

Gazda Klára

Tárgyi kultúra és identitás a moldvai katolikusoknál

A moldvai csángókat a magyar néprajztudomány közös eredetük, közös történeti sorsuk, összetartozási tudatuk, és a szomszédoktól való elkülönülésük alapján magyar etnikai csoportnak minősíti. Olyan, eredetileg erdélyi magyar származású emberek csoportjának, akiknek ősei a történelem különböző időszakaiban telepedtek át Moldvába, ahol asszimilációs hatásoknak kitéve etnikai és felekezeti diaszpórát alkotnak, akik vallási alapon megőrizték endogámiájukat, magukat *katolikusok*nak, míg az őket *ungur* etnonímen emlegető ortodoxokat *oláhnak* nevezve. A magyar néprajzkutatók munkásságának lényege a csángó kultúra otthonról származó specifikumaiak, és a moldvai román kultúra rá gyakorolt hatásának a felderítése, a diaszpóralét konzerváló erejének a megragadása. Lükő Gábor konklúziója, hogy a csángók társadalmilag és kulturálisan egyaránt tartoznak a magyarokhoz és románokhoz (Lükő 2002: 33).

A magyarhoz viszonyítva jókora fáziskéséssel jelentkező, csángókkal foglalkozó román néprajzi szakirodalom (Pal 1942, Mărtinaș 1985, Ichim 1987, Ciubotaru 1998, 2002, 2005) arra koncentrál, hogy a moldvai katolikusok „születés, formáció, mentalitás és etnokulturális hagyaték szerinti” román eredetét kimutassa ([http://www.ercis.ro/AmosNews, Vineri, 08 Noiembrie 2002 – 06:45 PM](http://www.ercis.ro/AmosNews/Vineri_08_Noiembrie_2002_06:45_PM)). Ezt többen csak kinyilatkoztatás formájában teszik. Pl. Mărtinaș post mortem könyvének kiadója, Ion Coja și V.M. Ungureanu, Kós–Szentimrei–Nagy csángókról szóló legteljesebb monográfiája (1981) egyszerű átlapozásával konstatálják, hogy e – szerintük „még erdélyi otthonában, a hatóság elmagyarosító politikája következtében magyarul megtanuló” – kétnyelvű „román” népességnek a tárgyai: viselete, szokásai, életmódja, ház- és telektípusai, tűzhegyei, vasháromlábai, puliszkafőző üstjei, kályhapárkányai, háromlábú kerek asztalkái, szövőszékei, lakásbelsői, padraivalóval takart padjai, ruhatartó rúdai, kelengyész ládái „román” jellegűek (Mărtinaș 1985: 49). Ichim Dorinel is evidenciaként állítja, hogy a Tatros- és Bákó vidéki csángók kultúrája csakis román lehet (Ichim 1983, 1987: 17). Az alaposabb bemutatók, elemzések, így Iosif Petru Pal könyve néprajzi tárgyú fejezete¹ (1942: 56–68), majd I. H. Ciubotaru háromkötetes néprajzi monográfiája, utóbbi mint a csángókról szóló román néprajzi szakirodalom háromkötetes főműve (1998, 2002, 2005), már érvekkel támasztja alá állítását. Ciubotaru végkövetkeztetésén napjaink akadémiai szintű szakmai diszkurzusa így lelkendezik: sikerült bebizonyítania a csángók

¹ A szerző a ház, lakberendezés és viselet kérdéseit tárgyalja részletesebben.

románságát (Gavriliuța 2004. id. <http://lit.tuiasi.ro.philippide/buletin/Buletin-3-2005.pdf>, <http://www.ercis.ro> Amos News, Vineri, 08 Noiembrie 2002 – 06:45 PM)².

Jelen tanulmányban, e vita legfőbb módszertani vonatkozásainak, majd a csángók hagyományos tárgyi kultúrájának tartalmi elemzésével próbálunk választ adni arra, hogy hogyan függ össze az anyagi kultúra az etnikummal és etnikai identitással, és miképpen kompetens a néprajztudomány a közösségek eredetkérdéseinek megválaszolásában.

A kutatók, a kutatás alanyai, tárgyai, módszerei

A magyar kutatók a csángókhöz, mint náluk rosszabb körülmények közt élő testvéreikhez, affektíven viszonyulnak. Rokonaik megismerési vágya sarkallja³, speciális létfeltételeik ismeretlen kulturális dimenziói teszik kíváncsvá már Döbrentei Gábort, a Magyar Tudományos Akadémia titkárát 1840-ben, amikor 38 pontban kér Petrás Incze János plébánostól tájékoztatást róluk (Petrás 2004), Lükő Gábort (Lükő 2002), Mikecs Lászlót (Mikecs 1989), dr. Kós Károlyt (Kós 1976, 1981) és munkacsapatát (Kós–Szentimrei–Nagy 1981)⁴, vagy újabban Halász Pétert (Halász 2002). Amikor a terepkutatásokhoz szükséges költségeket nem fedezi egyetlen intézmény sem,⁵ saját költségükön is felvállalják e feladatot, még akkor is, ha ez a román hatóságok bizalmatlansága miatt⁶ kockázatosnak számít.⁷ A moldvai csángók összmagyarhoz

² Gavriliuța Nicu: O carte eveniment. *Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei. IV.* Iași, 2004. 338, 31. c. könyvismertetője szerint Ciubotaru könyve bebizonyította a moldvai katolikusok román etnikai identitását, románságát, amit a népi kultúrának az átadásában játszott szerepük igazol.

Sabina Ispas, a C. Brăiloiu Etnográfiai és Folklor Intézet igazgatója szerint Ion H. Ciubotaru könyve vitathatatlanul érvel a moldvai katolikusok román identitása mellett, Eugen Simion, a Román Akadémia elnöke szerint egyedülállóan válaszol száz és száz, a moldvai csángók eredetére irányuló spekulációra.

³ A magyar kutatók kutatásaikat jórészt a Moldva, a Beszterce torkolatvidéke és a Szeret menti mezőség, a Tázló mente és a Tatros mente viszonylag összefüggő, zárt magyar lakossággal (is) rendelkező falucsoportjaira, mintegy 50 falura terjesztették ki. Jogos a román kutatók szemrehányása, hogy csak ezekre, az elrománosodott katolikus (egykor magyarnak említett) településekre nem.

⁴ A gyűjtésben a monográfia szerzőin kívül résztvettek még: Elena Secoșan, bukaresti textil szakos tanárnő, Walter Widmann kolozsvári főiskolai tanár, díszlettervező, Lám Erzsébet, Halai Hajnal, Liszka Mária, Olosz Ella textil szakos, Starmüller Géza és Péter Dezső belépítész, valamint Török Pál és Szócs Sándor rajztanár szakos végzős hallgatók is. (Vö. Kós 1981: 7).

⁵ 1950-es években, amikor a csángó falvakban még magyar nyelvű oktatás is folyt, a Román Tudományos Akadémia még az egész magyar kutatócsoport munkáját finanszírozta.

1990 után néhány éve át bármilyen tudományos kutatási tervvel pályázni lehetett az Illyés Alapítványnál. Újabban a Kriza János Néprajzi Társaság írja meg és koordinálja a csángó kutatásokra irányuló pályázatot, mely a MTA. Néprajzi Kutatóintézete szórványkutatási témái közé is illeszkedik. (Vö. http://www.domus.mtaki.hu/urlopok/domus_2006_1_melleklet.doc)

⁶ „Rosszat tesznek azok, akik élőszóval vagy írásban, újságcikkekben vagy könyvekben, főleg történelmi vagy földrajzi tankönyvekben őket magyaroknak vagy csángóknak nevezik, mert egy ilyen megnevezés a budapesti magyarok aspirációinak az alapját képezi.” – írja Iosif Petru Pal (1942: 93).

⁷ Lükő Gábort 1933-ban kitoloncolták az országból (Lükő 2002: 13). 1970–1990 között több magyar kutatót meghurcolt a Securitate. Számolhattak azzal, hogy a rendőrség eldobozhatja munkaeszközeiket,

viszonyított régiesebb, egyes jegyekben középkorias kultúrája is felcsigazza a magyar kutatók érdeklődését.

A magyar kutatóknak számolniuk kell kutatási alanyaik tartózkodásával, akik a modern román állam létrejötte óta (1859), a román államnemzet tagjaivá válva⁸, mindinkább azzal szembesülnek, hogy magyarságuk felvállalása kárhozatos cselekedet, és hogy magukat „helyesen” román katolikusokként határozhatják meg.⁹ Ennek a papság és államhatalom által is szorgalmazott elvárásnak a változó sikerét a népszámlálások nemzetiségi adatainak fluktuációi is tükrözik.¹⁰

Falunév	Össz-lakosság	Katolikusok száma 1930-ban	Magyarok száma 1930-ban	Össz-lakosság 1992-ben ¹¹	Katolikusok száma 1992-ben	Magyarok száma 1992-ben	Magyarok száma 2002-ben
Frumósza	903	903	903	3550	2116	2	111
Gajdár	373	369	368	931	927	5 m.+14 cs.	
Gorzafalva	1713		626			6+1	
Onești	2945	1236	627				214+15
Pusztina	1153	1146		2070	2055	53	370+189
Rácsila	480		235	1581	1398		
Lészped	1314	1058	1053				(Garleni) 43+162
Szászkút	627		547		759	2	
Szerbek	387	370	366		540		
Újfalva	292		292				25

megsemmisítheti fénykép- és magnófelvételeiket. E sorok íróját, és néhány kolozsvári egyetemistát 1994-ben Ploskucényből, a Securitatera hivatkozva, eltanácsolta a helybeli katolikus plébános.

⁸ A román állam létrejöttekor a moldvai országgyűlés többségi képviselői olyan tervezetet nyújtottak be, miszerint csak az ortodoxok élveznének állampolgári jogokat. Ezellen Mihail Kogălniceanu a következőképpen tiltakozott: „ezzel a Bákó és Iași környéki rázeseket évszázados jogaiktól fosztanak meg. Ezeket mindig úgy tekintették, mint minden civil és politikai joggal rendelkező földieket, akik közül egyesek bojárok, funkcióban vannak [...] Hogyan lehetne, hogy mi idegeneknek nyilvánítsuk őket a saját hazájukban? Mikor a mi nagy feladatunk, hogy valódi egyenlőség révén felekezeti különbség nélkül minden földit ugyanabban a harmóniában, ugyanabban a hazaszeretetben egyesítsünk, hogy így mind egy náció legyünk, és egyetlen hazát, a szép Romániát védjük.” Kogălniceanu beszéde Moldova 1857-es Ad-hoc Országgyűlésén. (Idézi Iosif Petru Pal 1942: 19.)

⁹ „Egyetlen igaz név, amit a moldvai katolikusok igényelhetnek, a Román Katolikusok. Ez a név a román vérüket és a haza vitális érdekeit fejezi ki, amely nem utasíthatja vissza őket anyai kebléről, akik a legmélyebb és őszintébb meggyőződésből az ő, és csak az ő fiainak, Románoknak mutatkoztak (kiemelések az eredetiben) (Iosif Petru Pal 1942: 93). A római katolikus név román katolikusra fordítása már a 19. század második feléből datálódik, mint azt Jerneyre hivatkozva közli Lükő 2002: 33.

¹⁰ Táblázatunk a Gazda László 2005. alapján készítettük, a falvak kiválasztásának szempontja az volt, hogy melyikhez van adat.

¹¹ Az 1992-es népszámlálás a moldvai csángó településterület falvaiban mindössze 525 magyar nemzetiségű és a mintegy kétezer fő csángó (nem magyar!) katolikusot talált (Tánczos 1998: 181).

Miután már az 1859-esekhez képest már az 1930-as adatok a magyarság 2/3-os arány-csökkenését mutatják (Tánczos 1998), 1992-re e folyamat eléri mélypontját, és 2002-ben, a legöntudatosabb csángók önszervezkedésének eredményeként néhányan mégis magyarnak merik magukat vallani.¹²

A román néprajzkutatók körében inkább negatív érzelmi indítékot észlelünk. Ion H. Ciubotaru pl. saját ellenérzésének ad hangot, amikor Zöld Péternek a csángók nyelvjárására vonatkozó *selypes* jelzőjét *bántónak*, *penibilisnek* (*dezagreabilă*) tolmácsolja (Ciubotaru, 2005: 14). A belülről jövő kíváncsiságot mint indítékot náluk külső, politikai feladat, a csángók románsága igazolásának szándéka helyettesíti. A születő művek állami (Ichim 1983, 1987) vagy egyházi¹³ megbízatás (Ion H. Ciubotaru 1998, 2002, 2005) eredményei. Mint helybeliek,¹⁴ őket nem motiválja a magyaroknál jelzett „időbeni visszautazás” érzelmi-intellektuális élménye sem.

A magyar kutatóknak nagyjából sikerült feltérképezniük a moldvai katolikus településeket, az azokra vonatkozó latin, magyar, román és más nyelvű történeti és statisztikai források adatainak beidézésével. Pl. Lükő Gábor adattárában (Lükő 2002: 161–277) 488 falut bemutató ugyanannyi szócikk közli a lakosság etnikai összetételének és magyar nyelvismeretének történeti alakulását az 1930-as évekkel bezárólag. Az adatokat Tánczos Vilmos aktualizálta, aki 85 falu magyarul (is) tudó lakóinak létszámát, valamint az összlakossághoz és katolikus felekezetihez viszonyított és arányát becsülte fel. Szerinte ma a moldvai katolikusok egynegyede tud magyarul (Tánczos 1999).¹⁵

A magyar néprajzi kutatások elsősorban magyar nyelven folynak, a magyarul beszélő csoportok körében.¹⁶ Lükő Gábor inkább Szabófalva környékét, Kós Károly és kutatócsoportja inkább a Bákó környéki településeket vizsgálta, számszerint 49 helységet. (Kós–Szentimrei–Nagy 1981: 11). Halász Péter valamennyi kistájon járatos. A történeti adatokból kiindulva a magyar szakirodalom újabban alternatívan, szinonimaként használja a moldvai csángó, csángó-magyar és moldvai katolikus csoportelnevezéseket. A csángó-magyar és moldvai katolikusok kifejezés a román kollégákat felhábítja: ők a csángók román eredetével érvelnek (Ciubotaru 2005: 415–416), és nehezményezik, hogy a magyar kutatók a románnyelvű csoportoktól távol maradnak.

A magyar kutatások kérdésfeltételének fő szempontjai a néprajzi jelenségek típusaiak és változatainak alapos felmérése¹⁷, feltérképezése, fejlődési sorainak felvázolása, a megőrzött régiségeinek kiemelése¹⁸ az otthonról hozott magyar, és a Moldvában átvett román

¹² A demográfiai adatok szelektív, tendenciózus felhasználásáról lásd Tánczos 1998.

¹³ Háromkötetes monográfiájának megrendelője a Iași-i Római Katolikus Egyházkerület.

¹⁴ Ichim Dorinel a Bacău-i Múzeum igazgatója, Ion H. Ciubotaru a Iași-i Folklorarchívum kutatója, a Iași-i Al. Ion Cuza Egyetem tanára.

¹⁵ Térképe 100-nál több moldvai település 1997-es nyelvállapotát tükrözi.

¹⁶ Összegző összefoglalás e témáról: Halász 2002: 19–31.

¹⁷ Pl. Kós Károly 79 tűzhelyet, 49 házalaprajzot, stb. rajzol le és adatol (Kós–Szentimrei–Nagy 1981:76–78).

¹⁸ Pl. technika és díszítmény szoros kölcsönhatásai a díszítőművészetben a geometrikus ornamentika nagyobb aránya, ritualizáltság a tárgyhasználatban.

kultúrelemek szétválasztása,¹⁹ előbbieknél az erdélyi magyar anyaggal való, képekkel is szemléltetett összehasonlítása voltak. Kós Károly (1964, 1981) a különböző tárgyak: a szoknyafélék, vagy a bútorokfélék alakulástörténetét rajzolja meg, így pl. a pad fejlődését a deszkával borított sártöltéstől a cöveklábú padon át az önálló, elmozdítható bútor darabokig követve nyomon. Nagy Jenő viseletkutatásai során többek közt szemléltető anyagot lel a Nyugat Európában már a 13–14. században lezajló harisnyafejlődési sorozat ősfarmájához. (Nagy 1981). Halász (2002: 115) népi terminológiai kutatásai, pl. a *rágtató* 'tiló' megevezése Szolnoky Lajos (1972)²⁰ tárgy-történeti-tipológiai kutatásának helyességét támasztják alá. Szentimrei egyenként számbaveszi és összehasonlítja a moldvai és erdélyi magyar rostfeldolgozás, textiltechnikák, tárgyféleségek, díszítmények teljes terminológiáját. (Szentimrei 1981), Lükő Gábor több, a csángóknál talált tárgyféleség: eke-, kemence-, kandalló-, kapu-, fejfedő- és ingformák erdélyi párhuzamainak térképre vetítésével nemcsak a csángó kultúra belső tagolódásának – székelyes csángók és magyar csángók – határait jelöli ki, hanem hordozóik eltérő tájakhoz fűződő erdélyi kapcsolatait, s ennek nyomán a lakosság eredetének kérdéseit is (Lükő 1936b: 105–152). Kósa László akadémikus Lükő módszereit, némi fenntartással, példamutatónak tartja: „tudománytörténetileg és máig érvényes munkával, recens néprajzi adatok alapján jutott arra a következtetésre, hogy a moldvai magyarok alaprétege észak-erdélyi eredetű. Állítását nem sokkal később történeti adatok, majd Jagamas János népzenei vizsgálata is igazolták. Közelebbről megvizsgálva a problémát mégis azt kell mondanunk, hogy a helyes eredmény vitatható előfeltevéseken alapul és korrekcióra, kiegészítésre szorul az újabb kutatások fényében. Ugyanis azok az archaikus néprajzi és nyelvjárási tények, amelyeket Lükő felsorol (pl. tüzelőberendezés, népszokások, viselet, díszítőművészet, gazdasági eszközök, településforma), nem valószínű, hogy a 14–15. században is megvoltak ugyanezek a területeken, ugyanezekben a formákban. Vagy, ha igen, a hasonlóságok egy Erdélynél és Moldvánál jóval szélesebb zónán belül érvényesek, tehát meglétük nem feltétlenül az észak-erdélyi magyarok migrációjához kötődik. A diaszpóralét gyakran szül erős konzervativizmust, ami az ő esetükben ortodox környezetben sajátos módon a jelentékeny szerepet játszó római katolicizmussal, egy nyugati ideológiával is társult.” (Kósa 1990: 395). Kós Károly a tárgykultúrát igyekszik társadalomtörténeti kontextusba ágyazni (Kós 1976, 1981), akárcsak Halász Péter, aki egy-egy résztéma árnyaltabb bemutatására vállalkozik (Halász 2002).

A magyar tudományosságna a moldvai magyarok iránti érdeklődését egyes román körök irredentizmusra gyanakodva utasítják vissza (Pal 1942: 13), emiatt minimalizálják a magyarok arányát. A román szakirodalom e kérdéstről meglehetősen ellentmondásosan nyilatkozik: hol azt állítja, hogy a katolikusoknak legfeljebb egytizedét teszik ki (Ciubotaru 2005: 416), hol azt, hogy ez az egytized sem magyar, hanem magyarul tudó, elmagyaro-

¹⁹ Erre később részletesebben kitérünk.

²⁰ Szolnoky megállapítja, hogy a tiló a nomád kultúra hozadéka, előképe az eredetileg bőrtörésre használt, ütőszerkezettel ellátott loállkapocs. A lófog mitájára, a magyar tilók egyik formáján a törörészt fogazással alakították ki.

sított román. E szándékuknak alárendelve kezelik a történeti adatokat is, melyekre csak pillanatnyi érdekeik szerint, szelektíven hivatkoznak. Például Ion H. Ciubotaru vitatja Kós Károly kutatócsoportja központi szálláshelyének, Bogdánfalvának (Valea Seacă) csángómagyar kutatópontként való relevanciáját. Iosif Petru Palra hivatkozik, aki szerint e falut eredetileg erdélyi görögkatolikus románok alapították (Ciubotaru 1998: 31). Mivel azonban a görögkatolikus vallást az erdélyi románok körében I. Lipót 1692. augusztus 23-án kelt dekrétuma kezdeményezésére vezették be,²¹ elhallgatja Bandinusnak a falu magyar lakóira vonatkozó korábbi, 1646-os adatait, amelyeket pedig Năstase jóvoltából ismernie kellene (Năstase 1936)²². Könyve egy másik fejezetében már jelzi, hogy a falut 17. században említik először, de azt, hogy a források szerint a lakói ekkor magyarok, következetesen elhallgatja (Ciubotaru 2005: 9).²³ Pedig attól még jelezhetne volna, hogy két – 1779-es és 1782-es – jelentés szerint Bogdánfalván görögkatolikusok is éltek (Pal 1942: 48).

A román kutatóknak azt az empirikus állítását, miszerint a moldvai tárgyi kultúra – beleértve a településszervezés elveit (Ciubotaru 1998: 22), a telkek (uo.) és házak alaprajzi megtervezését (uo: 29), a viseletet (uo: 165), a díszítőművészetet (uo: 91), – az ortodoxoknál és katolikusoknál teljesen egyforma, bizonyítékok hiányában nem igen lehet ellenőrizni. Az 1989 előtti román néprajzi szakirodalom teljesítménye, a *Zona Etnografică* sorozat ugyanis megyék szerint tárgyalja a néprajz jellegzetes témaköreit anélkül, hogy a kulturális jelenségek vallásfelekezeti, illetve etnikum szerinti megoszlását figyelembe venné: ez a kommunista időszakban nem volt divat, és a csángók magyarságát az 1980-as években egyértelműen tagadták.²⁴ A Bacău és Târnabuc megyék népi kultúráját bemutató kötetekre vázlatosság, és a sztereotípiák ismételtetése jellemző (Ichim 1987, 1991). Így nemcsak a moldvai csángókról, de a román kultúráról is alig tudunk meg valamit e könyvekből, alig van az elemzéshez, összehasonlításához felhasználható adatunk. A jelenségeket sorozatok helyett elszigetelt példák szemléltetik csupán, azok megoszlásáról, rétegek szerinti tagolódásáról csak kivételesen esik szó.²⁵ Még az ezeknél jóval alaposabb akadémiai kiadványban, I. H. Ciubotaru Nagysomoz vidékéről készített monográfiájában (Ciubotaru 1991) sem lelhető fel a lakosság vallásfelekezetéhez, társadalmi státuszhoz tartozására vonatkozó utalás. Így ez az azonosság, noha nem feltétlenül kizárt, legtöbb esetben²⁶ nincs alátámasztva, igazolva.

²¹ Ebben a király az unióra lépő román papoknak ugyanolyan kiváltságokat ígért, mint amilyenekkel a római katolikus lelkészek rendelkeztek. A jezsuiták a Bécsből kapott felhatalmazás alapján unió esetére politikai jogokat ígértek a románoknak, papoknak, híveknek.

²² Lehetséges, hogy nem is ismeri Bandinus teljes szövegét, tekintve, hogy nem a román szövegkiadására, hanem Urechia (1895) tanulmányára hivatkozik.

²³ A források román szakirodalom általi szelektív használatáról lásd még: Tánzos 1998.

²⁴ Ichim Dorinel ezzel kapcsolatban Mărtinaș könnvétel idézi, és külön tanulmányban foglalkozik a csángók „román” viseletével” (Ichim 1987, 1991).

²⁵ Talán egyetlen pozitív példa a háztípusoké: a szerző Crăiniceanura hivatkozva közli, hogy a 19. század végén a jobbágyság monoceluláris házában laktak, a rázesek pedig két- vagy háromszobás házában (Ichim 1987: 75).

²⁶ Ellenpélda is akad, pl. a kettős udvar és viselet román párhuzamainak említésével (Ciubotaru 1998: 30, 165).

Ennél súlyosabb, hogy egy lehetséges, de be nem bizonyított állításra belőle egyáltalán nem következő következtetést építenek. Mind Ichim Dorinel, mind Ciubotaru azt állítják, hogy a két felekezet tárgyi kultúrájának hasonlósága azt bizonyítja, hogy a hordozók valamennyien a román etnikum tagjai: „A moldvai katolikusok számára a hagyományos viselet mindig román identitásjelként számított.” (Ciubotaru 1998: 205, 420). „ Ennek a közösségnek a román identitása felismerhető a lakásbelső díszítésében is.” (Uo: 418). „Meg lehet ma állapítani, még azon (kevesek) is, akik távoli ősei más etnikai eredetűek lettek volna, a létezési és gondolkodási módjukkal teljességgel a román szellemiség körébe sorolják magukat.” (Uo: 419).

Lássuk az érveiket. A csángók „román” eredetét tanúsítja Ichim Dorinel szerint „kétezeréves román viseletük. [...] Bizonyos, – írja – hogy csak egy helyi, a kárpáti–dunai–feketetengeri övezetben elhelyezkedő népesség tudta megőrizni időben és térben a távoli géto–dák őseink viseletét. Ime, ez a népi alkotási műfaj, a viselet a kontinuitás, a román földön való hosszantartó együttélés megcáfolhatatlan eleme, ami sikeresen meghatározza egy adott földrajzi areában adott pillanatban elhelyezkedő népesség etnikai eredetét” A perdöntő ruhadarabok a „kárpáti ing, a katrinca, a lábraszoruló gatyka és a bocskor”. (Ichim 1991: 126).²⁷ Egyetért vele Ciubotaru azon a címen, hogy az az Adamclisi-i emlékmű dákjain szerepel (Ciubotaru 1998: 177), sőt, szerinte „román identitásjel”, az „autohtonizmus bizonyítéka” a csángó nők „szarvas” fejviselete is, aminek az ősfarmáját a szarmiszegetuzai Ulpia Traiana egyik bronzapplikációján látható Diana Holdistennőn véli felismerni. Ez szerinte megfelel a trák–dák Bendis istennőnek, aki félholdat visel, valamint az ősi perzsa, hellén, hindu, római szülést- és szoptatást oltalmazó, a termékenységért is felelős sorsistennők bikaszimbolizmusának. De ilyen attribútuma van Selenának és Artemis Traupolosnak is (Ciubotaru 1998: 169).²⁸ Végkonklúziója hát, hogy „A moldvai katolikusok ünnepi viseletében megnyilvánuló morfológiai és stilisztikai sajátosságok minden kétség nélkül ezeknek a hívőknek a román eredete mellett tanúskodnak.” (Ciubotaru 1998: 166). Iosif Petru Pal érvelése a viselet román jellegére nézve, nevezetesen az, hogy míg a románoknál mindenfelé van párhuzama, a Magyar Alföldön másmilyent hordanak (Pal 1942: 64) valamivel plauzibilisabb volna abban az esetben, ha egy etnikumon belül a kulturális jelenségek teljes rendszerének azonosnak kell lennie. Ez azonban a románok esetében sincs így.

E kutatók szerint a viseletnek évezredekken át változatlanoknak kellett volna maradnia, az új lakóhely formáihoz való alkalmazkodás, az átvétel ténye, melyre a magyar kutatók szerint sor kerülhetett, kizárt: A viselet „az a terület, ahol két nép közti kölcsönzés majdnem lehetetlen, tekintve, hogy interzonális hatások nagyon nehezen jöttek létre. Az archaikus mentalitás számára a ruházat megváltoztatása az identitás elvesztésével volt

²⁷ Megjegyzendő, hogy a viselettörténeti képzettségű Augustin Goia felhívja a figyelmet, hogy az Adamclisi-i emlékművön látható ruhadarabok a román néprajzi babona ellenére szerkezetileg nem felelnek meg a román viseletnek (Goia 1982).

²⁸ Megjegyzem, hogy a hajkarika, amihez a csángó lányok copfjaikat rögzítik, gyűrű és nem félholdalakú.

egyenértékű, ami nehéz lelki tehernek számított (Ciubotaru 1998: 166).²⁹ Ez nagyon jól hangzik, és szűkebb periódusokra igaz is lehet, de nem számol a körülményekhez való alkalmazkodás, s általában a kultúra fejlődésének, változásának a lehetőségével: ennek értelmében mindannyiunknak még ma is ágyékkötőben és maszkban kellene járkálnunk.

Ciubotaru szerint a románoknál is meglevő kulturális elemek nem lehetnek „specifikusak” a csángókra is. Az igaz, hogy nem csángómagyar etnikus specifikumok, azonban Kós nem is mint ilyenekről beszél, hanem mint e táji csoport által hordozott etikus kultúra időbeli alakulásának sajátosságairól: „e kettősudvarú telkek régen a csángóságnál igen elterjedtek, egyes falvakban (pl. Nagypatakon, Bogdánfalván, Tamáson) meg éppen általánosak voltak.” (Kós 1981: 28). Ezt Ciubotaru így interpretálja: „A magyar kutatók nem haboznak, hogy a kettős udvart »specifikusan csángó elemnek« tekintsék.... Ez az úgynevezett kettős udvar valamikor nagyon elterjedt volt és nem számított a csángó gazdaság-szervezés sajátosságának, amint hajlanak rá, hogy higgyék a magyar kutatók.” (Ciubotaru 1998: 30). Háborgása oka tehát a félreolvasás és -fordítás. Ugyanígy, gondolatmenetében az sem lehet semmiképp sem magyarokra is jellemző, ami a románokon kívül más népeknél is megvan.

Ciubotarunál a jelenség román identitásjelző szerepét magyar karaktere tagadása bizonyítja. Kitűnő példa erre a népművészet esete. A magyar népművészet részére csak a szabad vonalvezetésű (pl. írásos) technikát, valamint a barokk, virágdíszes ornamentikát engedélyezi, és enyhítő körülmény, ha az ilyen tárgyakat népművészeti üzletekből szerzik be (Ciubotaru 1998: 36, 2005: 419.). A geometrikus motívumok csakis románok, a meander a román spiritualitás összetéveszthetetlen jegye (Ciubotaru 1998: 181). A csángók által használt fehérvasárnapi tojásdíszítő technika – amely esetében a festett, majd megírt tojásról lemaratják a piros festéket – román, mivel ismerik a moldvai Vrancea és Suceava megyében is (Ciubotaru 2002: 282). Ezt az érvét a moldvai példákon kívül egy hunyadi nemes 18. század közepi feljegyzésére alapozza, de elfelejti közölni, hogy ez a nemes, Hortobágyi György, a neve szerint magyar volt (Ciubotaru 2002: 283, 300). Vagyis csúsztat, akárcsak tanulmánya főszövegében forrása szerzője, Cristina Ghiurițan, de utóbbi a lábjegyzetben mégis jelzi a feljegyző nevét (Ghiurițan 1976: 84). Ciubotaru figyelmetlenségéből (vagy rosszhiszeműségéből?) megkérdőjelezi e technika további, hivatkozott magyar párhuzamait, illetve a magyar kutatók szavahihetőségét: „milyen vidékekre utalt Sándor István, nem tudni” (Ciubotaru 2002: 282). Pedig a megadott munkák korrekt forráshivatkozásaiból (Malonyay 1933 III: 253–259) nemcsak a helységnek (Kaposvár), hanem a tojásíró asszonynak (Pamuki Györgyné) a neve is kiderül. Az általa ismertnek állított Györffy féle katalógusban szereplő két hasonló, Dunántúlról származó tojást sem veszi észre (Györffy 1925).³⁰ Azt a tényt, hogy a magyar folklórterület különböző területein másmilyen mértékben maradt fenn a tojásírás hagyománya, a legszebbnek tartott székely és csángó tojások román eredete bizonygatására fordítja ki, pedig Ghiurițantól

²⁹ Állítását egy (!) adatközlő vallomással „igazolja”.

³⁰ Egy későbbi forrás e technika további elterjedését jelzi Gömörből: Makoldiné 1994: 117.

tudnia kell, hogy a 20. sz. elején a gazdasági-társadalmi tényezők hatására e díszítőművészeti műfaj a románoknál is visszaszorult, s csak néhol marad fenn, így Máramarosban, Bukovinában, Töröcsvár vidékén, Hétfaluban és a Barcaságon (Ghiurița 1976: 85). És persze Moldvában. Malonyayra hivatkozva állítja, hogy a háromszéki magyarok a románokkal irattak tojást, aminek az alapján feltételezi, hogy a székelyek tojásai mintáik szempontjából román eredetűek (Ciubotaru 2002: 285). Csakhogy a két, egymással össze nem tartozó bekezdésből összeollózott, megváltoztatott értelmű idézet hamisítvány, Malonyay nem mondott hasonlót.³¹ Mint ahogy az is kifogásolható, hogy egy kérdés megítéléséhez a kortárs szakirodalom helyett, bár klasszikus, de mégis elavultnak számító munkákra hivatkozik.³² Így aztán nem csoda, hogyha végül, előítéleteiből kiindulva közvetve nemcsak az eredeti forrásokat közlő Kovács Dénest, hanem magukat a forrásvidéken élő tojásírókat is „kioktatja”: náluknál jobban tudja, melyik motívum melyikkel társítható és melyikkel nem (Ciubotaru 2002: 286).³³

A két kutatótábor alapállása közti különbséget végül egy félrefordítás példájával összegezzük: Kós megállapította, hogy mivel a csángóknak nem volt saját értelmiségük, aki a magaskultúrát közvetítse hordozóinak, folklórukban az újabb stílushatások nem terjedtek el, s ebből kifolyólag népművészetüknek „nincsenek valóságot, az eredeti értelmet eltakaró sallangjai” (Kós 1981: 8). Ciubotaru így érti: „nincsenek olyan aspektusai, amik az (etnikai) eredet megértése szempontjából elrejtethők lennének.” (Ciubotaru 1998: 166). Az ilyen félreértés, legyen bár szándéktalan, beteges vagy tudatosan rosszhiszemű, természeténél és tartalmánál fogva konstruktív együttműködés helyett bizalmatlanságot generál mind a félrefordítóban, mind az olvasóban.

Mindettől eltekintve, Ciubotaru három kötetes munkája rendkívül sok fontos, értékes adatot tartalmaz a moldvai katolikusok kultúrájára nézve. Csak sajnálni lehet, hogy jelzett elfogultsága rontja a hitelét.

³¹ Malonyay ezt írja: „Háromszék megyében legszebb tojásírás van még a Feketeügy baloldalán, a berecki hegycsoport vidékén, Bereck, Lemhény, Osdola, Gelence, Zabola, Páva, Kovászna, Papolc, Zágon, Bárkány, Nagypatak és Bodzafordulón. A Feketeügy jobboldali vidékén Polyán (most Kézdikővár), Kézdi-Szentlélek és Torján. Az Olt jobb oldalán, a hermánybaróthi hegyvidéken, Előpatakon, Árapatakon és Hidvégen. Amint távolodnak a községek a hegyektől, hanyatlik bennük a tojásírás művészete is. Tovább menve a hegyektől, a Feketeügy közelében levő síkságon és a Szépmezőn fekvő több községben egyáltalán senki sem tud tojást írni és akárhány községet a tojásírásért vándorló oláh asszonyok sem keresnek fel. Ezek ugyanis húsvét előtti nagyhéten, festékeikkel s eszközeikkel útra kelnek, a szomszédos községekben házalva, bekiáltanak minden házhoz: »Asszonyom! nem iradnak dojázt? «” Ezt Ciubotaru így tolmácsolja, Ghiurița nyomán: „a tojásírás mesterségét »kifinomult művészettel gyakorolták a román parasztasszonyok, akik a húsvéti ünnepeket megelőzően lejöttek a hegyekből Előpatak, Árapatak, Poján, Hidvég falvakon keresztül, ebből a zónából, és tojást írnak a székely lakosságak, más tojások vagy pénz ellenében” (Ciubotaru 2002: 285).

³² A magyar tojásírás tárgyalásakor nem kerülhető meg Györgyi Erzsébet tanulmánya (1974).

³³ Kovács Dénes gyimesi tojásírásgyűjteményében kifogásolja, a patkó- és kézmotívumok társítását. Szerinte ugyanis a patkónak a vitézséggel kell összefügnie, míg a kéz apotropaeikus motívum.

A moldvai népi kultúra néhány jellegzetessége és kapcsolatai

A továbbiakban a megpróbáljuk körülhatárolni a csángó anyagi kultúra néhány jellegzetességét, kijelölni térbeli, időbeli és etnikai kereteit, ezzel mintegy jelezve vitapartnerünk állításai realitásának mértékét.

Településtípusok

A román szakirodalom szerint a morfológiai falutípusok nem köthetők sem nemzetiségekhez, sem időhöz. A falufajták vegyesen fordulnak elő, illetve átlépik, átívelik a nyelvhatárokat (Vuia 1975: 173). Valóban, pl. a szétágazó településtípus, a kusza halmazfalu, román terminológiával „sat răsfirat”, mely az erdélyi és szubkárpati övezetben él, köztük az észak-moldvai románok körében oly jellegzetes (Vuia 1960: 44, Ciubotaru 2005: 416), a magyarságnál is előfordul (Bárh 1997: 40). Az ilyen, szórványokból besűrűsödő falvakban nagy szerepe van az állattartásnak.

A magyar szakirodalom a földrajzi környezet és a gazdálkodási módok mellett meghatározó befolyást tulajdonít a társadalmi tényezőknek is: a falvak képeinek formálódásában nagy szerepe volt a történelemnek, elsősorban a település saját történetének is, és fordítva, a falu képe sokszor árulkodik létrejötté idejéről és sorsfordulatairól (Bárh 1997: 39). Pl. Lükő Gábor a moldvai csángó településhálózat sűrűségéből és – az utak elágazásai mentén, a hegyek kapui és a folyók torkolata melletti – kedvező elhelyezkedéséből arra következtet, hogy birtokosaik, ha nem előbb, legkésőbb a moldvai románokkal egyidőben telepedtek meg, amit az okleveles adatok is megerősítenek (Lükő 2002: 15), és amit Nicolae Iorga történész is elismer: „már a 13. század elején leereszkedtek a kúnok katolikus püspökségének a területére, s elértek ezen az úton egészen a Szeret folyó vizéig.” (Iorga 1972 II: 229 idézi Gazda 2005: 211). A Szeretmenti Mezőség sűrű településhálózatát Kós Károly a lakatlan vizenyős terület hosszú időn át történő, fokozatos meghódításával magyarázza. Azzal érvel, hogy a románok által jórészt foglalt Tatros és Tázló mentén a magyar falvak ritkábbak, az Ojtoz és Úz völgyére betelepülő székelyek is a lakatlan területeken próbálták szerencsét (Kós 1976: 170, 1981: 17–18).

Kós megállapítja, hogy a települések történeti múltját a falvak térképészete, utcahálózata is tükrözi. A moldvai csángókál a régi települések, a betelepülés módja szerint kétfélek: zártak és nyíltak. A régebbi zárt falvak önálló, vérségi alapon szerveződő és birtokközösségben élő csoportok egyszerre való betelepülésével jöttek létre: a helyi hagyomány szerint – mondja (Kós 1976: 216) – ilyenek Terebes (1428),³⁴ Lujzikalagor (1498),³⁵

³⁴ Uo. 488. A zárójeles évszám most és a következőkben a településre vonatkozó első ismert adat keltét jelzi (vö. Costăchescu 1931–1932). A falu régi neve Ungureni volt, ezen a néven említették az első oklevelek. 1409. január 28-án Alexandru cel Bun (Jó Sándor) vajda Giurgiu Ungureanu földesúrnak adományozta „Ungureni” falut, ahol a háza volt és a szőlőse, amit ő ültetett (Gabor 1996: 165 idézi Gazda 2008).

³⁵ Bogdan 1913 II: 127–129.

Klézse (1588).³⁶ Tegyük hozzá: ilyen Szabófalva (1453)³⁷ is. Az ezekbe egykor betelepülő csoport tagjai rokonsági alapon helyezkedtek el egymás szomszédságában, a határt is közösen vették birtokba. Később az egyes lakótelkek és földhasználati jogok is mindjobban felosztódtak az utódok közt. Onyesten a *tólkéhez* (nemzetséghez) tartozó családok nagyjából a község egyazon utcájában találhatóak (Kós 1976: 173). „Fentebbieknek, mint »rezes« falvakkal kiváltságai voltak, amely kiváltságokkal székely módra éltek (pl. közbirtoklás, nyilas osztás) mindaddig, míg a fanarióta időkben a bojárirtokok ezeket is be nem kebelezték.” (Kós 1976: 170, 216). Ha túlnépesedtek, saját falujuk határában új kirajzást alapítottak. (Tufescu 1934, Stahl 1958: 199, Kós 1976: 170, 216).³⁸ Pl. Somoska falu klézsei kirajzása (Jerney 1851 I: 85).

A régi, nyílt települések külső vagy felső irányítás nélkül, több apró magból alakultak falvakká, lakói, a családnevek és helyi hagyományok szerint is, hosszú időn át, sokfelőlről szivárogtak be. Bogdánfalva (1420)³⁹ kilenc, Lészped (1634, 1752)⁴⁰ öt részből olvadt egybe.” (Kós 1981: 18). „E részek nemzetségi házcsoportokból alakultak: A »nemzetek« (nemzetségek) a falu egy-egy kolcában (r. colț = szeg, szeglet) szálltak le; több helyen pedig a falu kisebb utcáit az ott megtelepült családokról nevezik ma is.” (Kós 1976: 73). Lészpednek 17 családnévről elnevezett utcáját sorolja fel.⁴¹ Utcahálózatuk magjai azok a kis zsákutcák, amelyek egy-egy betelepülő ős nagy telkén belül keletkeztek akkor, midőn az örökösöknek meg kellett osztozniuk úgy, hogy azért mindenkinek külön bejárata legyen a saját részéhez. Az öröklés, osztozódás helyi körülményeit példázó girbegörbe „nemzetségi” utcácskák összekötésére jöttek létre az utánuk kanyargó falusi közutak, utcák (Kós 1981: 18).

Az ilyen, vérségi kapcsolatokat tükröző településeket, ahol az azonos nevű rokon családok házai térben is egymás szomszédságában helyezkednek el, és halmazos házbokrokat, a hosszan elnyúló település gerincén egymást követő nemzetségi szakaszokat vagy pedig utcává alakult közös udvarokat (pl. palóc hadas udvarokat, székely nemzetségi zsákutcákat) alkotnak, nemzetségi települések nevezi a magyar szakirodalom (Bárh 1997: 57–59, Paládi-Kovács 2000:147–152).⁴²

A újabkori zárt falvak, az *újfaluk* vagy *szilistyéek* az anyafalu határán kívül keletkeztek, földesúri, majd a földosztás után állami telepítések, átköltöztetések eredményeként: ezek mindig soros-utcás jellegűek, a mérnökök szabályosan cövekelték ki bennük az egyforma, 10 rudas szalagtelkeket. A szegénység, otthagya a régi faluban *bordéjját*, a lapályos mezőn az utca mentén szabályosan sorakozó telkeken, utcában építette föl házát.

³⁶ Coșa 2001:20. (Catalog de documente din Arhivele Statului Iași. Moldova Vol. I.)

³⁷ Halász 1997: 4.

³⁸ Rosetti szerint „a moldvai rezések egy-két-három közös őstől vagy több unokatestvértől származtak, akik eredetileg az egész falut birtokolták. Kivétel ezalól nem létezik.” (Rosetti 1907: 31)

³⁹ Timon 1754: 4, 21.

⁴⁰ Rosetti 1889. De lehet, hogy az első telepesei románok voltak, s a magyarság csak a madéfalvi veszedelmet követően telepedett be (idézi Halász 1983: 3).

⁴¹ Ződ, János, Ádám, Kompót Feri, András Júzi (Józsi), Szentés, Bálint, Simon Péter, Simon István, Gál, Bartos, Kerekes, Júzi, Sánta Júzi, Komán Péter, Farkas, és Fazekas ulicája.

⁴² Azt első típust a magyar szakirodalom az Őrséggel, a másodikat a Hunyad megyei Rákossdal példázza.

20. századi, államilag Bogdánfalváról telepített újfalú Nicolae Bălcescu (Kós 1976: 170), valamint a Pusztina népfölöslegéből alapított Garoafele.⁴³ E falvakban az eleve szűkre kimért telkek felosztásának az igényét a szegénység korlátozta, s ezért az új telkekkel a falu valamelyik széle felé terjeszkedtek, pl. a víz vagy a vasút felé: „a szegények, életviszonyaiknak megfelelően költöznek, s így itt a szomszédság alapja már nem a vérség, hanem a sorsközösség” (Kós 1976: 174). Tehát az újonnan, földesúr vagy állam által telepített falvakban nemzeti település nem alakulhatott ki.

Kós Károly a telekosztódások és családfák közvetlen összevetése, a csángó, illetve székelyföldi párhuzamok „formai, lényegi és tartalmi egyezése” alapján azt állítja, hogy a csángóföldi nemzeti települések közvetlen (genetikus) erdélyi, s azon belül székelyföldi kapcsolataiknak köszönhetik létüket, vagyis az onnan áttelepült magyar lakosság hozta magával e mintát (Kós 1981: 21). Ion H. Ciubotaru kijelenti, hogy a románoktól vették át, avagy méginkább, megléte a csángók román etnikai hovatartozásának egyik bizonyítéka. Azzal érvel, hogy valaha nagyon elterjedt volt, többek közt Botoşani és Neamţi megyében (Ciubotaru 1998: 21).

A nemzeti települések románok körében való elterjedtsége valóban igazolható: Henri H. Stahl-tól tudjuk, hogy a moldvai szabadparaszti (részes) státusú falvak lakói etnikumuktól függetlenül, nemzeti leszármazás alapján felosztva birtokolták településük kül- és belterületét (Stahl 2002: 93–118). A régi román földesúri falvakban egyáltalán nem alakult ki hasonló településforma, viszont az eredetileg szabadparaszti, de később jobbagyosorba süllyedt falvak lakói dézsmafizetés fejében megőrizték korábbi részeshagyományait (Stahl 2002: 127–128). És kiváltságosságuknak köszönhetően, így szerveződhetek a szloboziák is (Stahl 1965: 338). Ugyanis a történelem viszontagságai, a különböző támadások, járványok következtében elnéptelenedő pusztafalvak 16–18. századi újranépesítése céljából az uralkodók és földesurak a munkaerő szükséglet fedezésére idegen (lengyel, orosz, magyar, görög, szerbek) etnikumú népességet csalogattak és telepítettek be, s az így keletkező szabadalmas falvak lakóinak, szemben a román jobbagyakkal, időleges kedvezményeket adtak.⁴⁴ Bár ezek sohasem voltak részesfalvak, birtokjogilag azokhoz hasonlítottak, azaz a szloboziák lakóit *moşnenieknek*, vagyis ősi birtokkal rendelkezőknek tekintették (Stahl 1965: 338). Ilyen szabadalmas csángó falu volt többek közt Magyarfalú, melyet 1817-ben Sturdza telepített (Repertoriul comunelor catolice din Moldova),⁴⁵ aztán a Slobozia Năneşti határában létrejövő Lábnik, mely valószínűleg

⁴³ Ide 1921-ben 16 pusztinai családot telepítettek át. Gazda László szíves közlése.

⁴⁴ 1756-ban egy uralkodói oklevél, a *Hrisov pentru bejenari* (Adománylevél a bújdosóknak), az egész országban egységesen szabályozta a benépesítést, mint közügyet. De hogy ennek ne legyen a kívánttal ellentétes hatása, vagyis nehogy a helybeli parasztok, akiket előnyökkel csábítottak új faluba, otthagyják a régi településüket, – majdnem mindig kiköti, hogy az új érkezők legyenek idegenajkiak. A bevándorlók ennek értelmében bármilyen méretű földet használhatnak, szabadon letelepedhetnek, pénzben fizetik az adót robot helyett. A betelepülők bizonyos ideig nem tartoztak adót fizetni a kincstárnak (Rosetti1907: 320).

⁴⁵ A Nagy földrajzi szótár állítása szerint a falu 18–19. századi moldvai áttelepülés, talán ezzel magyarázható, hogy az ő eredettudatuk korábbra: a török háborúk idejére, sőt Szent László idejére megy vissza (Lahovari-Brătianu–Tocilescu 1898–1902: 690).

menekültszállásból alakult önálló faluvá, miután földesura kedvező fogadtatásban részesítette a jövevényeket (Racovița 1895: 383).⁴⁶ E falvak lakói nem szükkölködtek az adókedvezmény mellett szabadon használható földben, itt tehát a nemzeti település feltételei adottak voltak. Ugyanezt lehet elmondani a valamely foglalkozás révén kiváltságot nyert lakosokról: pl a tartrosiakról: „A’ valóságos Tatrossiak ma is birják földjeiket azon teher alatt, hogy a’ só aknánál heti szolgálatot tegyenek; alkalmasint nem így volt ez a’ hajdani üdőkben.” (Petrás Incze 2004: 81–82). Kiváltságokat lehet feltételezni a sóbányász és sókereskedő Szalonc, a vámosfalva Bahána, a határórfalu Gorzafalva, Szőlőhegy, a a Moldova őrzésébe bekapcsolódó Újfalva, a bortermelő Forrófalva, és a vásároshelyek, amilyen Ónfalva, Szászkút, Románvásár, Szabófalva, Teckány, Szkéja, Csügés és sok más helység esetén (Gazda 2007).⁴⁷

A nemzeti település létrejöttének előfeltételei tehát: 1. a megfelelő méretű telek birtoklása, 2. annak szabad használati (pl. elrendezési, beépítési) joga, 3. afölötti szabad rendelkezési (pl. felosztási) jog, 4. igény és szükséglet a család együttmaradására. Magyarországon ezek az ismérvek a nemesi települések mellett a társadalmilag vegyes falvak központi, nemesek által lakott részét, valamint a szabadalmas vidékeket jellemezték, akkor is, ha azok lakói nemzetiességek voltak (Barabás 1960: 225–226).⁴⁸

A nemzeti alapon való birtokfelosztás jogszokását a magyarság őshazából hozta magával. (Mesterházi 1980: 46, 77–78, 85).⁴⁹ A feudalizmusban ez a jog, a honalapítóktól való leszármazás vagy középkori királyi adomány címén csak a nemeseket, valamint a kollektív nemességet élvező székelyeket illette meg (Bánkiné Molnár 2005). Utóbbiak kiváltságai a királyi adó alóli mentesség (csupán ünnepi ajándékkal tartoztak), valamint az autonómia. A honfoglalók az ország területét nemzetségek szerint felosztva szállták meg. A nemzeti szállásterületet közös tulajdonként, nemzeti földközösségben használták, csak a házhely, a belsőség/mansio, sessio/ képezett egyéni birtokot. Később bekerítés, első foglalás címén a birtokok családi tulajdonba kerültek. A földművelésre való áttérést követően a nemzeti földközösség helyébe a falvak szerinti földközösség lépett. A legelők és erdők közösek maradtak, míg a művelés céljából kiválasztott területeket évenként,

⁴⁶ Lábnik a 19. század közepén Negrut bojárnak és özvegyének a birtoka volt (Jerney 1851 I: 221). A század végén a község legnagyobb birtokosai Coton G. Lecca (433 ha) és Profira Strat (104 ha) voltak (uo: 384). Nevükben is őrzik e településmód emlékét Szlobozia Petresti és Szlobozia Mielului nevű, már csak románul beszélő katolikus falvak.

⁴⁷ A vásártartó jogot a birtokos kijárására a fejedelem adta, fejedelmi adománylevéllel pecsételve meg. Ezek a vásárhelyek rendszerint az út mellett helyezkedtek el és nagyszámú zsidóság telepedett oda, kereskedők és kézművesek. A katolikus lakosság elterjedési területén csaknem 50 vásároshely található.

⁴⁸ Pl. az Erdélyi Érchegeység 650–1100 m. magasságában elterülő Câmpeni kerülete 128 román nemzeti házcsoportja (*crânguri*) a 17–18. században alakult ki a *possessiones valachicaleseken* A románoknak nyújtott kiváltságokat Barabás Jenő a bányavidék munkaerőszükségletéből eredő szabadalmasabb helyzetével és a hozzá összefüggésbe.

⁴⁹ A nemzeti szervezet ismérvei: a közös őstől való leszármazás ideológiája, a valós vagy fiktív vérségi kötelék szerinti önszerveződés, közös nemzeti név használata, megegyezés alapjani birtokfelosztás, saját jogszolgáltatás, ill. bíraskodás, közös vallási kultuszhely és temető.

vagy nagyobb időközökben sorshúzással, *nyilvánással* felosztották a falu lakosai között (Szádeczky-Kardos 1993: 27).⁵⁰

A moldvai magyar falvak egyrésze igen régi. Mikecs a román szabadparasztokat jelölő *răzeș* szó ‚részes’ jelentéséből és hangzásából, e szó magyar eredetéből, továbbá a román részes falvak magyar szomszédságban való elhelyezkedéséből,⁵¹ ezek hely- és személyneveiből, több innen származó korai birtoklevelek magyar hangzású személyneveiből, valamint némelyik román falu – a Iozepestiek (Iosupeni), Berládiak (Bârlad) – lakóinak magyar eredettudatából, hagyományaiból⁵² és a jelenségnek a magyar földközösséggel való egyezéséből arra következtet, hogy a kezdeményezés és minta magyar volt. Úgy gondolja, hogy a középkor eleji, Moldvába kitelepülő magyarság magával vive e formát, elterjesztette a szomszédságába telepedő románok közt is. A magyar kitelepülések idejéből származó közösségi birtokosok szabadságát a megalakuló román állam vajdái oklevelekkel erősítették meg.” (Mikecs 1989: 160–163, Rosetti 1907: 111) A részesek tehát falujuk határát fejedelmi oklevelés megerősítéssel bíró (Petrás Incze 2004: 46), afelett méltányosan osztozó, csak az államnak adózó szabadparasztok voltak, akik valamely „tőkétől”, azaz helybeli falualapító nemzetségtől való leszármazás címén annak földterületéből nekik jutó *részsel* rendelkeztek. A rész adható, vehető és örökíthető örökbirtok volt. Birtokaiknál fogva a részeseket kisebb nemeseknek tartották (Petrás Incze 2004: 45).⁵³ Az emberi munkával meghódított elsőfoglalású területeket (szántót, kaszálót, irtást, szőlőt, méheskertet) örökbirtokká nyilvánításáról elsőként az első moldvai törvénykönyvből értesülünk, melyet Vasile Lupu fejedelem bocsájtott ki (Pravila lui Vasile Lupu, 1646): a tulajdonos ezeket halálakor a gyermekeire hagyhatta (Rosetti 1907: 111).

A moldvai román, főleg a Vrancea vidéki szabadparaszti közösségek múltját elemző Stahl úgy vélte, hogy a földközösség szabadfoglalásos formája idején még nem volt szükséges „ősök után járniuk”, az ősi eredet bizonygatására csak a külső határ végleges felosztásakor került sor, és még későbbi a falu belterületének nemzetségek közti felosztása (Stahl 2001: 93–118). Ha neki is, meg a magyar történészeknek is igazuk van, akkor a nemzetségi településrend Moldvában valóban magyar minta szerint alakult ki. De csak az említett társadalmi körülmények közepette jöhetett létre, illetve maradhatott fenn.

A régi városias települések képe szintén hasonlított a középkori magyarországi falvakéihoz és mezővárosokéihoz. Szabófalvát, földtöltés, árok, és falukapukkal (Halász 2005)⁵⁴ megszakított kerítés övezte, melynek egyaránt volt a határt az állatok kóborlásától és a falubelieket a nemkívánatos jövevényektől védő, az átmenő forgalmat ellen-

⁵⁰ Vö. <http://ajkhok.elte.hu/jegyzettar/jegyzetek/Magyar%20%E1llam-%20%E9s%20jogt%F6rt%E9net/Majti.doc> és <http://utassy-csalad.extra.hu/>;

⁵¹ Főleg a magyar szomszédságú moldvai és havasalföldi területeken gyakoriak. Mikecs a térképét Petre Poni kutatásait felhasználva készítette (Mikecs 1989: 163).

⁵² Erre nézve Petrás Inczére (2004: 49) támaszkodik.

⁵³ „Hajdan több határokat birtak mind szabadok ’s Nemesi jogokkal bírók, mirül bizonyít a’ hagyomány, s’ még az itteni moldován lakósok is erősítnek.”

⁵⁴ Hasonló falukapu volt Diószénen.

őrző szerepe. „A falukerítésre Felső-Őrségtől Moldváig az egész magyar nyelvterületről maradtak fenn adatok. Természetesen nemcsak a magyarság, hanem a vele együtt élő más népek falvaiban is előfordult. Különösen jellemző volt a 20. század eleji erdélyi román falvakban.” (Bárth 1997: 47) Románvásár alaprajzán az erdélyi és Felső Tisza völgyi települések hatása mutatható ki (Gazda 2005: 30).⁵⁵ A moldvai városok (pl. Kotnár, Bákó, Tatros) tisztségviselőinek, így a soltésznek⁵⁶ etnikumok szerinti rotációja e különböző népcsoportok hasonló jogi státuszára utalt (Binder 1982: 106–127 idézi Gazda 2005: 52, 96, 187).

Telektípusok: a láncudvar

A kettős- vagy láncudvar⁵⁷ moldvai csángók körében való gyakori előfordulására elsőként Lükő (2002: 124-127) figyel fel, rámutatva e telektípus szomszédos románsággal és keleti népekkel való kapcsolatának lehetőségére is. Kós ezt a telekcsoportos-zsákutcás településtípus tartozékának tekinti és a csángóknál való fokozatos visszaszorulását állapítja meg (Kós 1981: 18). Vuia a kettős udvarok széleskörű, román, magyar, orosz, délsvéd környezetben, az Alpeseekben, dél-Tirolban, Karinthiában, Normandiában, Picardiában, Artoisban való előfordulásáról tájékoztat, az állattartással való kapcsolatára figyelmeztet és külön kialakulását is lehetségesnek gondolja. Egyetért Gunda Bélával, aki „más úton jutott hasonló következtetésre.” (Vuia 1961: 48).

Háztipusok

A moldvai magyarok jellegzetes, töltéssel körülvett, egymásból nyíló hidegpitvaros⁵⁸, kétsejtű háztípusa eredetével elsőként Lükő foglalkozott Ezt lényeges vonásaiban megegyezőnek találta a „székely ház” alaptípusával, de míg ott a pitvart csak bedesz-kázzák és *eresznek*, nevezik, Moldvában be is falazzák és *szinnek* mondják. Emellett a székelyföldi háznak két-, a moldvainak három ablaka van. A *szin* szó ukrán eredetéből és 'árnyék' jelentéséből, továbbá abból, hogy a Székelyföldön is ismeretes a *szin* szó, de ott a nyárikonyhák elől nyitott oldalhelyiségét jelöli, Lükő úgy gondolta, hogy ez, a nyugat-európai lakóistállós háztípustól alapvetően elkülönülő „kelet-magyar-” vagy „székely ház” – az egysejtű háztípusból ukrán környezetben alakult ki (2002: 101–104). Kós 51 csángó házat rajzol le és megállapítja, hogy a moldvai magyar és székelyföldi székely házak – beleértve háromszatúvá fejlődő formáikat – alaki, funkcionális szempontból a legutóbbi száz évig még apró részletekben is megegyező módon fejlődtek, ekkor azonban

⁵⁵ Condrea Petru 1891: *Dicționar Geografic al Județului Roman*. București, 100. oldalára hivatkozik.

⁵⁶ Bíró, eredetileg a telepítéssel megbízott tisztségviselő.

⁵⁷ A telekredezés archaikus válfaja, amelynél az istállók, ólak, aklok és tároló építmények kerülnek udvar az út utca melletti, elhatárolt részére, míg a lakóházakat a telek belsejében középtű vagy hátul építik fel (vö. Filep 1977: 229).

⁵⁸ Lükő kamarásnak írja, de funkciója és az egyértelmű elkülönítése miatt helyesebb pitvarosnak nevezni.

különböző irányt vettek (Kós 1981: 77–78).⁵⁹ Az ereszt meghosszabbítása alá toldott moldvai kilér már helyi, városi, román mintát követ (Kós 1981: 78–79). A Székelyföldre való utalás Ciubotaru felháborítja (Ciubotaru 1998: 30).⁶⁰ A kétszertű hideg pitvaros és a belőle továbbfejlődött háromszertű, pitvaros, kamarás szobás házat Vuia is autochton sajátságak tartja és Észak-Moldvából jelzi, de ugyanez ismeretes Havasalföldről is (Vuia 1960: 50). Előbbi Froleč rendszerében A.1. típusként „közép kelet-európai formaként” szerepel, és Csehszlovákiában, Lengyelországban, Ukrajnában, Magyarországon, Romániában, Jugoszláviában, Bulgáriában fordul elő. A belőle a pitvar kétfelé osztásával kialakított háromszertű házat (A.3. típus) viszont Froleč „kárpáti–dunai formának” tartja, amely csak Magyarországon, Romániában és Jugoszláviában fordul elő. A fejlettebb székely házzal rokon, középre helyezett pitvaránál kétfeléosztott formát (B.5. csoport) Froleč „közép-európainak” tartja, és kimutatása szerint Csehszlovákiában, Magyarországon, Romániában és Jugoszláviában fordul elő. Kós rajzai szerint a csángóknál előfordul még a háromhelyiséges, közepén pitvaros, két lakóteres ház, vagyis a Froleč rendszerében B.4.-el jelzett közép- és kelet európai forma, mely Bulgária kivételével minden felsorolt országban megtalálható. (Froleč 1989: 135, 139–142). Tehát csángó házalaprajzok zömmel a szélesebb sávban elterjedt közép-kelet-európai, és kisebb mértékben a csak szűkebb sávban ismeretes Kárpát–Duna menti vagy Duna menti (uo: 91. rajz) háztípushoz tartoznak.⁶¹

Ichim Dorinel Crăiniceanura hivatkozva állítja, hogy a 19. század végéig a jobbágyok monoceluláris házban, a rezesek pedig középpitvarosban laktak. A földosztás következtében javuló viszonyokkal az egysejtes ház visszaszorult. Ekkortól télen a házhoz toldott chilerben tanyáztak (Ichim 1987: 75).

Tűzhelytípusok

Lükő megállapítja, hogy a moldvai magyarok kemencéi általában alacsonyak és laposak, búbos kemence legfeljebb a nemrég áttelepedett székelyekél fordul elő. A székelyföldi kandallókhöz képest a moldvaiak nyiltabb aljúak, lángfogó kasuk sohasem kocka alakú és csempés, hanem vesszőre tapasztott, (majd téglá), viszont gyakorta vízszintes középpárkányal tagolt és sípkéménye nem felfelé, a padlás irányába vezet, mint a Székelyföldön, hanem az ereszt felé. Mind a kemenceforma, mind a tagolt párkányos kadalló,

⁵⁹ „Moldvában színnek nevezik a rövid ereszt, belépőt, ez lakóhellyé alakulhat, de gyakoribb, hogy a székelyföldi vagy hunyadi saroktornác, kamarás házhoz hasonlóan a szín megmarad belépőül, hátsó felét elfalazzák raktárnak. Ugyanolyan megoldásokat alkalmaznak a továbbfejlesztésre, mint a székelyföldi 18–19. századi házak oldalkamarájához. „E megoldások alaprajzilag is, funkcionálisan is megegyezők az előző századokbeli székely házával, még olyan részletekben is, mint pl. az oldalkamara ajtajának a nagyháztól a kicsiház felé költöztetése, vagy a kicsiház és nagyház közti átjárást biztosító keskeny ajtó. A csángó ház és székely ház alaprajza lényegében azonos módon fejlődött.” Az ereszt nélküli házat románosnak tartják.

⁶⁰ Itt jegyzem meg, hogy a román szakirodalom kevés házalaprajzot közöl.

⁶¹ A balkáni formák újak (Kós 1981: 77, 93. rajz).

mind a sípkémény párhuzamai a Szamos–Tisza vonalán lelhetőek fel (Balassa 1994: 249).⁶² A lapos kemence moldvai és Szamos völgyi használata Lükő szerint nem bizonyítja e két terület közvetlen kapcsolatát, hanem az északi szlávok felé utal (Lükő 2002: 118). Kós a magasabb, lapos, alvóhelyként is alkalmas kemecéket szintén ukrán hatásnak tulajdonítja (Kós 1982: 8). Padolatlan helyiségekben vagy szabadban talál még olyan kemencét, melynek füstje szabadon száll el, a padolt mennyezetestekél azonban mindenütt van füstfogó. (Kós 1982: 84). Kós 74 rajzot közöl.

Viselet

A moldvai magyar nők legjellegzetesebb viselettípusa tipológiailag megfelel a nyugat-moldvai román női viseletnek. Jellegzetes elemei: vállfoltos⁶³ ing, elől övbe tűzhető derékszögű lepelszoknya és két, azt derékhoz rögzítő szalagszerű öv. A vállfoltos ing Moldván, Olténián és Havasalföldön kívül (Bănăţeanu–Stoica 1988: 76, Stoica–Petrescu–Bocse 1985: 111. Formagiu 1974: 34–35) megtalálható a Moldáviában, Ukrajna Kárpátokon túli részein (Holme 1912: 341–344, Раманюк, Михасб 1981: 8, 11, 125, 329. kép), Szlovákiában, Morvaországban, dél Lengyelországban, Bulgária (Зеленчик–Лившиц–Хынку 1968, ***1961: 28–30, 68. kép, Телбизова–Телбизов 1958: 25–33, Kwasnik 1990–1991: 55) és Jugoszlávia egyes részein (Bănăţeanu–Stoica 1988: 76). Jellegzetessége specifikus ujjszerkezete (vállfolt, szedés, ujj) és díszítményeinek elhelyezésmódja (függőleges vagy ferde párhuzamos hímzett sávok), melyeket a 16–17. századi román fejedelemlők ingein is megfigyelhetünk (Niculescu 1970: 159). Cérnával összehúzott nyakát, akárcsak az ehhez hasonló nyaki ráncolást magyar szóval *bezárónak*, *brezărăunak* nevezik a moldvai és erdélyi románok is. E megoldást, magyar hangzású megnevezése alapján Vuia magyar eredetűnek gondolja, jelezve, hogy más magyar csoportoknál, pl. a Fekete Körös völgyében is megvan (Vuia 1975: 57). A középkori román fejedelemlők ingnyakát gallér szegélyezi (Niculescu 1970: 159). A román szakirodalom a vállfoltos inget a „kárpáti” (magyar szakirodalmi nevén: nyakbanráncolt, mellévarrott ujjú, reneszánsz ing) altípusának tekinti, dák eredetűnek és az erdélyi románságnál kontinuuosan megőrzöttek tartja. A kettő komplementer jelenléte révén a román viseletet „egységesnek” állítja. A mellévarrott ujjú ing megvan a szláv népeknél, több magyar táji csoportnál, pl. a kalotaszegieknél, torockóiaknál, Fekete-Körös völgyieknél. Nyugat-Európa szerte a reneszánsz korában volt elterjedt, majd a spanyol hódítások révén Amerikába is átkerült. A merev szálás gyapjúból házilag szőtt *katrinca* vagyis lepelszoknya, régi magyar nevén *kerekítő*, teljesen egyenes, ráncolatlan formájában Romániában csak Moldvában, Havaselve északkeleti részében, valamint a Keleti Kárpátok némely szorosának erdélyi oldalán, így a Nagyszamos-vidéki, tölgyesi, toplicai, bodzafordulói és Töresvár-vidéki románoknál és gyimesi csángóknál fordul elő (Formagiu 1974: 76, Kós 1964: 171). Általános az észak-moldvai ukránoknál

⁶² A kemece belső füsttelenítésére a Felföldön a 17. századtól került sor.

⁶³ Az ilyen ing ujját téglalapalakú vászondarabka közbeiktatásával egyesítik a törzsével és ráncolják a nyaka köré.

és a dél-oroszoknál is megtalálható, vastagabb gyapjúból szöve, az eurázsiai hegylántól északra lakó népek körében, akárcsak nálunk, a kiegészíti a tényleges ruhát, az ővvel leszorított hosszú inget (Kós 1976: 172, 175). A csángó fiatalok *fortájához* hasonló, selyemből szőtt lepelszoknya „a selyemipar klasszikus területén, Indiában és innen kiindulva a meleg éghajlatú Ceylonban, Burmában is általános, [...] Vietnámban szintén megtalálható”, de e területtől keletre már potyolt hánclapból készül. Délkeleten a nők egyetlen ruhadarabja, amit derékon, a vállon vagy afölött kötnek meg. (Kós 1976: 172). A román szakirodalom a lepelszoknya változatainak (Formagiú 1974: 74–75), a régebbi magyar szakirodalom pedig a lepelszoknya ráncolással hátiköténnyé továbbfejlesztett formáinak tekinti a havasalföldi *válnic*-et és a neki megfelelő kalotaszegi *muszulyt*, valamint az elől már teljesen összevarrt *androc*-ot, azaz *szoknyát*, tehát a kerekítőben ősfomat, a többi darab esetében pedig belső fejlődést tételez fel (Kós 1964).⁶⁴ A román szakirodalom e (fejlődési) változatok komplementer elterjedése alapján állítja egységesnek a román népviseletet. Nem tudjuk, valóban így volt-e, minden esetre, a muszulyszerű szoknyák is széles elterjedésűek a keleti- és északi szláv népeknél, valamint az észteknél (Kós 1965: 176–177).

Ion Ciubotaru a moldvai katolikus nők „szarvas” (drót hajkarikára felfont, bebugyolált) viseletét”, mint a magyaroknál ismeretlen jelenséget, és román identitásjelt említi. A hajkarika lányfejviseletekben való alkalmazása a románoknál és magyaroknál egyaránt ismeretlen másutt. Lükőtől tudjuk, hogy a csángóknál ez a nagylányság jele, a nagylányok szervezetébe való belépés feltétele volt. Mind e hajkarika elhagyása, mind a leányszervezet megszűntése papi tiltás eredménye volt (Lükó 1936: 62). Téves Ciubotarunak az az állítása, hogy kontykarika a magyarságnál teljes mértékben hiányzik: Gáborján szerint az asszonyi fejviseletként éppen hogy általánosan elterjedt volt (Gáborján 1993: 70),⁶⁵ és közelmúltbeli gyűjtésekből a Székelyföld peremvidékéről, Felsőrákosról is ismerjük (Gazda–Haáz 1998: 32–33). A 17. századi Nyugat Európában is rendkívül divatos volt (Gáborján 1993: 70). Erdélyben ekkor az előkelőbb nők fonták koszorúba hajfonataikat, talán merevítő nélkül: nem látszik drótkarika sem a 17. században megörökített székely hajadonnak, sem a kiváltságos fogarasföldi román menyasszonynak a fején (Gazda 1998: 59, Viseletalbum 1990: 8, 62. kép). A koszorús hajviselet a 19. századra jutott el a magyar paraszti viseletbe (Gáborján 1993: 70). A fejtető körül hajkoszorút eredményezett a haj körbebesodrása is, mely már a gótika idején divatos volt (Gáborján 1976: 77. ábra⁶⁶), s a magyar nyelvterület különböző pontjain különösen a kislányok fésülés módjában őrződött meg (Gáborján 1976: 80, Gazda 1980: 65). Nehéz nyomom követni, miért mondták románul „szarvas fejviseletnek” (*broboadă cu coarnă*) a moldvai csángó fejviseletet (Ciubotaru 1998: 420). Magyarul Moldvából hasonló megnevezés sem a 19. században,

⁶⁴ Némi dilemmára ad okot, hogy a nyugati eredetű vállasszoknya vállra és aljra való szétválása is eredményezhetett szoknyát, ám ennek másmilyen, vízszintes szabású a szerkezete, s ez a különbség a társadalmi használatában is tükröződött. Például Háromszéken rendi jelként meg is különböztették a két egymás alá varrt vízszintes darabból kialakított rokolyától.

⁶⁵ Tardi példát ad rá.

⁶⁶ Korai magyar ábrázolásai 14–15. századból valók, a paraszti viseletben a 19. századtól adatolt.

sem később nem került elő. Chelcea párhuzamként két mongol berbécsszarv-szerű hajelrendezés rajzát, egy Van Eyk festette, szarvval felruházott nőt ábrázoló portrét és három fogarasi fotót közöl: ez utóbbiakon a fehér kendőt két felálló fülszerű „kontyra” (fehér merevített főkötő) kötötték (Ciubotaru 1998: 160). A moldvai csángók a perec alakú asszonyi *kontyot*⁶⁷ *fezzel*, *kerpával*, vagy *csepesszel* borították, majd köréje *keszkenőt* bonyolítottak (Chelcea 1970). A fez török eredetű, kúp alakú fejfedő volt, melyet az ukrán és bolgár parasztasszonyok is viseltek: ez a moldvai román és magyar női viseletben a 19. században, városi, úri hatásra terjedt, de a 20. század első harmadában már ritkaság volt (Lükő 1936b: 66).⁶⁸ A szláv elnevezésű *kerpa*, vagyis „fejre csavart kendő a Beszterce menti moldvai magyaroknál szintén városi hatásra terjedt el, akárcsak a fogarasi románoknál, a krassóvidéki bolgároknál és egyszerűbb formában az ukránoknál is” (Lükő 2002: 94–95). A szintén városi, nyugati eredetű *csepeszt*, a moldvai székely asszonyok viselték. A valamennyi változat fölé kötött hosszúkás kendő, bárhogya is legyen megkötve, Ciubotaru szerint szintén idegen a magyaroktól, viszont megjelenik a románoknál és Európa archaikus övezeteiben, pl. Bretagneban (Ciubotaru 1998: 420). Csak azt nem tudja, hogy történetileg nem idegen: így a 17. századi magyar iparos felesége gyűrű alakú hajkarikája körülről hátravetett, csaknem földig érő fátyolkendő csüng le, akárcsak a magyar főúri hölgynek, kendőbe van csavarva a feje a szakadáti szszonynak, a hajdu feleségének, a kolozsvári öregasszonynak, hosszúkás kendőt visz a karján a székely hajadon (Viseletalbum 12, 1, 10, 34, 36, 8. képek). 1842-ben a háromszéki Zabola teljes népessége vékony, csíkos *keszkenők* szövésével kereste a kenyerét. Ekkor már ezt a Székelyföldön csak az „éltebb” nők facsarták „oly kecsesen, turbánszerűleg, hátul lecsüngő véggel a zacskó-szerű főkötőjük köré.” Tizenöt évvel később „a külföldi szövetek leszoríták ezen iparcikket a forgalom teréről.” (Orbán 1869: 136, 28, 79, 148, 1871: 141, 1868: 84). A történeti és elterjedésföldrajzi áttekintés tehát azt mutatja, hogy mindezek a viseletdarabok csak a 19. század közepén tűntek el a magyarság tárgykultúrájából. Ténykérdés, hogy az asszonyi fejrevalókat a lakodalom során, rituális körülmények közepette tették fel először viselőjük fejére. Ettől eltekintve azonban a Ciubotaru által felvetett mitológiai összefüggésrendjük nem igazolható.

Ciubotaru a moldvai csángóknál csak elől nyitott mellebundát talált, ezért azt az előítéletét, miszerint az elől zárt szerkezetű mellesek csakis román eredetűek lehetnek, nem hallgatja el, de kénytelen a gyimesi csángó, valamint a torockói viseletre vonatkoztatni. (Ciubotaru 1998: 178). Ez a ruhadarab azonban a Székelyföld több táján megtalálható volt, így Gyergyóban (Orbán 1869a: 79), Udvarhelyszék és Háromszék (Malonyay 1909: 36).

Egyetlen viseletdarabbal foglalkozunk még, éspedig a hosszú posztó felsőruhával. Ciubotaru írja, hogy a magyarfalusi szűrfélének a „nagyon hosszú és nagyon bő ujját” kivasalva hátravetették, s az ilyen kabátfélét minden katolikus faluban panyókásan viselték, feltehetően erdélyi befolyásra (Ciubotaru 1998: 180). A kéznél hosszabb ujj keleti

⁶⁷ A konty szó olasz eredetű, jelentése: 'főkötő'. A hajkarikát nevezték kontynak az erdélyi és olténiai románok, valamint szerbek és csehek is (Lükő 1936b: 64).

⁶⁸ Scheludkot, Ischirkoffot és Petrást idézi.

eredetű elem a magyar viseletben: a 14. században, a Képes Krónikában ilyen ujjú ruhában ábrázolták a magyar honfoglaló magyarokat és a keletről bejövő idegen nemzetségeket. Ezt a sajátosságot felerősíthették az oszmán-török hódoltságkori hatások (Gáborján 1985–1988: 25–26). A 17. századi erdélyi viseletalbum több ilyen ruhát közöl, szász, magyar, román és zsidó férfiakon és magyar nőn is (Viseletalbum 16, 17, 21, 34, 41, 44, 49, 55 képek). E korai keleti szabásformát északmagyarországi, dunántúli és az alföldi magyar paraszti viseletek is őrzik (Gáborján 1985–1988: 26).

Díszítőtechnikák, ornamentika, díszítőkompozíció

A moldvai csángó textilművészet újabb, naturális stílusú rétegei valószínűleg román közvetítésűek. Nem így áll azonban a helyzet az ornamentika geometrikus rétegével, mely egész Európában, sőt Nyugat és Dél Ázsiában és az amerikai idiánoknál is megtalálható, melyet a reneszánsz újraközvetített, és mely archaikusabb magyar vidékeken is széles körben elterjedt. Sem a régi stílusú szabadrajzú, de erősen stílizált tojásdíszekkel, melyek, szemben Ciubotaru elképzelésével, a magyarsággal is ismeretesek (Györgyi 1974). Már figyelmere méltóbb Lükő Gábor megfigyelése a székely festékes szőnyegek derékszögű, illetve a moldvai magyar szőnyegek hegyesszögű motívumait illetően (Lükő 1936: 99–102), de ennek a megerősítéséhez és értelmezéséhez további vizsgálódásokra lenne szükségünk. A geometrikus textilmotívumok román eredeztetése és magyaroktól való elvitatása tehát a román szakirodalomnak teljesen téves állítása (vö. Barabás 1963: 93). A rendkívül régies, az öltésmód és díszítmény egybeesése révén egyedülálló csángó inghímzéstechikákat (lásd Gazdáné Olosz 2001) sem más román, sem más magyar csoportoktól nem ismerjük, miközben a ruhadíszeket mind a román, mind a magyar források a moldvai magyarok specifikus sajátosságaként ítélik meg (Ciocan 1924: 20, Petrás 2004: 36, 38).⁶⁹ A moldvai csángókéval formailag és elnevezésében is egyező textildíszeket nemcsak a románok, hanem a magyarok és további más népek: pl. kirgizek (Ivanov–Antipina 1968), törökök (Gazda 2000), lettek (Rosenberga 1997) díszítőművészetéből is ki tudunk mutatni. Ilyen pl. a páros kampó motívum *berbécsszarva* megnevezése még a török szőnyegekben is (Gazda 2000: 209), a hullámvonal *kigyó* megnevezése, stb. A magyar népművészet tömörít, a mintákat hangsúlyos foltokba, sávokba szerkeszti, szemben a románnal, mely sokszor a szétszórt díszítmények mellett dönt. A díszítmény és díszített tárgy szimbolikus használata mindkét népnél megtalálható, archaikus sajátosság. Pl. a hímes tojás halottkultuszban játszott szerepe, továbbá a mátkálás szokása a magyarsággal is megtalálható (Gazda 2006). Tehát az az érv, hogy a díszítmény, neve és szimbolikus használata azért román, mert a románokál is megvan, tarthatatlan.

⁶⁹ Ciocan ingjeik „nem román motívumairól” beszél. Petrás szerint a férfiak viseletében a „felső ruha pedig fehér vagy fekete szoknya (zeke), melynek kék vagy fekete sinórral különféle karikás ékessége ismertető jelül szolgál a Moldoványok előtt; valamint az ingnek két újjnyi többnyire egy, szélességű gallérja, mely ki vagyon veres fonállal hímezve. [...] Öltöztetjük az ittei oláh viselettől csak külső himzetekben, vagy csekélyebb alakokban eltérő.”

A tárgyi kultúrától az etnikai hovatartozásig, etnikai identitásig és vissza

A kultúra mint az emberi élet megszervezésének nélkülözhetetlen eszköze, a társadalommal szoros összefüggésben, kölcsönös meghatározottságban alakul. Az ember éppúgy elsődleges adottságként örökli, mint társadalmi közegét, családját, etnikumát. Térben és időben terjedő összetevői gyakran átlépik az etnikai határokat, egyszerre több nép tulajdonává minősülve, de mindenütt másabb rendszerbe szerveződve. Ugyanakkor összetevőinek milyensége, élettartama, átalakulási ritmusa és terjedési iránya, összeszerveződési módja nemcsak a különböző népeknél lehet eltérő, hanem ugyanazon közösségen belül, annak különböző periódusaiban is. Adott etnikum által adott időszakban hordozott kultúrát etnikus kultúrának nevezik. Ez nem attól etnikus, hogy összetevői más népeknél nem lehetnek meg, hanem attól, hogy a megfelelő etnikumhoz tartozó teljes kultúra (Sárkány 1980: 49). Az etnikus kultúra tartalmazhat etnikai specifikumokat is, olyan elemeket, melyek a megfelelő etnikum származásával kapcsolatosak, vagy különálló történeti fejlődése régebbi szakaszából következnek, s ezáltal (megléttükkel vagy éppen hiányukkal) tartósan megkülönböztetik a szomszédos etnikumtól (Barabás 1963: 86–88). A kulturális különbségek legnagyobb része rövidebb ideig különbözteti meg az etnikus kultúrákat, amennyiben az általános jelenségek terjedési ütemének egyszerű fáziskülönbségével is megmagyarázható.

Az etnikus kultúrával az illető etnikum rendszerint spontánul él, még az etnikus specifikumokat sem feltétlenül tudatosítja. Jelenségeinek elkülönítése, alakulástörténetének, alkotó elemei tér- és időbeli elterjedtségének, érintkezési területeinek, vándorlásának megragadása, feltárása a tudós feladata. Tanulmányozásukat a 19–20. századi Európában a néprajztudomány vállalta fel. Kifejezett etnikus specifikumokat azonban a néprajzkutatók is csak kisszámban, nagy bizonytalansággal tudtak felmutatni. S csak az utóbbi évtizedekben kerül az érdeklődés előterébe, hogy a kultúra egyes elemeit hordozóik hogyan használják fel tudatosan maguknak a szomszédaitól való megkülönböztetésére, elhatárolására, mely elemeit emelik ki e célból. Kiderült, hogy ezek az így fontossá tett elemek a kultúra rendszerében önmagukban akár csekély jelentőségűek is lehetnek.

Az alábbiakban a moldvai katolikusok kultúrájának a spontán, általános, specifikus és határképző elemeit vesszük számba. Megnézzük, mitől nevezhető e csoport etnikumnak, s így kultúrája etnikus kultúrának.

Mint láttuk, a moldvai katolikusok premodern kori kultúrájának fő szerkezeti összetevőit, tér- és időbeli kapcsolatait Petrás Incze János, Lükő Gábor, Kós Károly, Szentimrei Judit, Nagy Jenő, Halász Péter, Gazdáné Olosz Ella, Ion H. Ciubotaru és mások tárták fel, mutatták be, jellemezték. Munkásságuk nyomán megismerkedhettünk egy kiterjedt csoport munkakultúrájával, melyben a nagyállattartás, méhészet, halászat, gabonatermelés, piacra is termelő (Lükő 2002: 32)⁷⁰ szőlőművelés és zöldségtermesztés, a kézműves mes-

⁷⁰ A piacra termelés történetileg még fokozottabban jellemezte a moldvai katolikusokat. Településeik ugyanis a Baltikum–Bizánc közti kereskedelmi útvonalon, s ugyanakkor a Kárpátok hegyláncait Erdély felé áttörő folyók mentén és torkolatvidékén helyezkednek el, ami a távolsági kereskedésbe való bekapcsolódásra nyújtott lehetőséget. A filoxéra vész előttig különösképpen borral kereskedtek.

terségek és a szövés-fonás-hímzés jelentős szerepet játszottak. Megismerhettük nemzeti zsákutcs csoportos településeiket, jellegzetes lakáskultúrájukat, lepszoknyás-vállfoltos nőiinges, illetve gatyás-hosszúinges férfi viseletüket, jelképes funkciójú tárgyaikat, jelképesen felhasznált anyagaikat.

A moldvai katolikusok tárgykultúrájuk elemeinek egyrészét erdélyi hazájukból hozták magukkal, másrészét az új hazában ismerték meg (Kós 1976:109). Otthonról származnak eke- és szánformáik, fogazott sarlóik, kézicsépjek, tárolócsűrjeik, méhész- és halászeszközeik, rúdguzsalyaik, fazakaszközeik, technológiai ismereteik, – beleértve a munkaszakaszok moldvaitól eltérő megnevezéseit – a viseletük egyes fejedői, a klapok és csepeszek és talán településszervező szokásaik. Moldvában ismerkedtek meg a kukoricatermeléssel és kukoricacséplő kasokkal, a cukorrépa termesztéssel, itt gazdagodott halászatuk és szőlőművelésük új eszközökkel, pl. fenékhorgokkal, szőlőültetőbottal, itt kezdtek juhot tartani és gyapjút feldolgozni. Az otthon is ismert háztípus Moldvában egészült ki a fedélszerkezet meghosszabbítása alá toldott kilérrel, itt ismerkedtek meg az alacsony kerek asztallal (Kós 1976, 1981).

Ez a kultúra olyan elemeket is tartalmazott, melyek Erdélyben és Moldvában nem különböztek egymástól. Ilyen volt pl. a kétosztatú, hidegpitvaros lakóház, és annak további bővített formái, a hosszúkás háziszóttos fejrevaló kendő, a zeke, az elől zárt melles, a geometrikus ornamentika több motívuma, kompozíciója. A teljesen egyenes lepszoknya és a vállfoltos ing keleti, északi és déli tőszomszédaik, a moldvai ortodox románok, ukránok, bulgárok irányába mutatott. A későn áttelepedő csoportok itt öltözték magukra e viseletelemeket, alkalmazkodva környezetük öltözködési szokásaihoz. Gondolhatunk rá, de bizonyítani nem tudjuk, hogy a lepszoknya, mint kezdetlegesebb viseletelem valaha Erdélyben is ismert volt, s a muszuly, (akárcsak az olténiai válnic) majd az előlzárt szoknya ennek a fejleményei. Így esetleg a legkorábban kitelepülők még magukkal is vihették. S ha a katrinca magyar *kerekítő* megnevezése erre nem is bizonyíték, az meggondolkoztató, hogy az ehhez járó ing nyakban ráncolását miért nevezik meg a *bezáró* (*bezărău*, *brezărău*) magyar szóval mind az erdélyi, mind a moldvai románok.

A moldvai csángómagyarokat kultúrájuk akkor is jellemezte, ha belőle több minden, némiként más, szomszédos etnikus kultúráknak, így a románoknak, ukránoknak is része volt. Különbséget jelenthetett bennük az egyes jelenségek intenzitása. Abban az időben, amikor a románok már nem jártak viseletben, de a csángók még igen, a lepszoknyás viselet már a csángómagyar etnikus kultúrájának volt a sajátja. Az etnikus kultúrák, használóikhoz való spontán mellérendelődésük révén jellemezték azokat. Hordozóik rendszerint, mint természetes adottsággal éltek velük, örökítették át és alakították új körülményeikhez. Csupán egyik-másik elemüket emelték ki önmaguk tudatos megkülönböztetésére, a szomszéd etnikumoktól való elhatárolására. Az ilyen elemek, noha nagyságrendjük szerint jelentősek vagy egészen jelentéktelenek is lehetnek, identitásjelölő funkciójuk révén az etnikai öntudat kifejezésére szolgáltak, együtt a nyelvvel, és történeti tudattal kiemelkedő értékkel ruházódtak fel. „Ezek a vérbeli, nyelvi, szokásbeli és egyéb összefüggések már önmagukban is nagyon ellenálló, esetenként megváltoztathatatlan összetartó erőt

képviselnek.” (Degregori 2006)⁷¹ Jelentőségük korántsem csak szükségletkielégítéssel, a közös érdekekkel vagy erkölcsi elkötelezettséggel van összefüggésben, hanem éppen a kötelékből származó abszolút értékű fontossággal is (uo). Minél fejlettebb volt egy etnikai csoport öntudata, annál több identitásjellel határolta el önmagát.

A moldvai csángók magyar etnikai csoport-mivoltára mindenekelőtt magyar származástudatuk utal. Erről korai történeti források (Bandinus), és azokra hivatkozó szerzők számolnak be, többek közt Husztvárosra nézve Iorga (1972: 195), Buteára nézve Nagy Földrajzi Szótár szerzői (Lahovari–Brătianu–Tocilescu 1900 II.), Diósfalura –, Gyoszenyura, Szőlőhegyre nézve Jerney (1851), a Román környéki katolikusokra nézve Ciocan (1924: 18). Utóbbi ezt írja: „Noha annyira jól vannak kezelve Romániában, mégis, nem áttallják magukat magyarnak nevezni, mely megnevezésre eléggé sokat adnak. A tudatlanok közöttük azt sem tudják, milyen országban élnek.” (Uo.) E művek minket érdeklő kitételeit legutóbb Gazda László idézi (Gazda 2005: 44–45, 58, 85, 226). De tükrözik ezt közelmúltbeli néprajzi források is, melyben magyar történeti eseményekhez kötődő eredetükről számolnak be. Pl. a szabófalviak szerint *mikor még Árpáddal jöttek erre felé, a vastagabbja elment Panóniába, mások a seregből kiszakadva itt telepdtek meg.* (Gazda é. n: 10). A diószegiei, akárcsak a pokolpatakiak, úgy tudják, hogy *ők régebbiek itt, mint a románok* (uo: 190, Pozsony 2005), a magyarfalusiak *szent László idejéből vagy a törökök elleni háborúk idejéből* datálják idetelepülésüket (Gazda 2005: 141), a szőlőhegyiek, az 1972-ben ott szolgáló néptanácselnök szerint úgy kerültek ide, hogy Mátyás király atyafiságba került Ștefan cel Mare vajdával és székelyeket adott neki határvédőkül. Az újfalusik örködték a Kósnán, ennek ellenében minden szolgáltatás alól fel voltak mentve (Gazda 2005: 221). A déli csángókat Magyarországról Alexandru cel Bun, azért hozta, hogy *goszpodárok (gazdák), legyenek, s „utánuk” tanuljanak az oláok esz, leenek goszpodárok* (Gazda é. n: 11). A szerbekiek a Mihály vajda utáni székely felkeléskor menekültek ide (Gazda 2005: 176–177). Miután a szőlőhegyiek házait a tatárok felégették, az elmenekült lakók fennebb építettek, innen származik Újfalú neve.” (Uo: 222) A szalánciak úgy tudják, *Mária Terézia idején hét gazda jött ide Magyarországról. Csihán Pista volt az első telepes.*⁷² Régi okmányok, szalinások voltak, s *fiakkerrel vitték be a sót Galacig* (Gazda 2005: 214). A frumószaiak szerint *Magyarföldről bėjött három ember, tőlük kerekedett ez a falu* (uo: 151). A kisszalonciak,⁷³ lézpediek is ismerik a falualapító családok, az első telepes (Selyem Józsi) nevét, sőt, a hagyomány szerint utóbbinak a koponyáját is őrzik és közszemlére kiteszik (uo: 99). Prálán az első telepesek nevét és származáshelyét is ismerik: berecki eredetű volt Szabó Károly, lemhényi eredetű Péntes Mihály. (uo: 247). Az ősök származáshelye mellett a betelepedés indítékát is megnevezik: a madéfalvi veszedelemkor idemenekült *bezsenárok* a lábniakiak (Uo: 135), háromszéki székely eredetűiek a vizántaiak (uo: 242). Más moldvai magyar falvakból (Trunkról, Nagypatakról, Forrófalváról, Bogdánfalváról),

⁷¹ A szerző Clifford Geertzre hivatkozik.

⁷² Az alapítóősök hetes száma a nemzeti településszervezési hagyományokkal lehetett kapcsolatba. (Vö. Kós 1972.)

⁷³ Erdélyből telepedtek, az első család az Elekek (uo: 168).

az adóterhek elől menekültek 300 évnél régebben a külsőrekecsiniek (uo: 128). Olykor kevésbé dicső múltrol számol be a néphagyomány: a szitásiak juh- és marhatolvajokként jöttek át, nem kapcsolódtak be a határórségbe (uo: 236).⁷⁴ Az esztufujiak a nádásban bújdokoló menekültek voltak (uo: 173).

A *magyar/ungur* etnonim nyilvánosság előtti felvállalása már csak kevesükre jellemző, és empirikus ismereteink vannak, de alaposabb kutatásaink nincsenek az intim környezetben való jelenlétéről. Szituatív alkalmazásáról több tanulmány beszámolt (Boross 2003, Simon 2005), s elbizonytalanodó, több más magyarra vonatkozó etnonimmal (csángó, székely), való keveréséről szintén (Hegveli 1999, Pávai 1999, Pozsony 2001). Ma leginkább „román katolikusokként” határozzák meg önmagukat. Ez egyfelől az ortodox románoktól való vallási elkülönülésükkel függ össze, másfelől történeti folyamatok következménye. A modern román állam megjelenését követően az állampolgári identitás elnyerése körüli viták, az asszimilációs folyamatok felerősödése, a hatalmi intézmények felőli zavarkeltés (azzal, hogy a *román* etnonim hangzásában hasonlít: *római* katolikus vallás megkülönböztető jelzőjéhez, melyet a román nyelven *romanonak* mondanak), az etnikai identitás állampolgári identitással való felülirattatása mind hozzájárultak az etnikai tudat gyengüléséhez. A csángók kettős, származás szerinti és államnemzeti identitásáról számol be Iorga: „Örömmel beszélnek otthoni nyelvükön magyarul. Míg a nemzet dolgában magukat, »mert román kenyeret esznek, románnak« vallják.” (Iorga 1972: 229–230).

Magyar nyelvűkhöz való – gyengülő – ragaszkodásukat igazolják magyar miséért való folyamodványaik a történelem különböző szakaszaiban. Pl. a tatrosiak Bandinus látogatásakor, a gorzafalviak 1860-ban, a lujzikalagoriak 1915-ben, a pusztinaiak ma (vö. Gazda 2005: 187, 199–200, 111).

Összetartozási tudatukról leginkább Halász Pétertől olvashatunk, aki a ma még magyarul beszélő csángók hat táji csoportjának – a Román környékieknek, a Bákótól északnyugatra elhelyezkedő Pusztina környékieknek, a Bákótól délre a Szeret jobb partján –, továbbá a Szeret bal partján –, és végül a Tázló, Tatros összefolyásánál elhelyezkedő falucsoportok lakóinak – endogámiájáról, egymás közti kapcsolatairól, hasonlósági, illetve egymástóli különbözőségi tudatáról számol be (Halász 2002: 113–138, összegző térkép: 137). Románoktól való elkülönülésükről, egy etnikai sztereotípiájukról népdaluk is szól:

*Nem szerethetem én
Az olá rest lányát,
Nem tudja megfőzni,
Keverni máléját*

Klészse (Domokos 1976: 1376).⁷⁵

A közös magyar múlttal kapcsolatos ismereteiket eredettudatuk mellett „elsősorban a szóbeli folklór közvetítette nemzedékről nemzedékre. „A közösségeikben összegyűjtött

⁷⁴ Az adatot a szerző a néptanácsnál őrzött helyi monográfiából merítette.

⁷⁵ A dal első gyűjtője: Rokonföldi, azaz Petrás.

hatalmas mennyiségű folklórszöveg és narratívum azt tanúsítja, hogy a moldvai csángók történeti emlékezete nagyon sok középkori elemet őrzött meg, tehát történelmi ismereteik elsősorban ahhoz a korszakhoz kapcsolódnak, amikor Moldva még az erős és központosított középkori magyar királyság fennhatósága alá tartozott, s még élénkebb és szorosabb kapcsolatokat tartottak fenn az őket kibocsátó szülőfölddel” (Pozsony 2002: 358–359). A moldvai csángók napjainkig megőrizték a középkor jelesebb magyar királyaival (pl. Szent Istvánnal, Szent Lászlóval és Mátyással) kapcsolatos tudást (mondákat, balladákat, dalokat stb.). Figyelemre méltó, hogy hatalmas mennyiségű magyar nyelvű népköltészetükben elsősorban olyan földrajzi nevek fordulnak elő (pl. Tisza, Duna), melyek a magyar nyelvterület központi részéhez kötődnek.” (uo.) A magyar szentek nevére felszentelt templomaik – a Szent István királyéra öt: Gajcsána-Magyarfaluban, Herlón, Kickófalván, Pusztinán és Szőlőhegyen (Halász 2002: 49), a szent Lászlóéra egy: Visontán (Jerney 1851: 220), a szent Imrére egy: Szalonckán (Jerney 1851: 209),⁷⁶ és templombúcsúik is hozzájárultak magyar történeti ismereteik fennmaradásához. Így érthető, hogy a katolikus egyház és az utóbbi száz évben felszámolta e templomokat. Herlói magyar lakói és temploma a 17. század közepén elpusztultak, Kickófalva búcsúját még a 19–20. század fordulóján is augusztus 20-án tartották, s a falut a környező lakosság Istvánfalvának nevezte, majd templomát az 1930-as években bontották le; Magyarfalu régi temploma helyére 1910-ben építettek újat, immár István vértanu nevére szentelve, Szőlőhegy templomának Szent Imre oltárképét átfestették, majd az újjáépített templom Szent Szűz Mária királynő nevéet kapta, Pusztinán máig ott látható a kép, de a búcsú napját szeptember első vasárnapjára tették át (Halász 2002: 49–55). Ez a történeti emlékezet, nem kapván semmiféle megerősítést a hivatalos kultúra felől, meglehetősen széttöredezett, kevertté vált (Turai 1999).

A moldvai magyarság körében „olyan középkorias etnikai azonosságtudat maradt fenn, amely nem tulajdonított szimbolikus funkciót vagy jelentést sem az anyanyelvnek, sem az anyanyelvű folklórhagyománynak” (Pozsony 2001).

A tárgyi kultúra etnikus identitásjelölő funkcióit alig vizsgálták még. De Petrás Incze János arról számol be, hogy szemben a románokkal, a csángók csaknem kizárólag házi-szöttek anyagokat alkalmaznak, a régi öltözetükhöz erősen ragaszkodnak, sajátos a testtartásuk és a járásuk, felismerhetők az „öltözködésben kitűnő csíny”-ről, a maguk „kitűnő szeméremmel fedezése”-ről, az életkorok és alkalmak románokétól teljesen eltérő jelzésmódjáról, az ékszerhasználat és díszítkezés visszafogottságáról, a fekete zeke zsinórozásának karikás ékességéről, a férfiing vörös hímzésű gallérjáról, a „külső hímzetekről” (Petrás Incze 2004: 38–42), – vagyis, mint Ciocan is látja, az inghímek „nem román motívumai”-ről (Ciocan 1924: 20). Töprenghetünk rajta, mennyiben tekinthetők ezek mechanikus és mennyiben szándékos identitásjeleknek (vö. Kivisto 1989), milyen megélt tartalmak húzódnak mögöttük, milyen kontextusokban jönnek létre, de abból a tényből, hogy plébánosuk is megfogalmazta, és a románok is felismerték róluk őket (Petrás

⁷⁶ Az adatot Gazda Lászlónak köszönöm.

Incze 2004: 38), mégis arra gondolhatunk, hogy tudatos jelek voltak ezek, akárcsak a ma is számontartott lokális különbségek, mint a kalagoriak tarisznyájának vörösebb, a bogdánfalviak ingének kékesebb színe, a klézseiek katrincájának kék szegése, a nagypatakiai ingének eltérő hímzése, a lészpediek több *hurmuza* (gyöngye), a magyarfalusiak és gyoszényiak plátkás inge, stb. (Halász 2002: 113–138). Ezek a hímzések mindenképp a csángó etnikus kultúra részei, s ismeretlenek lévén a szomszédos ortodox románokál, talán egyszersmind csángó etnikus specifikumnak is tekinthetők.

A modernizáció eredményezte akkulturáció természetes módon hullatja ki magából vagy korszerűsíti az egykori, hosszabb életű kulturális formákat, megrostálva vagy a felismerhetetlenségig átalakítva a régi identitásjeleket is. Kedvezőtlen politikai viszonyok mellett a megkülönböztető jeleket önként is feladhatják, vagy legalábbis visszautalhatják az intim szférába. Vagy csak bizonyos esetekben, szituatíven, olyankor nyilvánítják ki, amikor azt nem ítélik meg hátrányosnak. Ez az értékrend átalakulásával, megtorpanásaival is kapcsolatban állhat. Mindenképp, a kötődések gyengülése értékvesztésre utal. E helyzetben gyakorta specializált intézmények kezdeményezik azok fenntartását, szorgalmazzák ünnepi körülmények közti használatukat. A moldvai csángók kultúrájára is ez a sors vár, már ma ismeretes bizonyos hagyományok folklorizmus jelenséggé váló továbbéltetése.

Végősoron megállapíthatjuk, hogy a kultúra és identitás két külön, más törvények szerint, de egymástól mégsem függetlenül fejlődő jelenségsoport. A kultúra egyes elemei nemcsak egy, hanem több népet is jellemezhetnek egy időben, következőképpen, kultúrája alapján csak nagy körütekintéssel állapítható meg egy embercsoport hovatartozása.

E kérdés eldöntéséhez célszerűbb a történetileg fennmaradó vagy átalakuló identitásból kiindulni. Bizonyítékok híján, pusztán külső egyezések alapján belső jogtalan és alaptalan indentitástényezőkről nyilatkozni.

Szakirodalom

BALASSA M. Iván

1994 *A parasztház története a Felföldön*. Herman Ottó Múzeum, Miskolc

BANDINUS lásd Codex Bandinus

BÁNKINÉ MOLNÁR Erzsébet

2005 Azonosságok és különbségek. A kun, a jász, a szász és a székely autonómia.

Múzeumőr III. (1) (<http://kiskunmuzeum.uw.hu/muzeumor/05.pdf>.)

BARABÁS Jenő

1960 A szórványtelepülések kialakulása Közép-Európában. *Műveltség és Hagyomány*.

I–II. 219–247.

BARABÁS Jenő

1963 *Kartográfiai módszer a néprajzban*. Akadémiai Kiadó, Budapest

BARTH, Fredrik

1996 Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio* VII. (1) 2–25.

BÁRTH János

1997 Település. In: BALASSA Iván (főszerk.): *Magyar Néprajz IV. Anyagi kultúra 3. Életmód*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 7–88.

BĂNĂȚEANU, Tancred – STOICA, Georgeta

1988 *Zona etnografică Vrancea*. Editura Sport–Turism, București

BINDER Pál

1982 Moldvai városok és vásárhelyek. In: *Uő: Közös múltuk. Románok, magyarok, németek és délszlávok feudalizmus kori falusi és városi együttéléséről*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 106–127.

BOGDAN, Ion

1913 *Documentele lui Ștefan cel Mare*. I–II. București

BOROSS Balázs

2002 „Majd egyszer leszen, de nem most.” Adalékok a moldvai csángók identitásának komplex valóságához egy kulturális antropológiai esettanulmány tükrében. *Pro Minoritate*. (4) 48–62.

2003a Hogyan miséznek a csángómagyarok? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek a „csángó identitás” kérdéséhez. *Szimbiózis*. (1)

2003b Csángó identitás(ok) Pusztinán. Vallás és etnicitás összefüggései Moldvában. In: KOZMA István – PAPP Richárd (szerk). *Etnikai kölcsönhatások és konfliktusok a Kárpát medencében*. MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Itélet, Budapest, 262–279

CHELCEA, Ion

1970 *Portul „cu coarne”*. In: *Muzeul Satului. Studii și Cercetări*, București, 143–160.

CIOCAN, Ion N.

1924 *Monografia creștinilor catolici din jud. Roman. Datele culese în 1903*. Tipografia Rapid Schweizer David, Roman

CIUBOTARU, Ion H.

1991 *Valea Șomuzului Mare. Monografie folclorică*. (Caietele Arhivei de Folclor X.). Universitatea „Al. I. Cuza”–Academia Română, Filiala Iași, Iași

1998 *Catolicii din Moldova Universul culturii populare*. Vol. I. Editura Presa Bună, Iași

2002 *Catolicii din Moldova Universul culturii populare*. Vol. II. Editura Presa Bună, Iași

2005 *Catolicii din Moldova Universul culturii populare*. Vol. III. Editura Presa Bună, Iași

CODEX BANDINUS

1648 In: DOMOKOS Pál Péter: *A moldvai magyarság*. Harmadik, bővített kiadás. Kolozsvár, 411–518.

COȘA, Anton

2001 *Cleja. Monografie etnografică*. Editura SemnE, București

COSTĂCHESCU, Mihai

1931–1932 *Documete moldovenești înainte de Ștefan cel Mare*. I–II. Editura Viața Românească, Iași

DEGREGORI, Carlos Ivan

2006 Etnikai identitás, társadalmi mozgalmak és politikai szerepvállalás Peruban. (www.replika.hu/archivum/29/8)

DOMOKOS Pál Péter (összeáll.)

1979 „...édes hazámnak akartam szolgálni...” *Kájoni János: cationale catholicum. Petrás Incze János: Tudósítások.* Szent István Társulat, Budapest

FILEP Antal

1980 Az etnikai és néprajzi csoport fogalmának használata szakirodalmunkban. In: PALÁDI KOVÁCS Attila (szerk.): *Néprajzi csoportok kutatási módszerei. Sáros-patak 1977. november 15–16.* (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 7.) MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest, 81–102.

FORMAGIU, Hedvig Maria

1974 *Portul popular din România. Catalog tipologic.* Muzeul de artă Populară al Republicii Socialiste România, București.

FROLEČ, Václav

1989 A kárpáti–Duna menti–balkáni kapcsolatok a 19 század végi és a 20. század eleji hagyományos parasztházak alaprajzi fejlődésében. In: CSERI Miklós – BALASSA M. Iván – VIGA Gyula (szerk.): *Népi építészet a Kárpát-medence északkeleti térségében.* Szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum–Herman Ottó Múzeum, Szentendre–Miskolc, 135–143.

GABOR, Iosif

1996 *Dicționarul comunităților catolice din Moldova.* Editura Conexiuni, Bacău

GAZDA Klára

1980 *Gyermekvilág Esztelneken.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1998 *A székely népviselet.* Akadémiai Kiadó, Budapest

2000 Török muzeológusok a török szőnyegek szimbólumairól. In: GAZDA József (szerk.): *Kőrösi Csoma Sándor és a magyarság keleti eredete.* Kőrösi Csoma Sándor Köz-művelődési Egyesület, Sepsiszentgyörgy, 205–216.

2006 Az írott tojás mint szimbolikus tárgy a moldvai katolikusokál. In: GAZDA Klára – TÖTSZEGI Tekla (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve14.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 166–194.

GAZDA Klára – HAÁZ Sándor

1998 *Székelyek ünneplőben. Színek és formák a székelyföldi népviseletben.* (Jelenlevő múlt.) Planétás Kiadó, Budapest

GAZDA József

é. n. *Hát én hogyne siratnám. Csángók sodró időben.* Szent István Társulat–Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest

GAZDA László

2005 *Codex.* Hargita Kiadóhivatal–Editura Harghita, Csíkszereda–Miercurea Ciuc

2007 *Moldvai magyar települések történeti tára.* Kézirat, kiadás előtt

- GAZDÁNÉ OLOSZ Ella
2001 *A tú csodái. Moldvai csángómagyar inghímek, erdélyi öltéstechnikák*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda
- GÁBORJÁN Alice
1976 Magyar népviseletek. Kísérlet egy összefoglalásra. *Néprajzi Értesítő* LVIII.
1985–1988 Keleti elemek a magyar ruházatban. *Néprajzi Értesítő* LXVII–LXX. 19–53.
1993 Néhány barokk elem a magyar népviseletben. *Néprajzi Értesítő* LXXV. 64–84.
- GERGELY András, A.
é.n. Kisebbségek és az integrációs csatlakozás. Tematikus közelítések Magyarország Európai integrációs csatlakozásának háttérértelmezéséhez. (mek1.mek.ro/porta/szint/tarsad/politika/relations/kisebb/kisebb.htm-437)
- GHIURITAN, Cristina
1976 Colectia de ouă încodeiate a Muzeului Etnografic al Transilvaniei. In: *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei VIII*. Muzeul Etnografic al Transilvaniei, Cluj–Napoca, 83–112.
- GOIA, Ioan Augustin
1982 Probleme ale evoluției croiurilor. Geneza și evoluția croiului orizontal spațiul european. *Biharea* (Oradea) X. 7–49.
- GYÖRFFY István
1925 *Hímes tojások*. (Magyar Népművészet. VIII.) Budapest
- GYÖRGYI Erzsébet
1974 A tojáshímzés díszítménykincse. *Néprajzi Értesítő* LVI. 5–84.
- HALÁSZ Péter
1997 *Szabófalva helynevei*. (Magyar Névtani Dolgozatok, 143.) ELTE Magyar Nyelvészeti Tanszékcsoport Névkutató Munkaközössége, Budapest
- 2002 *Bokrétába kötögetem vala. A moldvai magyarok néprajzához*. Európai Folklór Intézet, Budapest
- 2005 Diószén külterületi helynevei. *Moldvai Magyarság*, XV. (5) 18–19, (6) 15, (7) 14–15.
- HEGYELI Attila
é.n. (1999) Hat nemzetiség egyetlen faluban? In: POZSONY Ferenc (szerk.): *Csángósors. Moldvai csángók a változó időkben*. (A Magyarságkutatás Könyvtára XXIII) Teleki László Alapítvány, Budapest
- HOFER Tamás
1980 A regionális tagoltság különböző megközelítési lehetőségeiről. In: PALÁDI-KOVÁCS Attila (szerk.): *Néprajzi csoportok kutatási módszerei. Sárospatak 1977. november 15–16*. (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához, 7.) MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest, 103–129
- HOLME, Charles (ed.)
1912 *Peasant Art in Russia*. The Studio Ltd, London–Paris–New York.
http://www.domus.mtaki.hu/urlapok/domus_2006_1_melleklet.doc
<http://www.dunatv.hu>
<http://www.ercis.ro>, Amos News
<http://lit.tuiasi.ro.philippide/buletin/Buletin-3-2005.pdf>.

ICHIM, Dorinel

1983 *Zona etnografică Trotuș*. Editura Sport–Turism, București

1987 *Zona etnografică Bacău*. Editura Sport–Turism, București

1991 Portul popular românesc al ceangăilor moldoveni. In: ÚJVÁRY Zoltán – EPERJESSY Ernő – KRUPA András (szerk.): *Nemzetiség – identitás. A IV. Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató Konferencia Előadásai*. Ethnica, Békéscsaba–Debrecen, 126–130.

IORGA, Nicolae

1972 *România cum era până la 1918. II. Moldova și Dobrogea*. (Biblioteca pentru toți.) Editura Minerva, București

IVANOV, SZ. V. – ANTIPINA, K. J.

1968 *Narodnoe dekorativno-prikladnoe isskustvo kirgizov*. Moszkva

JERNEY János

1851 *Jerney János utazása a magyarok őshelyeinek kinyomozása végett 1844. és 1851. I–II*. Pest

KIVISTO, Peter

1989 *The Ethnic Enigma – The Salience of Ethnicity for European-origin Groups*. Associates University Press, Philadelphia

Dr. KÓS Károly

1964 A kalotaszegi muszuly. *Műveltség és Hagyomány* VI. 153–178.

1972 A nemzeti szervezetenyomai Rákosdon. In: Uő: *Népélet és néphagyomány*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 238–252.

1976 Csángó néprajzi vázlat. In: Uő: *Tájak, falvak, hagyományok*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 103–217.

1981 – Bevezetés. Építkezés. Lakásbelső. Fazekasság. In: Dr. KÓS Károly – SZENTIMREI Judit – Dr. NAGY Jenő: *Moldvai csángó népművészet*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 7–176.

Dr. KÓS Károly – SZENTIMREI Judit – Dr. NAGY Jenő

1981 *Moldvai csángó népművészet*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

KÓSA László

1983 Néprajzi csoportok és tájak a magyar népismeretben. In: KÓSA László – FILEP Antal: *A magyar nép táji-történeti tagolódása*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 7–51.

1990 *Paraszti polgárosodás és a népi kultúra táji megoszlása Magyarországon*. (1880–1920). (Studia Folkloristica et Ethnographica, 27) Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék, Debrecen

KWASNIK, Elizabeth I.

1990–1991 *Bulgaria. Tradition & beauty*. National Museums & Galleries on Merseyside LAHOVARI, G. I. – BRĂTIAU, C.I. – TOCILESCU

1900 *Marele Dicționar Geografic al României*. București

LÜKŐ Gábor

1936 A moldvai magyarok hajviselete. *Néprajzi Értesítő* XXVII. 59–68.

2002 *A moldvai csángók. A csángók kapcsolatai az erdélyi magyarsággal*. (Lükő Gábor művei 2.) Táton, Budapest

- MAIER, Radu Octavian
1994 Cercetarea aşezării şi arhitecturii ţărăneşti în Luizi-Călugăra, jud. Bacău. *Revista de Etnografie şi Folclor* 39. (3–4) 251–258.
- MAKOLDINÉ PAPP Gizella
1994 *Hímestojások Gömörben.* (Gömör néprajza, XLIII.) Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék, Debrecen
- MALONYAY Dezső
1909 *A magyar nép művészete. II. A székelyföldi, a csángó és a torockói magyar nép művészete.* Budapest
- 1911 *A magyar nép művészete III. A balatonvidéki magyar pásztornép élete.* Budapest
- MĂRTINAŞ, Dumitru
1985 *Originea ceangăilor din Moldova.* Text revizuit şi îngrijit de Ion Coja şi V. M. Ungureanu. Editură Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti
- MESTERHÁZY Károly
1980 *Nemzeti szervezete és az osztályviszonyok kialakulása a honfoglaló magyarságnál.* Akadémiai Kiadó, Budapest
- MIKECS László
1989 *Csángók.* (Bolyai Könyvek.) Optimum Kiadó, Pécs
- NĂSTASE, Gh. I.
1936 *Die Ungarn in der Moldau im Jahre 1646. (Nach dem „Codex Bandinus“.)* Iaşi
- NICULESCU, Corina
1970 *Istoria costumului de curte în Țările Române. Secolele XIV–XVIII.* Editura Ştiinţifică, Bucureşti
- ORBÁN Balázs
1868 *A Székelyföld leírása történelmi, régészeti, természetrajzi, és népismei szempontból.* I. kötet *Udvarhelyszék,* Pest
- 1869a *A Székelyföld leírása történelmi, régészeti, természetrajzi, és népismei szempontból.* II. kötet, *Csikszék.* Pest
- 1969b *A Székelyföld leírása történelmi, régészeti, természetrajzi, és népismei szempontból.* III. kötet, *Háromszék.* Pest
- 1873 *A Székelyföld leírása történelmi, régészeti, természetrajzi, és népismei szempontból.* VI. kötet, *Barcaság.* Budapest,
- PAL, Iosif Petru M.
1942 *Originea catolicilor din Moldova şi franciscanii păstorii lor de veacuri.* Tipografia „Serafică”, Săbăoani–Roman
- PALÁDI-KOVÁCS Attila
1977 *Baromudvaros telekrend.* In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon I. A–E.* Akadémiai Kiadó, Budapest
- 2000a *Nemesi telek, udvar, településrend.* In: Uő (főszerk.): *Magyar Néprajz VIII. Társadalom.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 147–149.
- 2000b *Kisnemesi társadalom és kultúra.* In: Uő (főszerk.): *Magyar Néprajz VIII. Társadalom.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 138–172.

PALÁDI-KOVÁCS Attila (szerk.)

1980 *Néprajzicsoportokkutatási módszerei. Sárospatak, 1977. nov. 15–16.* (Előmunkálatok a magyarság néprajzához, 7.) MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest

PÁVAI István

1999 Etonimek a moldvai magyar anyanyelvű katolikusok megnevezésére. In: POZSONY Ferenc (szerk.): *Csángósors. Moldvai csángók a változó időben.* (A Magyarságkutatás Könyvtára. XXIII.) Teleki László Alapítvány, Budapest, 69–82.

PETRÁS INCZE János

2003 *Petrás Incze János tudósításai.* In: *Petrás Incze János.* (Bibliotheca Moldaviensis) Kétnyelvű kiadás. Ediție bilingvă. Hargita Kiadóhivatal–Editura Harghita, Csíkszereda–Miercurea Ciuc, 19–92.

PETRESCU, Paul

1959 *Costumul popular românesc din Transilvania și Banat.* Editura de Stat Didactică și Pedagogică, București

POZSONY Ferenc

1993 Nyelvhasználat és identitás viszonya a moldvai csángóknál. In: PÉTERBENCZE Anikó (szerk.): *„Moldovának szíp táiaind születem...” Magyarországi Csángó Fesztivál és Konferencia.* Jászberény, 68–90.

2001 *A moldvai csángók identitásáról.* (www.provincia.ro/pdf.magyar/m.000288.pdf.)

2002 A moldvai csángók történeti tudata. *Néprajzi Látóhatár* III. (1–4) 341–362.

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

RACOVÎȚA, Ortensia

1895 *Dicționarul geografic al județului Bacău,* București

РАМАНЮК Міхасё

1981 *Белорускае народнае адзенне.* Беларусь, Мінск

ROSENBERGA, Velta

1996 Ornamental design sin Kurzeme national costumes. In: *Latviešu taupas tērpi. II. Kurzeme. Latviešu un libiešu tērpi. Jāņa sēta.* Latvijas Vēstures Muzejs

ROSETTI, Radu

1907 Pământul, săteni și stăpânii în Moldova. Tomul I. De la origini până la 1834. *Analele Academiei Române. Memoriile St. Istorice* Tom. XXIX. Ateliere grafice Socec co–Societatea Anonimă, București

SÁNDOR István

1957 Ostereier in Ungarn. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 53. (2–3) 175–178.

SÁRKÁNY Mihály

1980 Kultúra, etnikum, etnikai csoport. In: PALÁDI-KOVÁCS Attila (szerk.): *Néprajzi csoportok kutatási módszerei. Sárospatak 1977. november 15–16.* (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához, 7.) MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest, 41–55.

SIMON Boglárka

2003 Hogyan „boldogulnak a csángók? Az identitás kinyilvánításának, versus elrejtésének stratégiai egy moldvai közösségben. *Erdélyi Társadalom* III. (1) 9–28.

STAHL, Henri H.

1958 *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești. Confederații de ocol, structuri teritoriale și tehnici agricole*. Vol. I. Editura Academiei Republicii Populare Române, București

1965 *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești. Procesul de aservire feudală a satelor devălmașe*. Vol. III. Editura Academiei Republicii Populare Române, București

2003 *Istoria socială a satului românesc. O culegere de texte*. Selecția și îngrijirea textelor de Viorica Nicolau. Editura Paideia, București

STOICA, Georgeta – PETRESCU, Paul – BOCȘE, Maria

1983 *Dicționar de Artă Populară*. Editura Științifică și Enciclopedică, București

SZÁDECZKI KARDOSS Lajos

1993 *A székely nemzet története és alkotmánya*. Akadémiai Kiadó, Budapest

SZENTIMREI Judit

1981 Szöttesek, varrások–hímzések. In Dr. KÓS Károly – SZENTIMREI Judit – Dr. NAGY Jenő: *Moldvai csángó népművészet*. Kritterion Könyvkiadó, Bukarest, 177–359.

SZOLNOKY Lajos

1972 *Alakuló munkaeszközök. A magyar népi kenderrost-megmunkálás*. Akadémiai Kiadó, Budapest

SZŐCS János

2002 Zöld Péter élete és munkássága. In: *Pater Zöld* Kétnyelvű kiadás. Ediție bilingvă. (Bibliotheca Moldaviensis.) Hargita Kiadóhivatal–Editura Harghita, Csíkszereda–Miercurea Ciuc, 5–48.

TÁNCZOS Vilmos

1998 Egy különös kiadvány a csángókról. *Regio IX.* (3) 181–195.

1999 A moldvai csángók lélekszámáról. In: POZSONY Ferenc (szerk.) *Csángósors. Moldvai csángók a változó időkből*. (A Magyarorsággutatás Könyvtára, XXIII.) Teleki László Alapítvány, Budapest, 7–32.

ТЕЛБИЗОВА, М. – ТЕЛБИЗОВ, К.

1958 *Народната носия на банатските булгарь*. София

TUFESCU, Victor

1934 Răspândirea satelor de răzeși. Contribuțiuni la studiul populației Moldovei. *Arhivele Basarabiei* VI. 11–35.

TURAI Tünde

1999 Történeti tudat vizsgálata Klézsén. In: POZSONY Ferenc (szerk.) *Csángósors. Moldvai csángók a változó időkből*. (A Magyarorsággutatás Könyvtára, XXIII.) Teleki László Alapítvány, Budapest, 131–144.

URECHIA, V.A.

1895 *Codex Bandinus. Memoriu asupra scrierii lui Bandinus*. Göbl, București

VISELETALBUM

1990 *Régi erdélyi viseletek. Viseletkódex a XVII. századból.* Az előszót Jankovics József, a tanulmányokat Galavics Géza és R. Várkonyi Ágnes írták. Európa Könyvkiadó, Budapest

VUIA, Romulus

1960 A román település- és lakóházkutatás legújabb eredményei. *Műveltség és Hagymány* I–II. 35–66.

1974 Contribuții etnografice cu privire la formarea culturii noastre populare și a poporului român. In: *Uő: Studii de etnografie și folclor*. I. Ediție îngrijită de Mihai Pop și Ioan Șerb. Editura Minerva, București,

ЗЕЛЕНЧИК, В. – ЛИВШИЦ, М. – ХЫНКУ, У

1968 *Народное декоративное Молдавии.* Издательство „Карта молдовен яске”

1961 *Costumes nationaux bulgares de la Bulgarie du Nord pendant le XIX-e et le debut de XX-e siecle.* Sofia

