és kétes csángószakértők foglalták el. „*Kutatási irányzat lett a »csángómentők« tevékenységét bírálni. Az okos, ám tétlen elemzésekkel szemben én inkább a cselekvés szabadságában hiszek*”. (111.)

Csoma Gergely könyvének nyelvezete, a helyzetek megélése és értékelő bemutatása különösen erős szubjektivitással exponált. A szöveget a szerző javaslata szerint naplóként, gyűjtési beszámolóként, regényként, dokumentumként is kezelhetjük. Bár alapvetően ilyen jellegű, néprajzi-antropológiai besoroláshoz egyéb kritériumokhoz való alkalmazkodás és mindenekelőtt lényegesen átértékelt kutatói hozzáállás lett volna szükséges. A kulturális antropológia kutatómódszertanából és -elméleteiből tudjuk, hogy egy idegen kultúrában a „háromnapos” elmerülés valójában nem képezhet alapot objektivitásra számot tartó, hiteles alkotás létrehozására. Csoma Gergely történetekben és képekben színes, olvasmányos könyve kapcsán rá kell jönnünk, hogy a kutatói hozzáállás függvényében a hosszas beleélő helyzetek is csapdákat rejtve, fenntartásokkal érhetik el azt a – talán túl magasra tűzött – célt, hogy objektív dokumentációs megbízhatósággal, hitelesen bemutassuk a másik kultúrát.

lévő üres eszténa látható. A kép két mellékszereplője a felirat szerinti augusztusi klímában egyetlen dologra koncentrálnak: a zöld lombú fák előterében a mezítlás asszony és a szabadidőruhás gyerek egy tetőtől talpig tradicionális pástorsubába burkolt, félprofilból fotózott, büszke tartású, „beállott” férfit figyel... (A 32–33. oldal közötti számozatlan lap.) Ha már maga a szerző vetette fel, megjegyezzük, hogy több kötetbeli kép is kikezdi dokumentuma hitelét, pl. amelyen a gyerekek a nedves talajba botokkal karcolva tanulják a betüvetést stb.

7. Kómíves Noémi 2001: Mindennapjaink szövegei: a pletyka. *Néprajzi Látóhatár*, X, 1–4, 205–225.

Gergely Orsolya

The Hungarian Csango of Moldova

Recenzió Pozsony Ferenc: The Hungarian Csango of Moldova¹ című könyvéről

Pozsony Ferenc *The Hungarian Csango of Moldova* című könyve 2006-ban egy egyesült államokbeli kiadónál látott napvilágot. A csángó motívummal kívül-belül teleszótt könyv tulajdonképpen „csomagolásá”-ban hoz újat: igen jelentős mérföldkőnek tekinthetjük azt, hogy egy erdélyi magyar, moldvai csángókkal foglalkozó néprajzkutató könyvét angol nyelven olvashatjuk. És nemcsak mi, hanem minden Kelet-Európa, avagy kulturális antropológia és néprajz iránt érdeklődő, bármilyen anyanyelvű Olvasó. Csermely Péter gondozásában tulajdonképpen Pozsonynak egy korábban ismert munkája született meg világnyelvi kiadásban. Ez természetesen nemcsak a szerző népszerűsége növelése szempontjából jelentős, hanem a téma és diskurzus népszerűsítése tekintetében is fontos megvalósítás. A könyv deklarált módon a moldvai csángó közösség történetébe kíván betekintést engedni, leírva ezen társadalom tradicionális kulturájának dimenzióit. A szerző neve minden szakmabeli avagy laikus érdeklődő számára is garanciát ígér, hogy mindent meg fogunk tudni a moldvai csángókról, amit tudni lehet és érdemes erről a népcsoportról. És ezt az ígéretet a kilenc fejezet során be is váltja Pozsony.

A Buffalo–Torontó-beli Corvinus Kiadó gondozásában megjelent könyv kilenc plusz egy fejezetre tagolva enged bepillantást minden olvasói réteg számára a „csángótéma” tudományos, adminisztratív és politikai legitimitásába, a csángó közösség történelmébe, életébe, hitvilágába stb. Tulajdonképpen kilenc fejezet, amit egy tekintélyes előszó vezet be. Az előszó – noha hiányolhatjuk belőle a személyes hangvételt, vallomást a csángó kultúra melletti elköteleződésről, a témában tett jelentős munkásságról stb. – egy néprajzoshoz illő és Pozsonyt igazoló aprólékos, teljességre törekvéssel kapunk képet a csángókról: a területről, ahol élnek, népcsoportjuk és nevük eredetéről. Az enciklopédikus áttekintés során a szakmabeli vagy kvázi szakmabeli számára is felelevenedik vagy összeáll a kép, az érdeklődő, talán idegen nyelvű olvasó pedig átfogó – bár néhol nehezen követhető történelmi bonyodalmakkal teleszótt – freskót lát erről a Kelet-Európában élő népcsoportról. A kilenc fejezet során Pozsony Ferenc pedagógushoz illő módon kijáratja az olvasóval a csángóiskolát.

Első lecke – történelemóra: a magyarok és a magyarok szerepe Moldova történetében. A legterjedelmesebb fejezet, melyben a szerző többet tesz, mint amennyit a könyv fel szeretne vállalni: a régió történelmét írja le terjedelmes forrásanyagra támaszkodva; birodalmak és hatalmak uralmát és alkonyát, uralkodók és rendeletek befolyását, kultúrák hatását és nyomaikat ismerheti meg az olvasó. Mindezt a moldvai csángó közösség szemszögéből megvilágítva.

Második lecke – a vallás mindenk fölött. A második legterjedelmesebb fejezet arról beszél, amiről talán leggyakrabban esik szó moldvai csángókról szóló bárminemű diskurzusban. Mint tudjuk, a római katolikus vallás megtartása és gyakorlása, az ehhez való ragaszkodás, mely a közösség identitásának legfontosabb ismérve, de a közösség elhatárolásában, a többségi társadalom általi megbélyegzésének is legfőbb eredője. Természetesen a történelemlecke itt is foly-

1. Ferenc Pozsony 2006: *The Hungarian Csango of Moldova*. Buffalo–Toronto: Corvinus Publishing

tatódik, ami teljességgel indokolt is, hiszen a népcsoport történelme, vallása által leginkább meghatározott. Még ma is.

Harmadik lecke – mit kell tudni az identitásról? A szerző szerint a legtöbb csángó közösség egy úgynevezett középkori értelemben vett identitást mondhat magáénak: inkább etnikai, mint nemzeti identitástudatról beszélhetünk a csángók esetében, egyfajta közös rítusokon, szokásokon, nyelven, kultúrán, vallási és erkölcsi hagyományon nyugvó csoportkohézióknak tekinthető.

Negyedik lecke – magyar irodalom óra. Ebben a fejezetben arra világít rá a szerző, hogy milyen szerep tulajdonítható a magyar nyelvi kultúrának. Gegő Elektől Erdélyi Zsuzsannáig számos néprajzkutató nevével találkozhatunk, akiknek neve és munkássága kapcsolatba hozható a csángó kultúrával. Itt az olvasó a magyar nyelv és magyar kultúra meghatározó hatására kap elégséges bizonyítékot, illetve megismerheti a csángók hiedelem- és szokásvilágát.

Ötödik lecke – dialektustan. A szerző állítása – a szisztematikus lingvisztikai kutatásokra alapozva –, hogy az archaikus, középkori nyelvi emlékeket őrző magyar dialektus még mindig fellelhető a moldvai csángó falvakban. Bemutatásra kerül a három nagyobb csángó nyelvjárás-csoport: az északi (Románvásár környéki falvakban: pl. Szabófalva, Újfalva, Kelgyest), a déli (Bákótól délre fekvő falvakban: pl. Trunk, Gyoszény, Szeketura) és a székely csángó nyelvjárás (Aranyos-Beszterce, Tatros és Tázló folyók völgyében). Ugyanakkor igen szemléletes statisztikai adatokat is kapunk a római katolikusok és a magyar anyanyelvűek számának párhuzamos alakulásáról, melyek során az olvasó a több évszázadon keresztül az oralitásban őrzött nyelv elvesztődéséről, azaz a lingvisztikai asszimilációról kap objektíven negatív képet.

Hatodik lecke – identitás és modernitás. A cím szerint kicsit többet várnánk, olvasnánk a modernitási folyamatokról, ehelyett inkább egy folytatást kapunk az identitással és az anyanyelv elvesztésével kapcsolatos „leckéből”.

Hetedik lecke – gazdaságtan. Gazdasági valóság régen és napjaink moldvai csángó közösségében. A Románia egészét érintő gazdasági átstrukturálódások ezen szűkebb régiót is természetes módon érintették, erről kapunk képet. A mezőgazdaság mint megélhetési, de nem gyümölcsöző ágazat kerül bemutatásra, illetve szó esik az utóbbi évtized egyik gazdasági gyakorlatáról, a külföldi munkavállalásról. Az Olvasónak ismét támad egy hiányérzete: talán kíváncsi lett volna a csángó háztartások mindennapi túlélési technikáira és szervezésére egy bővebb kifejtésben is.

Nyolcadik lecke – társadalomtan. Ez az első fejezet, mely több alfejezetre tagolódik, és ezen alfejezetek mindenike egy bizonyos, a csángó társadalmi berendezkedés valamely dimenzióját vizsgálják meg. Így igen izgalmas körképet kapunk a csángó falu társadalmának intézményrendszeréről, társadalmi rétegződéséről és átstrukturálódásáról, generációk és nemek közti viszonyrendszerekről, az erkölcsről és „törvényről”, azaz a formális és informális érték- és szabályrendszeréről.

Kilencedik lecke – legitimitástan. A könyv zárófejezete egy igen jelentős megvalósítás a szerző részéről ötlet gyanánt is. Pozsony Ferenc ebben a fejezetben alfejezetekbe csoportosítva összegzi azon próbálkozásokat, melyek politikai, civil, hivatalos és nem hivatalos szinten történtek a csángó nép és kultúra legitimitása érdekében, illetve a helyzet valamilyen szintű, irányú befolyásolása érdekében. Olvashatunk az intézményépítésről (a csángó képviselő terén), próbálkozásokról a magyar anyanyelvű oktatás bevezetéséért, a vallási liturgia „magyarosítási” kísérleteiről, országos és nemzetközi politikai szerepvállalásokról. Talán ez volt a könyv legizgalmasabb fejezete – ugyanis ez a fejezet a hétköznapi valóságba emeli át mindazon lexikális ismerethalmaz szerepét és fontosságát, amit a korábbi fejezetek során „megtanulhatott” az olvasó.

A leckéről Pozsony Ferenc gondoskodott. A többi az olvasón múlik. Mert a könyv célja csak egy téma, a moldvai csángók iránti bárminemű érdeklődés felkeltése és az eddigi feltárások enciklopédikus összegzése. Ezután már az olvasón áll, hogy keresni fog több kisebb, egyes adott témával, jelenséggel foglalkozó, egyre több fiatal kutató terepmunkájának eredményeként (is) született, igen mélyre ásó, a moldvai csángók hitvilágát vagy megélhetését leíró antropológiai-szociológiai tudományos írásokat. Vagy megelégszik azzal, amit ebből a könyvből megtudott ezen népcsoportról. Az érdeklődés felkeltése viszont mindenképpen célt talál ezzel a könyvvel.

Felkiáltó jeles kisebbségi lét – talán így összegezhethetnénk a szerző attitűdjét és hangvételét mindazzal kapcsolatban, amiről beszél. Annak a több évszázados, sokrétű elnyomásban szocializált csángó népcsoportnak a bemutatása, amelyről lehet hogy semmit, keveset vagy épp sokat tud a magyar vagy nem magyar olvasó, de amelyről ezek után már nemcsak tudni fog, de állást is tud foglalni. Bármiről is beszéljen Pozsony, a politikai, vallási, kulturális kisebbségi lét körvonalára erőteljesen érzékelhetővé válik az olvasó számára. És talán ez egy igen jelentős hozadéka ennek a kiadványnak. Nem a szeretetteljes sajnálkozás, nem ökölbe szorított kiabálás, hanem az objektivitás által átszőtt tudományos leírás, melyben a kutató is állást foglal.

Ha kritikát akarnánk megfogalmazni, talán az lenne, hogy magyar olvasónak íródott. Ez nem jelenti azt, hogy a magyar történelemben és kultúrában egyáltalán nem jártas olvasó számára nem áll össze egy teljes kép, hogy ne lenne érthető a hosszas történeti betekintő és beidézett forrás indokoltsága és fontossága. De talán nehezebben. Számunkra természetesen maximálisan érthető a bizonyítás fölöttébb indokolt volta és a történelmi előzményekre való kitérés, mivel azok meghatározó volta közismert. Ennek ellenére izgalmas olvasmány lenne egy nem magyar anyanyelvű és nem magyar kultúrával átítatott olvasó kritikája. Feltehetően teljesen más dolgok ragadnák meg figyelmét, mint amit a szerző, vagy amit mi, a témában érdekelt olvasók jelentősnek tartunk. Ennek ellenére tudományos szempontból (is!) érdekes lenne, hogy teljesen kívülről szemmel milyen olvasata lehet ennek a megvilágításnak.

Kinda István

Csángó mitológia – mítosz és valóság

Recenzió Duma-István András: Csángó mitológia – mítosz és valóság¹ című könyvéről

A klézsei csángó költő, Duma-István András 2005-ben kiadott *Csángó Mitológiája* a moldvai csángók kultúrájáról szóló publikációk közt újszerű teljesítménynek minősül. A kézdivásárhelyi Havas Kiadónál megjelent munkához szerkesztőként Sántha Attila költő *Könyv a fény jegyében* címmel írt előszót, amelyben kijelölte a kötet szubjektív, ideológiai és tudományos mezzsgyékre vezető csapásait. Duma kötetének fejezetei a perspektívák eme váltogatását 17 tematikus egységbe fogják össze, amelyek következtetéseit a *Végszó* című összegzésben foglalja össze a szerző. A csángó hitregeként tételezett ősi, „*tátosokon és bábasszonyokon*” keresztül megszerzett homályos tudást a mozaikszerűen egymás mellé illesztett mitológiai elemeken keresztül próbálja felmutatni. A kiadvány második részében a költő 48, a „*föld nagy üdei*”-nek mítoszi kódét idéző versével tár fel még sejtelmesebb és megfoghatatlanabb módon egy feledésbe merült hitvilágot. Elhivatottságát, nemzetmentő és -politikai célkitűzéseit bő kétoldalas önéletrajza támasztja alá. A kötet nyelvi megformálása során bőségesen használt archaizmusok és kutatókat is próbára tevő ritka tájnyelvi szavak értelmét a könyv végi *Szómagyarázat* világítja meg.

A könyv monográfiát ígérő címe és tartalma inkább poétikai, semmint tudományos megalapozású. Már önmagában a címválasztás is kérdéses: létezhetett/létezhet-e csángó mitológia, ha magukról a csángókról mint népcsoportról már csak egy mítoszok utáni időtől, a Krisztus utáni 13–14. századok fordulójától beszélhetünk, s ha ráadásul azt is szem előtt tartjuk, hogy egy esetleges csángó mitológia gyökereit a csángók legelfogadottabb eredetelmélete folytán az ugyancsak hiányos magyar és székely hitregékből kellene levezetni...

Duma András könyvének fejezetei a valaha egységes mitológia megléte mellett érvelnek a fény- és napkultusz, a tárgyi kultúra mindennapi jelei és szimbólumaik jelentései, a szokások, a rovásírás maradványai, az emberélet fordulói, a hiedelmek beszédes példáinak sorát állítva bizonyosságul, értelmezéseikkel azonban – és ezzel a szerző is tisztában van – nem mindig érthetünk egyet. A könyv kérdőjeles létalapját és ingoványos felvetéseit már a szerkesztői előszó is jelzi: „számbavesz, kiigazít, részleméleteket dolgoz ki, ám ennél tovább (nagyon helyesen) nem merészkedik, mivel még nem érzi úgy, hogy eleget tudnánk egy csángó eredetelmélet felállításához”. Ugyanakkor Dumát megelőzve már maga a szerkesztő elveri a port a kutatókon éppen a tudományos felelősséggel végzett munkát bírálva – azt, hogy bevallottan nem született egyértelmű nemzetközi konszenzus a csángók nevének² és eredetének kérdésében –, s egyúttal újabb alternatívát ajánl a megoldáshoz: „ugyan tudják-tudták eddig is tudósaink, hogy baj lehet a »csángáló« eredeztetéssel [...] Pedig milyen jó lenne, ha néprajzosaink, történészeink is megtanulnák használni az internetet, mely az emberi tudás mindeddig legnagyobb tárháza, és akkor láthatnák, hogy a kelet-európai térségben bőven fordulnak elő Csángur (Changur) nevű települések, méghozzá ott, ahol azok logikusan lehetnek: Bulgáriában. (Ez pedig azt jelenti, tetszik, nem tetszik tudósa-

1. Duma-István András 2005: *Csángó mitológia*. Kézdivásárhely: Havas Kiadó, 151 p.

2. Sántha Attila itt téved, mivel az Európa Tanács 2001-ben elfogadta Tytti Isohookana-Asunmaa asszony ajánlását a népcsoport nevének magyaros írásmódjára vonatkozóan („csango”) – a szerk. megj.

inknak, hogy a bolgár honfoglalásban Csángur nevű csoportok is részt vehettek.)” Bizonyosság hiányában csak annyit jelzünk: sejtett, „érezett” vagy hitt teóriákból bőséges a felhozatal román és magyar oldalon egyaránt.³ Ezt a felvetést is hasonló elméletnek tekinthetjük, főleg ha hozzáolvasuk a szerkesztő későbbi mondatait: „biztos vagyok benne, hogy számos olvasó fog érdekes hipotéziseket kiagyalni a könyvből kiindulva”; (8.) Duma András „ahogy írta a sorokat, előtört belőle a költő, és ő maga is hozzátett, elvett, megváltoztatott, átírt sok mindent...” (9.)

A szerző kötetének tételeit a bennszülött csángó etnográfus magabiztos fölényével állítja össze, s ennek az életen át, titkos csatornákon keresztül megszerzett tudásnak a birtokában, azon túl, hogy kritizálja – amelyhez nemigen hoz ellenérveket és főleg csak *megérzésből* támaszt alá –, valósággal inzultálja a Moldvát járó néprajzkutatókat. (28.) Sejtetett tudásával és kritikai attitűdjével együttvéve nem hoz merőben újat a tudományos bizonyosság számára, de értékelendő, hogy szóba hoz, papírra vet olyan dolgokat, amelyeket tudni, bizonyítani aligha remélhetjük, de amelyekben hinni annál inkább lehet.

Az alábbiakban két-három önkényesen kiragadott példa kapcsán jeleznénk a kötet dokumentációs egyenetlenségeit. Duma egyik alapgondolata, hogy a valamikori egységes csángó mitológia széttöredezett elemeinek jelentéseit – az idegenekkel ellentétben – a csángók még ma is értik/érik. Az idegen–bennszülött kultúráról kialakított tudásának kontrasztja és a konszenzus hiánya nemcsak a „tudósok” és a „csángók”, de a szerkesztő és a szerző szövegein keresztül is tükröződik. Az utcán álló antropomorf vagy kerek kötömböknek „az öregek védőszerpet tulajdonítanak, és melyek elmozdításától a fiatalok is babonás félelemmel tartózkodnak” – érvel Sántha a darabjaira hullott mitológiai tudás mai felbukkanása mellett (7), míg pár oldallal hátrébb Duma András épp az ellenkezőjét jelzi: „természetesen a fiatalok nem tudják értelmét, és kidobják, leborítják”. (18.)

Az egymásnak ellentmondó értelmezések és szótörténetileg elhomályosult értelme miatt veszeljesnek tartjuk „kapitális tévedés”-nek minősíteni egy elméletet⁴ és „bebizonyítani”, hogy a *kerpa* kifejezés a körfa összetételből származik, főleg egy hiányos analizáló előszói érvelés és egy még foghíjasabb bizonyítás (33.) keretében. Bizonyításra nem vállalkozhatunk, mint ahogyan nem zárjuk ki ennek a felvetésnek a helyénvalóságát sem, csupán jelezzük a kérdéskör komplex és ellentmondásos mivoltát. Elfogadjuk, hogy a román *cârpa* szó ’rongy’, ’ruha’ (csángóson ’ruva’) jelentése fenntartásokkal jelölhette e díszes női fejrevalót, de a józan paraszti logikára hivatkozva felhozott nyelvészkedő érvelés – ti. azt, hogy szóösszetételben a *kerparuva* kifejezés értelmetlenné válik ’ruvaruva’ jelentése miatt, „ami már halandzsa”, tehát nyelvi használata ellen szól – példákkal cáfoljuk. Lükő Gábor feljegyzései azt bizonyítják, hogy a *tyukmon* ’tyúktojás’ értelmű elhomályosult összetételeiként egyes falvakban a tyúktojást *tyuktyukmon*nak, a kacsa- tojást *récetyukmon*nak nevezték.⁵ Tudomásunk szerint ugyanígy halandzsának ítélték a széke- lyes csángó ketrisiek a szomszédos déli csángó diószéniek *lúdtikmony* kifejezését a lúdtojásra alkalmazva, amely – Sántha egyik frappáns szófordulatát parafrázálva: halandzsa ide, követ-

3. Ezek bővebb bemutatását lásd: Pozsony Ferenc 2005: *A moldvai csángó magyarok*. Budapest: Európai Folklór Intézet, 10–23.

4. Dr. Kós Károly – Szentimrei Judit – dr. Nagy Jenő 1981: *Moldvai csángó népművészet*. Bukarest: Kriterion kötetben a főkötet jelentő *kerpa* kifejezést a szerzők a román *cârpa* szó tükörfordításaként adják meg (*Szójegyzék és szótár*, 435.). Valójában mindmáig nem született konszenzus a *kerpa*, *kerparuha* kifejezések eredetének tisztázásában.

5. Lükő Gábor 2002: *A moldvai csángók. A csángók kapcsolatai az erdélyi magyarsággal*. Budapest: Táton Kiadó, 73.

kezetesség oda – redundanciája dacára élőnyelvi használatban volt még a 20. század végén is.⁶ Lükő 1930-as években végzett kutatásai szerint a kerpa viselete a 18. század úri divatjának az átvétele (mint ahogyan a magyar főköttő és a székely csepesz is 17–18. századi, német eredetű⁷), ráadásul hol körfával, hol anélkül használták. „A Moldva-melléki magyar falvakban már csak néhány öregasszony viseli a kerpát, s fehér kendőből közvetlenül [tehát körfa nélkül – K. I.] a fejére csavarja, akárcsak Kalagorban. A Beszterce mentén a kerpa nagyobb és hátraeső, mert itt a nők nagy vesszőkarikára fonják fel a hajukat, s ezt burkolják a piros csíkos kerpába.”⁸ Amennyiben ezeknek a kutatásoknak hitelt adunk, a Nefertiti-viseletből a csángó–egyiptomi, illetve a kerpa „pa” hangalakjából kikövetkeztetett csángó–finn kapcsolatok teóriájának létalapja egy csapásra szertefoszlik.

A kötet erősen vitatható fejezete a *Rovosmaradékok a keptáron* című, amelyben a szerző a gazdagon hímezett csángó bundalájbi, a *keptár* kép-tárként való értelmezését és a feltételezett rovásírásos hímezésminták szavakká, mondatokká való összeolvasását végzi el, s költői vénája bevetésével felfejti a viseletbe kódolt ősi üzenet titkát: „Föld nagy időjében bél kebel szár sarok rét csap zúg, a szárnyas nap, a csillagok és a víz köriben a Duna kebeliből magzik sarkig kebelezik az idő”. (52.)

A könyv második része rövid fejezetekbe foglalt tényközlő megfigyeléseket tartalmaz a csángók életútjának szakaszaiból, a társadalmi szerepekről, folklórról és szokásokról, az utolsó egységben pedig a „*vadmodernizáció*” jelenségét az értékek átalakulásának tudatában elemzi. Duma-István András verseiben élethelyzeteket, megfigyeléseket rögzít sajátos csángó nyelven, s külön színpoltként több versben is megjelennek a korábban „kiolvasott” keptár „*nagy üdöket*” felemlető mitológiai elemeinek lírai feldolgozásai is (ilyen pl. a *Változtatások* című négy soros: „Föld nagy ideiben / Részek mazdulgatnak / Lassan növekedve / Üdők váltatódnak.”).

Duma-István András kötete a csángó kiadványoknak azt a jelentős értéket képviselő sorát gazdagítja, amely nem kívülálló jó-rosszul adatolt megfigyeléseiből született, hanem belülről termelődött ki, csángó szerzők saját kultúráról nyilatkozó műveiként. Természeteszerű, hogy a bennszülött etnográfus saját életvilágára vonatkozó ismeretei mélyebbek az időszakosan kutató kívülálló tudásához képest; az itt kiemelt példákon keresztül mégis arra utaltunk, hogy a magától értetődő, *automatikus* tudáson alapuló feltételezések körültekintő és alapos dokumentálódás híján gyakran tetszetős és gyors teoretikus megoldást kínálnak a kulturális interpretációkra, de voltaképpen nagy az esélyük, hogy alaposabb kitekintés mellett ezek – a szerkesztő szavaival – a „kiagyalt hipotézisek” kategóriájába sorolódjanak. Kritikai felhangja ellenére a *Csángó mitológia* a csángó kultúra sajátos elemeinek nem bizonyító, tisztázó, hanem csupán felvető jellegű exponálására tesz kísérletet, sikerrel. Egyetértve a könyv ajánló soraival, valóban iniciatikus, beavató könyv a *Csángó mitológia*, nem is annyira a kultúra múltjának feneketlen kútjából felhozott „bizonyítékok” miatt, hanem a csángó lélek – s hozzáteesszük: Duma-István András költői szubjektumának – nagyszabású kivetítődése által.

6. A diószéniek nem nyelvészkedtek, csupán használták a kifejezést, amelyről a szomszédos Ketrishen már így vélekedtek: „*Hát most má vaj lúd, vaj tik! Vaj lejánka, vaj köllök! Nálunk a lejánka az lejánka, s a köllök az köllök!*” Tánzos Vilmos: Etnográfusi töredékek a csángó nyelvi identitásról. *Székelyföld*, 2007, XI/12, 111–121.

7. Magyar Néprajzi Lexikon, F–Ka, *főkötő* szócikk.

8. Lükő 2002, 95.

Szabó Á. Töhötöm A moldvai magyarok hagyományos állattartása

Recenzió Halász Péter: A moldvai magyarok hagyományos állattartása¹ című könyvéről

A magyar társadalomtudósok körében ma közismert a tény, hogy a moldvai csángók kultúrájának kutatása mögött az utóbbi 17-18 évben olyan, akár a re-nacionalizálódási² folyamatokkal is összefüggésbe hozható felhajtóerők működtek, amelyek nem kevés erőforrást jelentettek mind a terepkutatások megszervezésében, mind pedig a konferenciák megrendezésében és a különböző tudományos publikációk³ megjelentetésében. Különbözőt mondok, hisz a fentebb említett felhajtóerő nyomán igen különböző motivációjú és képzettségű tudósok és áltudósok keresték kibontakozásuk és tudományos (vagy annak képzelt) tételeik igazolási lehetőségét a csángók kutatásának keretében. A tudósok – néprajzkutatók és antropológusok, szociológusok, történészek, nyelvészek – mellett nemzetmentők, táncházasok, a falusi idillt, az ősmagyar kultúrát keresők, sumerológusok és az ősmagyar hit követői özöne lepte el a moldvai falvakat, és lassan a csángókra is vonatkoztatni lehetett a lappokról az antropológusok körében elterjedt anekdotát, miszerint a lapp család öt főből áll: a két szülő, a két gyerek és a házi antropológus. A kutatói munka és a nemzetmentés, a kettőnek az esetenkénti keveredése, az érdekvédelem és a csángó bizniszben becsatornázott erőforrások a helyi közösségekben néha kiváltott ellentmondások⁴ reakciók mellett tudományos szempontból igen káros következménnyel jártak: a csángókutatáson belül a tudástermelés és ennek a tudásnak a megjelenítése a kompenzatorikus jelleg mellett is igencsak inflálódottá vált⁵, így – főként letről, a mindennapi olvasó szintjéről pillantva – igen nehéz ma eldönteni, hogy mi a tudományos munka, és mi a szintiszta dilettantizmus.

Az inflálódás a csángókutatás nemzeti erővonalainak megfelelően nem minden tudományterületen egyenlő mértékű, hisz például igen kevés a moldvai csángók gazdálkodását leíró, elemző dolgozat, mivel a csángókutatásra kívülről (vagy belülről?) ruházott nemzetmentési, nemzetteremtési vonatkozások miatt a gazdálkodás a fontosnak tekintett területek mellett (népzene, szövegfolklorisztika, nyelvészeti kutatások, nyelvtörténeti emlékek, eredet) periferikus maradt. Az érdeklődő a mai napig igen könnyen megszámohatja azokat a munkákat, amelyek a 20. század elejétől kezdődően legalább csak kitértek a gazdálkodásra, nem is beszélve azokról, amelyek önálló témájukként kezelték e területet.⁶ Ez azért is kevésbé érthető, mert a magyar néprajz az

1. Halász Péter: *A moldvai magyarok hagyományos állattartása*. General Press Kiadó, Budapest, é. n. 504 oldal

2. Niedermüller Péter: *Elavuló fogalmak*. Regio 2002/4. 138–147.

3. A csángókérdés publicisztikai vonatkozásai itt most figyelmen kívül maradnak, noha kétségtelen, hogy a felhajtóerők a problémának a médiabeli megjelenítségére is hatottak. Lásd ehhez Ilyés Sándor: *Az erdélyi magyar sajtó csángóképe az ezredfordulón*. In: Jakab Albert Zsolt – Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 5. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. KJNT, Kolozsvár, 2006. 99–128

4. Peti Lehel: *A csángómentés szerkezete és hatásai az identitásépítési stratégiákra*. In: Jakab Albert Zsolt – Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 5. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. KJNT, Kolozsvár, 2006. 129–155.

5. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a csángó tematikában 1990-től nem jelentek meg színvonalas munkák.

6. A csángókról szóló szakirodalmat összefoglaló, 5376 tételt tartalmazó munkában a gazdálkodás fejezetben (ebbe

anyagi kultúra, a gazdálkodás, állattartás területén – mindemellett, hogy e terület a pásztorkodás ösfoglalkozásként való azonosítása és a pusztai állattartás keleti vonatkozásainak kiemelése mellett a néprajzi kutatásnak már korai szakaszaiban kutatottá vált – tudománytörténetileg és módszertanilag is fontos, nagy munkákat, monográfiákat tudhat magáénak.⁷ A csángók gazdasági életét vizsgáló kisszámú munka értékeléséhez eddig – nagyon leegyszerűsítve – két tényezőt kell figyelembe vennünk tehát: egyrészt a kilencvenes évektől kezdődően igencsak inflálódott csángó tematikát, másrészt a magyar néprajzban jól kidolgozott metodikájú, fontos műveket felsorakoztató, a gazdálkodás egyes szegmenseit bemutató monográfiákat.

A korábban már említett magyarázat mellett, miszerint a gazdálkodás a nemzetteremtés, nemzetmentés szempontjából bizonyos értelemben periférikus, hisz az itt gyűjtött tudás reprezentatív módon csak kevésbé jeleníthető meg, és ez a tudás nem válhat a nemzeti identitás részévé, másik lehetséges magyarázatunk a néprajz általános változásával lehet kapcsolatban. A gazdálkodás, állattartás magyar nagymonográfiái a hatvanas–nyolcvanas években születtek, amikor a csángók kutatására csak korlátozottan nyílt lehetőség, azt követően pedig a periférikus jelleg mellett a néprajzban lezajló belső (paradigmatikus) változások sem favorizálták az ilyen jellegű kutatásokat. Emellett pedig talán azok a környezetben és a habitusokban rejlő feltételek is eltűntek, amelyek együttes jelenléte az említett nagymonográfiák születését lehetővé tette: az intézményi keretek, a kevésbé mobilis, egy intézményhez kötődő tudói pálya, amely megengedte egy-egy területnek a jó értelemben vett mániákus vizsgálatát, a mély tudói erudíció, a hatalmas szakirodalmi tájékozottság, több nyelv ismerete, változatos források használata.

A csángók gazdálkodásáról igen keveset tudunk tehát, legtöbbet talán épp az itt bemutatott kötet szerzőjétől, aki több írásában is érintette már azokat a témákat, amelyeket ebben a kötetben feldolgoz. Ez a kevés tudás több szempontból is igencsak sajnálatos. Először talán azért, mert egy igen fontos, az eddigiekben csak szórványosan tanulmányozott és dokumentált tudásanyag és életforma van eltűnőben az utóbbi idők társadalmi változásai, leginkább talán a munkaerő-migráció által megmozgatott moldvai falvakban. Másodszor azért is, mert ha ismerénk ezeket a gazdálkodási rendszereket, a gazdaságszervezetet és a mentalitásokat, könnyebben tudnánk értékelni, elemezni az ott zajló változásokat. És végül – némiképp talán önzően kutatói szempontból – a csángók gazdálkodásának kutatásán keresztül sok mindenre rá lehetne mutatni a gazdasági antropológiának a kelet-európai átmenetre vonatkozó állításai közül.

A bemutatott könyv mindezek miatt és az eddig leírt inflálódás ellenére (is) hiánypótló, és mondom ezt annak tudatában, hogy ezt a jelzöt akkor szoktuk elsűtni, ha nincs mit mondanunk egy könyvről. Esetünkben nem erről van szó, egyszerűen arról, hogy a fentebb bemutatott értelmezési mező felől nézve hová lehet elhelyezni az olvasott munkát. A következőkben az ismertett kötetet igyekszem elhelyezni egy olyan értelmezési mezőben, amelyet az eddig felsorolt, és általam a probléma fontos összetevőjeként kezelt szempontok alkotnak, mindeközben pedig a kötet anyagát is bemutatom. Annyit azonban hangsúlyozni szeretnék: a könyv így első olvasásra

beleértve a kereskedelmet, piacokat, közlekedést és szállítást is) 77 tétel található, és ennek is egy része olyan általános munka, amelyben csak utalások találhatók a csángókra. Lásd Ilyés Sándor – Pozsony Ferenc – Tánzos Vilmos (szerk.): *A moldvai csángók bibliográfiája*. KJNT, Kolozsvár, 2006. 244–250.

7. A példákat oldalakon keresztül lehetne sorolni, itt csak néhányat emelek ki. Balassa Iván: *Az eke és a szántás története Magyarországon*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973. Paládi-Kovács Attila: *A magyar parasztság rétgazdálkodása*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. és uő. *A magyarországi állattartó kultúra korszakai. Kapcsolatok, változások és történeti rétegek a 19. század elejéig*. MTA Néprajzi Kutatóintézet. Budapest, 1993.

nem csak hiánypótló, hanem a régi tudásformák iránt érdeklődőknek élvezetes is, hisz egy valóban eltűnőfélben levő világra nyerünk benne rálátást, ugyanakkor pedig igen részletgazdagon mutatja be a tárgyat, és például nemcsak a szigorúan vett, az állatok tartásával kapcsolatos tudásokat ismerteti, hanem az ehhez a területhez tartozó folklorisztikai vonatkozásokat is.

Annak talán a szerző is tudatában volt – még ha feltételezhetően nem is így bontotta le magának a kontextust –, hogy milyen jelentései lehetnek egy ilyen munkának, hisz a könyve előszavában igyekszik elhelyezni abban a paradigmában, amit én fennebb nemzetmentésnek neveztem. Csakhogy – és ezt a szerző is megjegyzi – a moldvai magyarok állattartását magyar keretek közt *így* értelmezni igen nehéz, hisz az élet e területe (sok más területhez hasonlóan) igen kitett a román közösségek hatásának, mintegy összefonódik a környezettel, ezzel szemben viszont az „állattartásban érvényesülő etnikai sajátosságok talán az állattartás szervezettségében és hasznosításában lennének fölismerhetők.” (6. o.) Hogy pontosan mire is gondol, az sajnos nem derül ki, így a könyvnek az etnikai mezőben való olvasati lehetőségei igencsak lecsökkennek, ami nem feltétlen baj, hisz a csángókkal foglalkozó szakirodalomban fölösen találunk a nemzeti olvasatra példát. Viszont ennek ellenére a könyvet mégiscsak végigkíséri egy latensen jelen levő, etnikailag elkötelezett látásmód, amelynek eredményeként az olvasóban mindegyre feltámad a sejtés, hogy a szerző a csángó gazdálkodásban a magyar sajátosságokat keresi, hisz a moldvai magyarok – persze már az is beszédes lehet, hogy nem csángókat mond a címben – gazdálkodását Kárpát-medencei, magyar keretekben látatja, amikor az összehasonlítás alapjának ez utóbbit teszi meg. Hogy e mögött milyen szakmai döntések álltak, nem tudhatjuk, lehet egyszerűen a személyes vagy a szakmai szocializációs háttér hatása is. Ebben az értelemben viszont tudományos szempontból esetleges, amit az is alátámaszt, hogy a szerző maga is a különbségeket, és nem az azonosságokat hangsúlyozza. Ezeket nem sorolom fel mind, itt csak néhány fontos eltérésre utalok a könyv alapján: a tehén fogatolása (214–215. o.), az istállózás (59–60. és 176–179. o.), az istállótrágya használata (94. és 231–233. o.), a juhok trágyájának kosarazó hasznóvétele (397. o.) stb. Feltehető a kérdés, hogy – túl a kötetben előforduló, ilyen irányú szórványos utalásokon – nem lett volna-e indokoltabb a kérdést román, keleti vagy balkáni kontextusokban (is) mélyebben tárgyalni, hisz például a szőlőművelés és bornyerés terén Peti Botond több, a moldvai és a Kárpát-medencei sajátosságok közti különbségre rámutatott, mint azonosságra.⁸ Ezzel összefüggésben az is felmerül, hogy a moldvai gyakorlatokban mennyiben láthatjuk azoknak a gyakorlatoknak a tovább élését, amelyet a magyarok kitelepedésük során vittek magukkal – vagyis hogy a könyvet etnikai síkon értelmezve úgy is olvashatjuk, mint a magyar állattartással kapcsolatos tudásformák ősi rétegeinek keresését. Bár a szerző erre vonatkozólag nem tesz állításokat, a könyvben mégis minduntalan a régi gyakorlatokra való rákérdezéssel találkozunk, és a bevezető pedig a következő mondattal zárul: [a könyv] „előbb-utóbb beépül majd a Magyar állattartó kultúra ismeretanyagának nagy és méltán jelentős tárházába.” (8. o.)

Az etnikai olvasat mellett a másik fontos kiindulópontunkat a gazdálkodás és az állattartás magyar monográfiái képezték, mivel a kötetet a témában akár csak felületesen járatos olvasó is akarva-akaratlanul ebben a sorban helyezi el. A monográfiák keretében való elhelyezést az is indokolja, hogy a szerző nemcsak állatfajok szerint – bár maga mondja, hogy a szamár, a kecske és a méh hiányzik⁹ –, hanem egyes állatfajokon belül a bemutatás minden lehetséges szem-

8. Peti Botond: Egy moldvai falu szőlőtermesztésének és borkészítésének technológiai sajátosságai. In: Ilyés Sándor – Jakab Albert Zsolt (szerk.): Lenyomatok 6. Fialat kutatók a népi kultúráról. KJNT, Kolozsvár, 2007. 185–204.

9. A nyulat nem említi, de hiányzik a kötetből.

pontjának körüljárásával is teljességre törekszik. Először a lótarthoz, majd a tehéntarthatoz, a sertéstartáshoz, a juhászathoz, végül a baromfitarthatoz (tyúk, lúd, réce, pulyka) kapcsolódó tudásanyagot és gyakorlatot mutatja be, mindegyik esetben úgy, hogy a fejezetek alfejezeteit a faj tartásának, takarmányozásának, szaporításának, betegségeinek és egyéb sajátosságainak megfelelően alakítja ki, így az adott fajok tartásáról teljes képet kapunk. Itt viszont a kötetnek egy olyan jellemzőjére kell rámutatnom, aminek a szerző is tudatában van, hisz azt mondja, hogy ezzel a kötettel nem tudja pótolni az eddigi hiányosságokat – és itt én nem a kimaradó fajokra gondolok. A kötet részletgazdag, de – és főként az említett, az összevetés alapját képező kötetekkel összehasonlítva – nem eléggé adatolt: amit a monográfiákban módszerként, megközelítésként, feldolgozásként és bemutatásként láthatunk, abból itt sok minden hiányzik. Én magam leginkább foghíjasnak a történeti vonatkozások feltárását éreztem, amelyben a szerző jobbára eddigi – és persze az ő hibáján kívül – hiányos eredményekre támaszkodott. Igen sajnálatosnak tartom, hogy a kötet anyagát keretbe fogó és jobbára történeti szemléletű fejezet (*Moldva állattartásáról*) mindössze 28 oldal, és az egyes fajokat bemutató fejezetek elején is csak néhány oldalas történeti feltáró részt olvashatunk, ami aztán a baromfitartásnál teljességében kimarad. A kérdés értelemszerűen nem egyszerűen a történeti vonatkozások feltárására és nem feltárására vonatkozik, hiszen ezt együtt kell látnunk az etnikai vonatkozásokkal és a könyvben mindvégig jelen levő, a régi tudások, gyakorlatok feltárására tett törekvésekkel. Az etnikai vonatkozások és a régi tudásformák utáni nyomozások alapos történeti, nyelvészeti, régészeti, muzeológiai, esetenként levéltári munkát is feltételező tájékozódást igényelnének, mint ahogy azt a monográfiáktól megszokhattuk, azonban ez a fajta széles körű tájékozódás sok helyen hiányzik, holott a monográfiák alapját szolgáltató kultúr-morfológiai és történeti módszerek a leginkább kidolgozott magyar néprajzi irányzatok.¹⁰ A szerző nem is mondja el, hogy milyen módszereket használt, milyen irányzatokhoz (paradigmákhoz) csatlakozik munkájában.

A módszerek meg nem nevezése mögött egy újabb problémát látok: a néprajzi paradigmáknak az utóbbi 10-15 évben történt megváltozása nem köszön vissza a kötetben, ami – ha a szerzői szándékokat, a moldvai terepmunkák során felgyűlt anyag bemutatásának szándékát nézzük – talán nem is olyan nagy probléma. A kezünkben tartunk egy olyan kötetet, amelynek a szerzője egyike azon kevés kutatóknak, akik a 20. század harmadik harmadától kezdve, még az inflációs korszakát megelőzően igen sok időt töltöttek a moldvai csángók körében, és ott tekintélyes mennyiségű anyagot gyűjtöttek, vagyis hozzáfértek egy olyan tudáshoz, rálátásuk volt egy olyan területre, amelyet a hatóságok fokozottan az ellenőrzésük alatt tartottak. Úgy is mondhatnánk: a könyvet ebben a folyamatban egyben forrásfeltáró munkaként is értelmezhetjük – és akkor ebből a szempontból nem különösebb probléma az értelmezéssel kapcsolatos módszerek, paradigmák figyelmen kívül hagyása. Csakhogy a kötet nem egyszerűen bemutatja a megismert tudásokat és gyakorlatokat, ahogy azt a hazai terepen a népi tudás bemutatása szempontjából már klasszikusnak számító, Gazda József-féle kötetekben¹¹ láthatjuk, hanem egyben értelmezi is a kapott adatokat, így nem olvasható egyszerűen interjúgyűjteményként és még az interjúkhoz fűzött kommentárok gyűjteményeként sem. Ez esetben viszont az értelmezésen joggal kérjük számon a módszertani és a paradigmákra vonatkozó hiányosságokat.

10. Vö. Sárkány Mihály: Vágyak és választások. BUKSZ, 1990. ősz (2. évf., 3. szám), 288–294.

11. Gazda József: Így tudom, így mondom. A régi falu emlékezete. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1980., és uő.: Mindennek mestere. A falusi tudás könyve. Püski, Budapest, 1993.

Ebben a kontextusban például a leírás és értelmezés viszonyának a reflektálatlanságát is problematikusnak látom, hisz a kötet nyersanyagából, a felgyűjtött interjúkból és a tudásbemutatóból fakadóan fokozottan leíró, amin a szerző sokszor úgy lép túl, hogy a tapasztalt jelenségeket kategorizálja. Bevett eljárása a tudománynak, így a kategorizálással szemben semmi ellenvetésünk nem lehet, csakhogy ez a kérdés felveti az émikus–étikus ellentétét, mert ha a leírásban a helyiek gondolkodás- és beszédmódjának érzékeltetéséhez valóban émikusnak is kell lennie, akkor a kategorizálásban (az értelmezésben) már az általános tudásokhoz kell kapcsolódnia, hisz itt fordítható le a partikuláris tapasztalat egy általános, tudományos nyelvre. Sajnos azonban a kötetben sorolt kategóriák nemegyszer a helyiek kategóriái, ezeket emeli át, és tulajdonít nekik ezzel tudományos ontológiai státust. Ráadásul az osztályokba rendezést nemegyszer erőltetettnek is érezheti az olvasó, hisz a kötetben ilyen, egyszerű felsorolással, leírással is teljesen érthető, mi több magától értetődő kategorizálást is találni: a „juhot különösen háromféle veszedelemtől kell őrizni: (1) önmagától, (2) embertől, valamint (3) valamilyen ragadozó állattól.” (364. o.)

Az informátorok világának horizontjához való tapadás a kutatott tudások és gyakorlatok hordozói szempontjából is felvet bizonyos kérdéseket, hisz az igaz ugyan, hogy a nyelv a kultúrának nagyon fontos aspektusa, de ebben a szerepében nem kizárólagos, a szerző pedig legfőképp interjúszövegekre, beszélgetésekre támaszkodik, így sokszor kérdéses, hogy az információk megszerzésénél mennyiben vett figyelembe nem nyelvi jellegű jelenségeket, mennyiben volt ott a gyakorlatok tényleges megvalósulásánál. Egy társadalomban sok olyan tudás lehet, amit vagy nem tudnak verbalizálni, vagy nem verbalizálnak, mert nincs szükségük rá. Egyszóval: az interjúkból nyert információkat talán ellenőrizni lehetett volna a gyakorlatokkal való egybevetésükkel. A juhokról írva a szerző azt állítja, hogy a gazdák nem ismerték a juhaikat, mert csak télen látták őket, akkor is csak enniük adtak (360. o.). Az vélhetően igaz, hogy a juhász bárkinél jobban ismeri a juhokat, de az is igaz lehet, hogy a gazdák is ismerik a juhaikat. Nem akarok egy idő- és térbeli határok felett átívelő parasztemberkép mellett érvelni, de nemegyszer tapasztaltam, hogy a parasztokban megvan a képesség arra, hogy környezetüket másként tagolva lássák, mint egy külső szemlélő, és ebbe az is benne foglaltatik, hogy ismerik az állataikat. Ráadásul a szövegben az állítás, miszerint a gazdák nem ismerik a juhokat, pásztoremberektől származik (361–363), és ez újólág felveti a kérdést a nyelvi információk elégségességével kapcsolatban. A kutatottak beszédmódjának megmutatásával, a helyi nyelvváltozatok megjelenítésével és az interjúszövegekre való támaszkodással összefüggésben még annyit említenék meg, hogy a szerző által a kötetbe illesztett beszélgetésrészletek olvasása mindenkinek igen nagy örömet okozhat, hisz ebből nemcsak a sajátos nyelvi formákra láthatunk rá, hanem egy sajátos, a nyelvben tükröződő gondolkodásmódra is, és szinte halljuk, látjuk magunk előtt, amint a csángó emberek az állataikról beszélnek. A beszélgetésrészletekből valóban körvonalazódik az a – szerző által is hangsúlyozott – kapcsolat, ami az embert és az állatot ezekben a közösségekben összefűzte: szeretetről, bajtársiasságról, büszkeségről, célszerűségről, kalandokról, az állattal való küzdelemről szerezhetünk tudomást. Csak egy rövid példát emelek ki erről a komplex viszonyról és annak nyelvi megjelenítéséről: „Tanítottam egyesbe s micsinált!? Mikor értem a hídhöz tova, majd belévetett a nagygyödörbe. Megsírítettem bátran, elvettem a herágot, s megaprószenteltem. Többet még csánt? Többet nem csánt.” Ennek fényében viszont az olvasó – a lejegyzés módszerein is eltöprengve – nem tud mit kezdeni az ilyen, az adatközlőktől származó, de a szövegből némiképp kilógó gondolatformázásokkal: „Erre általában októberben kerül sor.” (399. o.) „S akkor

így kiegyenlítődik az évközbeni tejmennyiség ingadozása.” (348. o.) Nem tudom, hogy itt mi történhetett. Lehet, hogy vannak olyan csángó emberek, akik tényleg így fogalmazznak.

A másik idekapcsolódó szempont a múlt és jelen kérdése, amit a szerző – sajnálatos módon – szintén nem tematizál, holott ha ismeretekhez akarunk közelebb kerülni, és folyamatokat akarunk jobban megérteni, akkor fel kell tennünk a kérdést, hogy amikor a jelenben kutatunk, de a múltra kérdezzük rá, akkor valójában milyen tudásokhoz férünk hozzá. Számomra a kérdés úgy is megfogalmazódik, hogy lesz-e hozzáférésünk a régi tudásokhoz, vagy eleve azt a változást dokumentáljuk, amely egyre inkább felgyorsul. Mivel ezeket a kérdéseket nem tárgyalja, vagy csak ritkán utal ezekre a recens változásokra, tehát nem vonatkoztatja a saját anyagára, nem tudjuk, mi is tűnik vagy tűnhet el hamarosan. Ugyanakkor a változás folyamatainak megértése is nehezebbé válik, hisz a különböző rétegeket nem tudjuk egymásról lefejtetni. Bár a kötet fényképanyaga jelenidejűséget sugall, a bemutatásban, leírásban sokszor az etnográfiai múlt homálya lengi be a sorokat. Mindezek következtében a kötet a gazdasági antropológia azon megértési törekvéseihez is kevés szempontot tud nyújtani, amelyeknek keretében a tudomány a kelet-európai vidék gazdasági átmenetét igyekszik értékelni. Ezt a megértési folyamatot az alább idézett mondat annak ellenére sem segíti, hogy utal a változásra: „Mindez ma már a múlté. Amióta nem fonnak, a gyapjú is árucikké vált – volna, csakhogy immár nem kell senkinek.” (401. o.) A megértést ráadásul az is nehezíti, hogy a bemutatott tudásformáknak nemcsak az időbeli dimenziók esetén mosódnak el a határai, hanem a társadalmi dimenziók esetén is, így nem lehet tudni, hogy az ismertett tudások mennyiben általánosak, és mennyiben csak bizonyos társadalmi szereplőkre jellemzőek. Az ebből a kötetből nyert – és az olvasó által közvetetten levezetett – társadalomkép némiképp ellentmondani látszik az utóbbi években a moldvai terepeken folytatott kutatások eredményeinek, amelyekből – nagyon röviden és felületesen – a hagyományosság felbomlását, a falusi közösségek újrendeződését, ezeknek az új életminták felé való orientálódását lehet kiolvasni.¹²

Az eddig felsorolt problémákat egy másik, általam hiányosságként észlelt jellemzővel is összefüggésbe hoznám, nevezetesen a kontextusba és összefüggésekbe helyezés elmaradásával.¹³ Nem látjuk a kötet anyagának társadalmi és általános gazdasági kontextusát. Megtörténhet persze, hogy a monografikus teljességre való törekvés üt vissza itt, mivel az egyes fajok tartás-módjának bemutatásához ez lehetett a járható út. Kérdés viszont, hogy az eddigiekben bemutatottak, főként a néprajzban lezajlott változások fényében tényleg ez volt-e a bejárando út. Az így darabjaira szedett és kontextus nélkül hagyott tudás egyben azt is eredményezi, hogy a könyv alapján nem tudjuk eldönteni, melyik fajok fontosak vagy marginálisak, hisz egyes pontokon mindegyik fontos, majd máshol marginális. A ló a *vállalkozó* csángó gazdáknak fontos (47. o.), de a szarvasmarha szerepe általában jelentősebb (142. o.), de ilyen mondatot is találni: „A kispaszti gazdaságok ma már gépi vonóerőről álmodoznak, de mivel az nagy részük számára megfizethetetlen, inkább a lóval próbálkoznak. Mindazonáltal a szarvasmarhának, elsősorban a tehénnek továbbra is nagy a jelentősége moldvai csángók gazdálkodásában és háztartásában.” (145. o.) Talán ha többet tudtunk volna meg a moldvai kispaszti gazdaságról, a gépi vonóerő-

12. Itt egyetlen, ebben a témában mérvadó gyűjteményes kötetre utalok. Kinda István – Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. KJNT, Kolozsvár, 2005.

13. Ezt bizonyos értelemben a szerző is megerősíti, amikor azt mondja, hogy összefüggő tudásokat bontott darabjaira (7. o.).

ről, a vállalkozó csángókról, azzal egyben kontextust teremthettünk volna az állattartás területéhez tartozó információknak.

A kötet eddig említett hiányosságait igen sajnálatos módon egészítik ki azok a feldolgozás- és szerkesztéssel vagy szöveggondozási hibák, amelyek – bár nem feltétlen értelemzavaróak – ki kerülhetnek lettek volna. A 94. és a 232. oldal között a trágyahordásnak a lónál és a szarvasmarhatartásnál való említése esetén mondatokig terjedő szövegszerű egyezések vannak, és ugyanez történik meg a malacok ivartalanításának leírása kapcsán: a malacherelés bemutatásánál a 278. oldalon megígéri, hogy erről még szólni fog, és a 290. oldalon megismétli a már olvasott információkat. Nem tudni, hogy ezeknek a bennmaradása a szerző vagy pedig a szerkesztő hibája-e, mint ahogy azt sem tudni, miként fordult elő, hogy a lap alján dőlt betűvel kezdődött szöveg a következő oldalon már álló betűkkel folytatódik (64–65. és 332–335. o.). A szövegjegyzésben néhol következtelenségeket tapasztalunk: olyan összeolvadást is jelöl, amit a nyelv irodalmi változatában is összeolvadva ejtünk, de nem jelöljük: *tuggya* (399) a *tudja* helyett. Ennél problémásabb viszont a következő példa, melyben a *föld* + *-ja*, *-je* birtokos személyjel háromféle képp jelenik meg: *fölgyein* (398), *földjét*, *föggýére* (399). A szakirodalom összeállítása kapcsán annyit jegyzek meg, hogy jó lett volna az egy szerzőtől azonos évben megjelent tanulmányokat az évszám mellé rendelt betűjellel is megkülönböztetni, ez az olvasó könnyebb tájékozódását tette volna lehetővé. A szakirodalomhoz kapcsolódó másik megjegyzésem, hogy a szakirodalmi jegyzékben VIUIA, Radu-ként, a szövegben pedig például a 335. oldalon Radu VUIA-ként megjelenő szerző etnográfusi körökben ismert és használt neve Romulus Vuia, és ha a VIUIA-t az elírás számlájára is írjuk, a Romulus helyett következetesen Radu-ként feloldott R-rel már nem tudunk mit kezdeni.

Valószínűleg meglepem az olvasót, ha végezetül, mintegy konklúzióként azt mondom, hogy a kötet összességében jó, miután annak ellenére mutattam be az ismertetett munka egyes vonatkozásait ilyen kritikusan, hogy a szerző az olvasók megértését kérte a hátsó borítón található fülszövegben. Nos, itt én kérem a szerző megértését tán túlzottan élesre hegyezett pennám miatt – egy fontos tudásanyag bemutatása kapcsán felvetett kérdéseimre kerestem a választ, illetve igyekeztem felhívni az olvasók figyelmét ezekre a kérdésekre. Nézetemben ezeket a kérdéseket folyamatosan fel kell tennünk, ha jobban meg akarjuk ismerni a tárgyunkat és magunkat – ami-ben az olvasott könyv sokat segíthet. Hisz ha az etnográfia egyik célja a tudások, gyakorlatok mint kulturális formák leírása és megmentése, akkor ez egy fontos könyv is. A végső kérdés, amit vélhetően ki-ki egyéni hozzáállása függvényében válaszol majd meg, persze az, hogy hová helyezük el az olvasott kötetet az infláló csángó szakirodalomban, és az itt megadott – nyilvánvalóan nem kizárólagos, mert önkényes – kontextusban.

Bajkó Árpád

Kamerával a moldvai csodadoktor kútjánál

Benedek doktor csodakútja. Rendezte: Zágoni Bálint. 2007. 28'
Operatőr: Székely Róbert, Keresztes Péter. Szakértő, beszélgetőtárs: Peti Lehel.

Zágoni Bálint és Peti Lehel filmjének a kolozsvári Bethlen Kata Diakóniai Központban megrendezett Csángó Konferencián volt a keresztelője 2007 áprilisában. Az ősbemutató amúgy nem volt nyilvános esemény, csupán egy zárt körű konferencia-résztevő közönség láthatta, és mondhatta el véleményét a filmről – a rendező, saját bevallása szerint, még útban Kolozsvár fele is vágással bíbelődött, igazából a konferencia napjára készült el az elsőnek mondható verzió. Azóta a 28 perces kisfilm bejárta mintegy fél tucat filmfesztivál vetítívásznát, különféle díjakat és elismeréseket szerezve.

Anélkül, hogy elidőznénk a műfaji kategorizáció ingoványos területén és a körülhatárolhatatlan *néprajzi film* terminológiánál, inkább nézzük meg, mit jelent, ha egy antropológus és egy filmrendező együtt megy terepre Moldvába. Adott egy viszonylag jól feltérképezett kulturális tér, ahol az elmúlt egy-néhány évtizedben erdélyi és magyarországi kutatók, filmesek és más foglalkozású emberek többször megfordultak; tapasztalataikról, a hagyományok, a nyelv és kultúra viszonyáról különféle médiumokban, más-más hangnemben nyilatkoztak. A moldvai csángók vizuális reprezentációjának archív doboza, úgy tűnik, lassan feltelt. Legalábbis ez derül ki abból az interjúból, amit a Kolozsvári Tv magyar adásának riportere, Bardócz Sándor készített a rendezővel. *Kamera mögött* című műsorában, mely fiatal erdélyi filmes szakemberek bemutatkozásának fóruma kíván lenni, az archaizmus, történelem, régiség, népzene, népi kultúra olyan terminusokként hangzanak el, amelyek már az unalmasság és a kimerített sztereotípiák metaforái a moldvai közösségről való tudósításban. Mi lehet tehát egy olyan megoldás, amely nem a csángódivat folytatója, nem a konvencionális szerkezeti és motívikus klisék továbbvivője, hanem tematikájában és módszertani kivitelezésében nyomon követhető az újítás? A rendező a mítoszt jelöli meg olyan aspektusként, ami már nem jelenti az archaizmus továbbgyűrűzését. Benedek doktor mítosza tehát egy olyan téma, ami megállja a helyét ebben a kontextusban.

A film intonációja önreflexív módon utal rá, és egyben el is fedti a csángókérdésnek nevezett jelenség egyik lényegi aspektusát: a Miatyánk szövegét egy csángó férfi nem románul, nem magyarul, hanem latinul mormolja. Ezzel mintha visszamentünk volna a korábbi évszázadokba, amikor a csángók vallási életét Rómából kiküldött misszionáriusok irányították. Az először halkán – mintegy próbaként –, majd hangosan is elmondott latin ima szövege fokozatosan egybeolvad a reprezentativitás egyik közismert elemével, az archaikus népi imádsággal. „Én es csak felkelék vasárnap jó régvel...” – éneklé Antal Luca a reggeli imádságot, és már-már egy sajátos filmhangulatban találjuk magunkat, amikor valami történik: pár szakasz eléneklése után cserbenhagyja a memóriája. *Bévétettem* – mondja; vagyis elvitettem, eltévesztettem. A képsorok reflexív módon a moldvai archaikus népi imádságokról készült filmekre is utalnak (*Gyöngyökkel gyökerezteél; Három angyal fejem felett. Mohi Sándor – Tánczos Vilmos*), és olyanszerű metonimiusság játékos megvalósítását láthatjuk, mely az archaikus kultúra sajátosságairól a jelenre való

ráfilyelést tartja fontosabbnak. Már-már azt sugallva, hogy az a világ elmúlt, és az emlékezet sem őrzi tisztán, ezért inkább figyeljünk a jelen eseményeire, a mítoszokra.

Megtudhatjuk a narrátorszövegből, hogy Benedek doktor egy szent életű csángó orvos volt – (foglalkozása kissé furcsának tűnhet, értelmiségi szerepet implikál, mellyel nem nagyon tudunk mit kezdeni) –, és egyben titokban felszentelt pap is, akinek meghurcoltatása II. János Pál pápánál tett látogatását követően kezdődött. Halála után szülőhelyén, Trunkban, csodák történtek.

Mennyire kell ismerni egy adott terepet, hogy filmet készíthessünk? És kiről fog szólni a film? Az információk alapstruktúráját a Peti Lehel által 2001 óta végzett terepmunka képezi. Többször járt Trunkban, valamint a szomszédos településeken, Forrófalván és Klézsében is, ami esetenként 4–10 napos terepmunkát, rengeteg hangzóanyagot és egyéb gyűjtőmunkát jelentett. A társadalmi mozgalmak elméleti megközelítésével Peti Lehel vallási mozgalomként definiálja a Benedek doktor halála után kibontakozó eseményeket. Szöveges reprezentációjában¹ részletesen felvázolja a társadalompszichológiai hátteret: a politikum szerepét, a társadalomtörténeti kontextust; a mítosz alapját – Benedek Márton életét, a moldvai falvakban történt csodákat, azok társadalmi funkcióját és jelentéseit, a vallási mozgalom előzményeit, kialakulását. A mítosz morfológiájaként kezelt négy alapmotívum: a rózsailat, a gyógyító erő, a csodadoktorra való emlékezés és a hatalom viszonyulása lineárisan végigkövethető a filmen, ahol mindössze 15 ember szólal meg, jóllehet ez az arány nem jelenthet különösebb összehasonlítási alapot a megmutathatóság kérdésében.

Egy esemény szöveges reprezentációjának olyan mutatói vannak, mint a megkérdezettek neve, életkora, foglalkozása, a velük készített interjúk teljes vagy részleges idézése – ezek dokumentumértékűek. Arról tanúskodnak, hogy a gyűjtő valóban ott járt a terepen, és nemcsak külső szemlélőként, hanem értelmezőként is elmondhat valamit a másik kultúráról. Ha nem úgy közelítünk a filmhez, hogy számon kérjük rajta a szöveg adaptációját, vagy a szöveghez mint forgatókönyvhöz – a két médium egymást idézi –, akkor a képekben előadott Benedek Márton-élettörténet a konvencionális Moldva-imázstól való elhatárolódás eszközeként működik. Ez az attitűd persze nem von le semmit a történetek valóságából, nem mondja meg, hogy magyar boldoggal vagy román boldoggal van dolgunk, hogy a kutyahurka (kutyabél) miért maradt meg vágás után is, hogy egyesek miért gyógyultak meg a csodakút erejétől, míg másoknak nem hozott semmiféle gyógyulást.

Abszurdnak tűnik egy dokumentumfilm kapcsán ezt kérdezni, de mégis mi lehet, ami dokumentummá teszi a képeket? És ha azzá teszi, milyen jellegű valóságról tudósít? Elhíhetjük-e a többi történetet olyanok kontextusában, mint például a beoperált kutyahurka? Úgy tűnik, épp ez a fikciónak ható jelenet győz meg az objektivitásra való törekvésről, arról a vállalt szerepről, ami megmutatható, és nem rejtőzik a kamera mögé. Hiszen nemcsak a kérdésekre adott válaszokból következtethetünk a készítőik jelenlétére, hanem szignálként megjelenik a kutató, kezében a hangfelvevő készülékkel. Ez kölcsönöz dokumentumjellegét, pontosabban egy olyan kutatói álláspont lenyomatát láthatjuk, mely összefonódik a megkérdezettek világával, és mégis finoman, de nem egysíkúan tudósít arról.

A rózsailatú kútról, a csodás gyógyulásokról, a sírhely zarándokhelyé válásáról és a román titkosszolgálat („ez komoniszt világ volt, nem kéne levegyétek ezt!”) áskálódásairól szóló narratívumok időtlenségéből a boldoggá avatás képei csatolnak vissza a jelenbe. Hogy mennyi-

1. Vallási mozgalom a Bákó környéki falvakban. In: Kinda István – Pozsony Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 2005. 157–193.

ben következő a film első jeleneteiben beinduló reflexivitás, érezhető az utcán készített interjúkból való kitekintésből: „lepedőt vesznek?” – mármint a jelen lévő stáb. Hogy hogyan valósul meg a korábbi vizuális diskurzusoktól való elhatárolódás, elsősorban nem a mítosz strukturális felvezetésének következetessége bizonyítja, sem a választott téma, inkább a vállalt és láttatott antropológusi és filmezői jelenlét, ami körbevonja a beszédeseményeket.

Lapszámunk szerzői

KINDA ISTVÁN

Erdőszentgyörgyön született 1981. május 25-én. Egyetemi tanulmányait követően előbb a zabolai Csángó Néprajzi Múzeumban, 2007-től a sepsiszentgyörgyi Székely Nemzeti Múzeumban néprajzos muzeológus, néprajzkutató. Kutatásai a társadalomszerkezet és a gazdasági berendezkedés (moldvai csángó és háromszéki) területeire terjednek.

Elérhetőség: kindaistvan@sznm.ro

POZSONY FERENC

Zabolán született 1955. április 16-án. Jelenleg a BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszékének professzora, a Kriza János Néprajzi Társaság elnöke. Legfőbb kutatási területei: társadalomnéprajz, népszokások, együttélési modellek. Elérhetőség: pozsony@mail.dntcj.ro

BAJKÓ ÁRPÁD-ISTVÁN

Gyergyószentmiklóson, 1982. október 6. A kolozsvári Koinónia Kiadó könyvterjesztője, a BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszékének doktorandusa. Kutatási területei: népi vallásosság, népi gyógyászat. Elérhetőség: bajkoarpad@gmail.com

GERGELY ORSOLYA

Kézdivásárhely, 1980. A Sapientia-EMTE tanársegédje (Csíkszereda). Kutatási területei: életmód, gazdaságszociológia. Elérhetőség: gergelyorsolya@sapientia.siculorum.ro

AGNIESZKA BARSZCZEWSKA

Varsó, 1981. december 6. Magyar szakon végezte egyetemi tanulmányait a Varsói Egyetemen. Jelenleg a Lengyel Tudományos Akadémia Tadeusz Manteuffel Történettudományi Intézetében (Instytut Historii im. Tadeusza Manteuffla Pan) dolgozik (doktorandus). Kutatási területei: Közép-Kelet-Európa kisebbségei (csángók, ruszinok), Közép-Kelet-Európa etnikai struktúrája (XIX–XXI. sz.), a Vatikán politikája Közép-Kelet-Európában (XIX–XXI. sz.). Elérhetőség: abarszczewska@yahoo.com

BOGDÁN TIBOR

Bákó, 1970. 03. 01. A Magyar Máltai Szeretetszolgálat – Csángó Koordinációs Iroda csángóügyi koordinátora. Elérhetőség: bogdan_tibor@yahoo.com

TÁNCZOS VILMOS

Csíkszentimre, 1959. okt. 21. A BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszékének oktatója (egyetemi docens). Kutatási területei: népi vallásosság (különös hangsúllyal a moldvai csángók vallási kultúrája). Elérhetőség: tanczosvilmos@yahoo.com

SZABÓ Á. TÖHÖTÖM

1975. október 28-án született Siménfalván. Iskoláit szülőfalujában, majd Székelyudvarhelyen, a Benedek Elek Tanítóképzőben végezte. 1995–1999 között a BBTE magyar–néprajz szakos hallgatója volt, jelenleg ugyanott a Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék tanársegédje. Kutatási területei: társadalomnéprajz, gazdasági antropológia, parasztságtanulmányok és a kelet-európai parasztság átalakulása. Elérhetőség: szabo_tohotom@yahoo.com

ILYÉS SÁNDOR

Kolozsvár, 1976. 10. A BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszékének doktorandusa, a Kriza János Néprajzi Társaság kutatója. Kutatási területei: munkáskultúra, narratológia. Elérhetőség: sanyinightwing@yahoo.com.

MIKLÓS ZOLTÁN

Küküllődombó, 1980. december 26. A székelyudvarhelyi Haáz Rezső Múzeum kutatója. Kutatási területei: tárgyi néprajz (népi építészet, festett bútorok, kézművestermékek), társadalomnéprajz (életmód, gazdasági stratégiák). Elérhetőség: mikloszoli@yahoo.com

IANCU LAURA

Magyarfalu, 1978. 12. 30. PhD hallgató a Pécsi Tudományegyetemen (Interdiszciplináris Doktori Iskola, Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszék). Elérhetőség: socrates23@freemail.hu

PETI LEHEL

Héderfája, 1981. december 30. Az SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszéke tanársegédje, a Kolozsvári Kisebbségkutató Intézet kutatója. Kutatási területei: a moldvai csángók vallásos élete, az erdélyi falvak gazdasági stratégiái. Elérhetőség: petilehel@yahoo.com

MEINOLF ARENS

1967, Lippstadt, Németország. Történész. A Wissenschaftlicher Mitarbeiter At FOROST / Forschungsverbundn FORSOT / München kutatója. Legfőbb kutatási területei: Közép-Kelet-Európa kisebbségei, középkor, kora újkor. Elérhetőség: meinolf_arens@yahoo.de

Sumarul studiilor

AGNIESZKA BARSZCZEWSKA: PROBLEMA IDENTITĂȚII LA CEANGĂII DIN MOLDOVA (1860–1916): FACTORI POLITICI. Autoarea de origine poloneză, abordează printr-o lentilă istorică factorii politici care au influențat identitatea ceangăilor moldoveni. Sursa de bază a studiului o constituie munca de documentare din Arhivele Secrete ale Vaticanului (*Archivio Segreto Vaticano*) respectiv Sfânta Congregație a Evanghelizării (*Archivio Storico della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli*), documente care lipseau până acuma din prisma de cercetare a ceangăilor. În studiul ei autoarea pune accent pe factorii de natură politică din perioada 1860 și 1916 care au jucat un rol în formarea identității ceangăilor moldoveni. Concluzia importantă a studiului relevă cum că Vaticanul îngrijorat de propria influență politică într-o țară ortodoxă ca România, cu toate că cunoștea necesitățile propriilor credincioși, acceptând condițiile guvernului român, și prin acțiunile de răspîndire a catolicismului printre români ortocși, a contribuit în sfârșit la procesul de contopire lingvistică, culturală și religioasă a populației de ceangăi și români.

TÁNCZOS VILMOS: CU RAPORTORUL CONSILIULUI EUROPEI LA CEANGĂII DIN MOLDOVA. *Notițele unui drum în Moldova. 5-8. sept. 2000.* În anii 1990 instituțiile oficiale ale statului și biserica catolică din Moldova a comis o succesiune de violare de drepturi în rândul ceangăilor din Moldova. Putem aminti aici manipulările recensămintelor sau interzicerea predării limbii maghiare în școli. Asociația Ceangailor Maghiari din Moldova a protestat împotriva acestora atât în foruri române cât și internaționale. Au fost publicate câteva articole despre asimilarea violentă în ziarele Vest Europene. Consiliul European și FUEV (Uniunea Federativă a Populațiilor Europene) în iulie 1999 împreună au trimis o comisie de investigare pentru a examina situația ceangăilor din Moldova. Autorul a luat parte ca expert în această investigare, iar studiul a fost scris în urma acestor experiențe.

PETI LEHEL: FORME DE VIAȚĂ TRANSNAȚIONALE ȘI SECTELE. DESPRE POSIBILITĂȚILE DE INTERPRETARE A NOILOR FENOMENE RELIGIOASE ÎN SATELE CEANGĂILOR MOLDOVENI. Acest studiu își propune să analizeze fenomenul de modernizare a satelor ceangăilor moldoveni din perspectiva religiozității. Interpretează de asemenea, cele mai semnificative schimbări în formele de viață și de religiozitate tradițională, alterarea valorilor centrale, tendințele de secularizare și apariția sectarianismului. Autorul susține că experiența religioasă se exilează din sfera de legitimitate a comunității și a (Bisericii), așa încât individualizarea experienței religioase conduce la pluralizarea viziunilor despre lume. Graduala impersonalizare a controlului social, schimbarea normelor care afectează viața de zi cu zi, destabilizarea rolului valorilor religioase, individualizarea comunității, în fond efectele transformatoare ale modernizării pe societate, împiedică biserica romano-catolică să integreze în continuare toată populația satelor de ceangăi, care în număr din ce în ce mai semnificativ aderă la noi învățături, acestea oferind o viziune mai actualizată asupra lumii, precum și noi seturi de norme comunitare/religioase. Autorul susține că

sectarianismul este parte a strategiilor de modernizare, și că ca consecință a a formelor de viață transnaționale sectele au devenit, parte a mobilității sociale.

MEINOLF ARENS: UN GRUP ETNIC ÎN CÂMPUL DE TENSIUNE A POLITICILOR DEMOGRAFICE TOTALITARE. CEANGĂII/UNGURII MOLDOVENI ÎN CONTEXTUL RELAȚIILOR ROMÂNÓ-UNGARO-GERMANE (1944). Potrivit cercetătorului muenchenez istoria ceangăilor moldoveni a fost mai profund influențată de marile evenimente istorice europene, decât se bănuia mai devreme. Trebuie observat de exemplu rolul lor în spațiul definit pentru ei de cele două regimuri totalitare ale secolului 20. Evenimentul cheie de pe partea maghiară o constituie proiectul de „repatriere” din vara anului 1944, proiect care ulterior a eșuat. Exemplul istoric ne arată clar pozițiile ideologice ale guvernului ungar și cel român, respectiv rolul Germaniei hitleriste, referitor la cazul etnicilor ceangăi.

ILYÉS SÁNDOR: IMAGINEA CEANGĂILOR ÎN PRESA ARDELEANĂ MAGHIARĂ LA ÎNCEPUT DE MILENIU. Studiul de față încearcă o interpretare a discursului despre ceangăii din Moldova dintr-un anumit punct de vedere și se bazează pe un anumit corpus de texte. La începutul noului mileniu presa maghiară din Transilvania a considerat situația ceangăilor ca o tematică principală, având drept urmare un proces de colonializare narativă a acestora. După modelul națiunii culturale, ceangăii au devenit o parte integrantă a națiunii maghiare, fiind reprezentați ca grupul cel mai defavorizat, un adevărat simbol al sorții naționale.

KINDA ISTVÁN: OBICEIURI DE PEDEPSIRE A CEANGĂILOR MOLDOVENI. În cadrul prezentului studiu dorim să prezentăm sistemul pedepselor folosite în satele ceangăilor moldoveni. Prin compararea exemplelor vest-europene, secuiești, și a ceangăilor, o să accentuăm aspectul unitar și paneuropean al obiceiurilor de pedepsire a iluminismului și a modernității. Prezentând cele mai specifice pedepse la ceangăi subliniem formele arhaice de restabilire a armoniei, de suprimare a devianțelor, în fond rădăcinile cultural-istorice a formelor de restabilire a ordinii. Acest segment al culturii ceangăilor moldoveni relevă practici sociale tipice precum sancțiunile, și răzbunarea socială în sfera cutumei.

IANCU LAURA: OBICEIURI CALENDARISTICE ÎNTRU-N SAT MOLDOVEAN (MAGYARFALU)*. Autoarea își propune să descrie obiceiurile calendaristice ale unui sat ceangău din Moldova. În analiza ei motivul central o constituie obiceiurile ca instrumente de organizare, păstrare, sistematizare, funcționare a informațiilor culturale în viața cotidiană a comunității. Autoarea crede deopotrivă că obiceiurile comunității de ceangăi maghiari din Moldova denotă mai mult, și anume specificul etnic al culturii locale, iar aceste obiceiuri „etnice” pot fi considerate trăsături distinctive ale culturii respective. Sistemul de obiceiuri interpretat în acest mod, pe plan formal diferențiază comunitățile spre exterior, iar pe planul conținutului spre interior, oferind un model unic de orientare pentru cei din interiorul comunității. În sfârșit obiceiurile înglobează totalitatea vieții, a comunității (*individul–semenul–mortul și Dumnezeul*) și cele trei ipostaze ale timpului (*trecurt–prezent–viitor*). Autoarea aduce date recente pentru a-și susține punctele teoretice.

* Prezentul studiu este o formă prescurtată a disertației susținute la Catedra de Antropologie Culturală și Etnografie al Universității din Szeged. Cercetarea a fost susținută de M.T.A. (Academia Maghiară de Științe) Centrul de Cercetare a Minorităților, respectiv de numărul 68325 din OTKA.

Abstract

AGNIESZKA BARSZCZEWSKA: THE PROBLEM OF MOLDOVAN CSÁNGÓ IDENTITY (1860–1916): POLITICAL DETERMINANTS. The author of polish origin, sets the political determinants of moldovan csango identity in a historical perspective. Her study's outcome is based on her documentation work made in the Vatican Secret Archives (*Archivio Segreto Vaticano*) as well as at the Saint Congregation for Evangelization (*Archivio Storico della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli*), till now a missing body of documents within csango studies. In her paper the author focuses on the political forces that affected identity change among the csangos, embracing the period from 1860 to 1916. The insightful conclusion of the study unravells a Vatican who's worries for it's own influence in an orthodox country like Romania, though aware of its subjects true needs, make it accept conditions set by the Romanian Government, and with it's own catholicism-disseminating actions finally contributed to the linguistic, religious and cultural „melting process” of both the csango and romanian population.

TÁNCZOS VILMOS: WITH THE EUROPEAN COUNCIL AT THE MOLDOVAN “CSÁNGÓ” PEOPLE. *The Notes of a Journey in Moldova. 5–8. sept. 2000.* In the 1990s the official state institution and the Moldovan catholic-church committed a succession of trespasses with the csángó communities. Here we can mention the census manipulation or the prevention of the Hungarian language teaching in schools. Oppositely to these the Moldovan Csángó-Hungarian Association protested several times at both Romanian and International forums. There were published a several articles about the violent assimilation in the West European media. The European Council and the FUEV (FUEN, Federal Union of European Nationalities) in July 1999 jointly sent an investigation committee to Moldova to examine the csángó population's situation. On this journey the author took part as an expert, the following study was born from the journeys experiences.

PETI LEHEL: TRANSNATIONAL LIFEFORMS AND SECTS. ON THE POSSIBILITIES OF INTERPRETING NEW RELIGIOUS PHENOMENA IN MOLDAVIAN CSANGO VILLAGES. The paper aims to describe phenomenas of modernization in Moldavian csango villages in the context of religiosity. It interprets the most significant shifts in the lifeforms and traditional religiosity, the change of central values, tendencies of secularization and the emergence of sectarianism. The author argues that the religious experience gradually evades community and (Church) legitimation, so that the ever larger individualization of religious experiences and conceptualization leads to the pluralization of worldviews. The impersonalization of social control, the changing norms that affect everyday life, the rolechange of religious values, the individualization of communities, basically the transforming forces of modernization on society disable the catholic church to fully integrate the csango village population, who in rising numbers attend new teachings that offer an updated worldview, as well as a brand new set of community/religious norms. The author argues, that sectarianism/sectarianization is a part of modernizational strategies, and that as a consequence of transnational lifeforms, sects have become part of social mobility.

MEINOLF ARENS: AN ETHNIC GROUP AMIDST THE TENSIONS OF TOTALITARIAN DEMOGRAPHIC POLITICS. CSANGOS/HUNGARIANS IN THE CONTEXT OF ROMANIAN-HUNGARIAN-GERMAN RELATIONS (1944). According to the Munich based scholar the history of moldovan csangos was much more influenced by major european events, then it was earlier thought. One has to mention here their (i.e. csangos) strictly defined frames by the two known totalitarian regimes of the 20th century. One key event of matter to csangos from the hungarian side was the resettlement project on the summer of 1944 that eventually failed. This clearly shows the ideological positions of both the hungarian and rumanian government of that time, as well as the role of Nazi Germany on the csango issue.

ILYÉS SÁNDOR: THE “CSÁNGÓ” IMAGE IN THE TRANSYLVANIAN HUNGARIAN PRESS ON THE MILLENNIUM TURN. The present study follows the interpretation of the discourse on the Moldavian Csángós from one particular point of view and based on one particular corpus. At the beginning of the new millennium the Hungarian press from Transylvania regarded the Csángós as one of the main topics and that resulted in a process of narrative colonization. Based on the model of culture nation, the Csángós became a part of the Hungarian nation, being represented as the most hard fated ethnic group, a true symbol of fate.

KINDA ISTVÁN: PUNISHMENT PRACTICES AMONG THE MOLDAVIAN CSANGOS. This paper aims to present the system of punishment in moldavian csango villages. Upon comparing west-european, szekler and csango examples, we will focus on outlining a common european set of punishments which took its shape during early modernity and modernity too. The typology of csango punishment practices thus outlined will throw a light on the archaic forms of reestablishing order, and the retaliation of norm deviance, in short the cultural-historic rootedness of norm reestablishing. The typology of these specific csango cultural ways of social sanctioning and social retaliation can be set in the backdrop of community law.

IANCU LAURA: CUSTOMS OF THE CALENDAR IN A MOLDAVIAN VILLAGE (MAGYARFALU)*. The author wants to give an account on the calendar customs of a csango village in Moldova. The key motive of her analysis are customs as modes of organizing, maintaining, and functioning cultural information. She believes that the customs of hungarian csangos go beyond that, they show the ethnic specificity of the local culture, and these „ethnic” customs act as distinguishing features of the community. The custom system in this reading differentiates communities doubly, on a formal plain differentiates them towards the exterior, in its content this system offers internally a pattern of orientation for those inside it. Finally customs act as a frame for the whole of life and community (*individual–the other–the dead and God*), as well as the three temporal experiences (*Past–Present–Future*). The author brings up-to-date information to back her theoretical insights.

* This study is an abridged version of the thesis presented to the Cultural Anthropology and Ethnography Section at Szeged University. The study was supported by M.T.A. (The Hungarian Scientific Academy) Center for Minority Research, as well as no. 68325 of O.T.K.A. (Hungarian Scientific Research Fund) grants.

Az Erdélyi Társadalom eddigi tanulmányai

2003. 1.

- Horváth István: Az erdélyi magyarok kétnyelvűsége: nyelvmentés és integráció között
Péter László: Új szegények túlélési stratégiái
Pásztor Gyöngyi: Slumosodás és elszegényedési folyamatok Kolozsváron
Geambaşu Réka: A kolozsvári roma elit kialakulásának folyamata
Veres Valér: A társadalmi struktúra etnikai sajátosságai a posztszocialista Erdélyben
Magyari Tivadar: Elemzések a romániai magyarok sajtóolvasási szokásairól

2003. 2.

- Csata Zsombor–Kiss Tamás: Migrációs potenciál Erdélyben
Horváth István: Kivándorlási hajlandóság az erdélyi magyarság körében – 2003 október
Kiss Dénes: A CE Szövetség és a református egyház
Csedő Krisztina–Ercsei Kálmán–Geambaşu Réka–Pásztor Gyöngyi: A kolozsvári elsőgenerációs városlakók
Turai Tünde: A családszerkezet változása a szocializmus évtizedeiben a Szilágyságban
Mohácsek Magdolna–Vitos Katalin: Fogyasztói szokások a magyarfalusi vendégmunkások köreiben

2004. 1.

- Kiss Tamás: Természetes népmozgalmi folyamatok az erdélyi magyarság körében
Gödri Irén: Etnikai vagy gazdasági migráció? Az erdélyi magyarok kivándorlását meghatározó tényezők az ezredfordulón
Veres Valér: A romániai magyarság termékenysége 1992–2002 között, regionális összehasonlításban
Mezei Elemér–Rotariu Traian: Az utóbbi években történt változások a falusi és városi népesség korösszetételében
Csata Zsombor: Iskolázottsági esélyegyenlőtlenségek az erdélyi magyar fiatalok körében
Csata Zsombor–Kiss Dénes–Kiss Tamás: Az erdélyi magyar kulturális intézményrendszeréről

2004. 2.

- Gábor Kálmán: A perifériáról a centrumba. Tézisek a határon túli magyar fiatalok helyzetének az értelmezéshez
- Veres Valér: A kárpát-medencei magyar fiatalok életeseményei, társadalmi-gazdasági helyzete és közérzete
- Horváth István: Az erdélyi magyar fiatalok Magyarország irányú tanulási migrációja, 1990–2000
- Barna Gergely: Erdélyi magyar ifjúsági szervezetek szervezetszociológiai elemzése
- Ercsei Kálmán–Geambaşu Réka: A „tusványosi táborlákók” ifjúsági státusának és politikai beállítottságának vizsgálata”
- Ravasz Katalin: A világháló társadalmi diffúziójának hazai sajátosságai – Internethasználati körkép a romániai lakosság körében
- Pálfy Zoltán: Nemzetállam és felsőoktatási piac: adatok a kolozsvári egyetem diákságának etnikai és társadalmi összetételéről a két világháború között
- Benedek József–Nagy Egon: Kolozs és Bihar megye etnikai térszerkezetének változása 1966–2002 között
- Kinda István–Peti Lehel: Szenesek. A tradicionális erdőkiélés és a nyugati piacgazdaság között. Vállalkozói kultúrák Farkaslakán?

2005. 1.

- Simon Boglárka: Hogyan „boldogulnak” a csángók? Az identitás kinyilvánításának versus elrejtésének stratégiái egy moldvai közösségben
- Péter László: „Romák, szegények, senkik vagyunk”. Elemzési kísérlet egy szegény roma közösség etnikai identitásépítő stratégiáiról
- Toma Stefánia: „Az én cigányom”. Informális gazdasági kapcsolatok cigányok és magyarok között
- Veres Valér: Az erdélyi magyarok nemzeti identitása a társadalmi és az etnikai struktúra összefüggésrendszerében (2000)
- Murányi István: Tizenévesek nemzeti identitásának jellemzői az ezredvégi Magyarországon
- Irina Culic: Magyarság Erdélyben: a mienk, az övék, senkié? avagy hogyan értelmezzük a kettős állampolgárságról szóló népszavazást és a hozzá kapcsolódó reakciókat?
- Magyari Tivadar: Gyorsjelentés az erdélyi magyarok médiahasználatáról
- Horváth István: A romániai magyarok kétnyelvűsége: nyelvismeret, nyelvhasználat, nyelvi dominancia. Regionális összehasonlító elemzések

2005. 2.

- Lengyel György: Vázlat a rendszerváltás, az elitváltás és a piaci átalakulás kapcsolatáról
- Juhász Pál: A falusias terek gazdasági, társadalmi és politikai gondjairól
- Kiss Dénes: Erdélyi reflexiók az új magyar falu kapcsán

Orbán Annamária–Szántó Zoltán: Társadalmi tőke
Kopasz Marianna: Jó szándék és kompetencia – avagy
a bizalom két összetevője egy magyarországi vállalati felmérés tükrében
Csata Zsombor: A vállalkozások megjelenésének társadalmi
meghatározottsága a Székelyföld falvaiban
Palkó Emília–Sólyom Zsuzsa: A vállalkozások elterjedésének szociokulturális
háttere. Vállalkozói típusok két székelyföldi faluban
Gábos Edit: Vendégszerzők és vendégfogadók. Hálók
a turizmusban – Zetelaka esete
Nagy Benedek: A várospromóció internetes eszközei a Székelyföldön

2006. 1.

Csata Zsombor, Dániel Botond, Pop Carmen: Pályakezdő fiatalok a munkaerőpiacon
Petrovici Norbert: Paternalista menedzserizmus. Hatalmi viszonyok
a román politikai elit körében a 80-as évek végén és a 90-es évek elején
Telegdy Balázs: A szociális problémák térbeli strukturálódása –
avagy hatékonyak-e a romániai fejlesztési régiók a szociális problémák
kezelése szempontjából?
Gál Katalin: Partikuláris versus periférikus Kolozsvári egyetemisták informális
gazdasági stratégiái
Kiss Zita: „Ez a mi otthonunk” – kolozsvári fiatal párok lakáskultúrája
Bocskor Éva: Hargita megye lakosságának egészségi állapota
az egészségügyi szolgáltatások jegyében
Telegdy Balázs: Az autonómia és a liberális pluralizmus dilemmái
a közép-európai magyarok törekvésein példázva

2006. 2.

Benedek József: Kolozsvár történelmi belvárosának társadalmi fenntarthatósága
Péter László: „Feltalálni a múltat!” – etnikai közösségek mediatizált megjelenítése
a Kolozsvár főterén végzett archeológiai ásatások példáján
Pásztor Gyöngyi – Péter László: Kolozsvár, mint márka – útban
egy posztmodern város felé? Szociológiai tanulmány egy erdélyi
város jellegének és arculatának a változásáról
Plugor Réka: A Szimbolikus konfliktus levetítődései Kolozsváron
Berekméri Mária-Erzsébet: Új városok Maros megyében
Horváth István: Az etnikai kategóriák és a klasszifikáció változó logikái –
fogalmi rendszerezési kísérlet
Kolozsvár változó terei – kerekasztal beszélgetés
Kiss Tamás: A „magyarságtól” a „romániai magyar társadalomig”.
Az erdélyi társadalomkutatás és változó témakonstrukciói a népesedéssel
foglalkozó szövegek alapján

2007. 1.

Gagy József: „Az egy szent testület...” A kalugerekhez (ortodox szerzetesekhez) járás, a „próba kultúrája” társadalmi szerepéről

Fosztó László: A megtérés kommunikációja: gondolatok a vallási változásról pünkösdzimusra tért romák kapcsán

Sorin Gog: Az ateizmus után. Románia a vallási újjászületés és a szekularizáció között

Iuliana Conovic: A Román Ortodox Egyház 1989 után: társadalmi identitás, nemzeti emlékezet és a szekularizációs elméletek

Fejes Ildikó: Vallási individualizáció a Csíkszeredai katolikusok körében

Szilárdi Réka: Posztmodern identitáskultúra

a magyarországi neopogány közösségekben

Sárközy Csongor: Ezoterikus gyakorlatok dél-alföldi középiskolások körében

Máthé-Tóth András: A misztika szociológiája. Ernst Troeltsch harmadik típusa

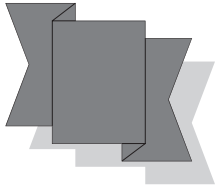
Gagy József: A millenarisztikus-messianisztikus mozgalmak

kérdése a társadalomtudományokban

Peti Lehel: A vallási mozgalmak antropológiai tapasztalata

Kiss Dénes: Vallásszociológia a posztkommunista Romániában

Nagy Réka: Az információs társadalom és a digitális egyenlőtlenségek új szemléletéről



Szociológia Nyílt Est

előadások • kutatási eredmények • könyvbemutatók
vendégtanári előadások • viták

Szociológia, Kolozsváron,
nem csak az egyetemi nyilvánosság számára!

Tanév közben, minden második héten, rendszerint csütörtök este
(plakátolva, sajtóban hirdetve!)

Társszervezők:

SZOCIOLÓGUS VÉNDIÁK SZÖVETSÉG
BBTE SZOCIOLÓGIA TSZ. MAGYAR TAGOZATA
MAX WEBER TÁRSADALOMKUTATÁSI ALAPÍTVÁNY

magyar nyelvű szociológus-képzés Kolozsváron

Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár
Szociológia Tanszék, Magyar Tagozat

- ✓ teljes körű magyar nyelvű képzés
- ✓ széles skálájú szakszociológia oktatás
- ✓ olvasmánycsomagok és nyomtatott jegyzetek számos tantárgyban
- ✓ magyarországi és nyugati kapcsolatok
- ✓ kutatási lehetőségek és külföldi továbbtanulási lehetőségek
 - ✓ vendégtanári program
- ✓ tanórákon kívüli szakmai tevékenységek (Nyílt Est, Civil Kurázsi, TDK)
 - ✓ szakmai táborok, nyári kutatói gyakorlat
 - ✓ szakfolyóiratok, közlési lehetőségek
 - ✓ közismerten jó tanár-diák viszony
 - ✓ az a híres kolozsvári diákélet...

WEB

szociológiai folyóirat
a kolozsvári Max Weber Szociológiai Szakkollégium lapja



Fesztiválok ifjúsága

Tanulmányok

- Gábor Kálmán–Gaul Emil–Szemerszki Marianna: Trendek a sziget-kutatásban. Az új fiatal középosztály kialakulása • Veres Valér: középosztályosodási tendenciák vizsgálata a marosvásárhelyi Felsősziget fesztivál résztvevői körében • Ercsei Kálmán: Felsősziget fesztivál ifjúsága: fesztiválok ifjúsága? Az iskolázottság és továbbtanulás összehasonlító vizsgálata az ifjúsági korszakváltás kontextusában • Kiss Zita–Plugor Réka–Szabó Júlia: Értékrend és ifjúsági szabadidő-kultúra a Felsőszigeten • Balla Réka: Politikai attitűdök a Felsősziget fesztivál résztvevői körében

Könyvismertető: szemelgetés az ifjúságszociológiai szakirodalom újdonságaiból

- Kónya Hanna: Egy új rétegződésmodell kialakítására tett kísérlet • Ercsei Kálmán: Magyarországi tizenévesek nemzeti identitásának és előítéletességének vizsgálata • Pitó Klára: Recenzió Ulrich Beck: Mi a globalizáció? A globalizmus tevédelei – válaszok a globalizációra című könyvről

Kiadó: Presa Universitară Clujeană
ISSN: 1583-6347