

**Pozsony Ferenc**

## **Társadalmi élet a moldvai csángó falvakban**

A magyar néprajzosok és nyelvészek az elmúlt másfélszáz évben rendre feltárták a nyelvében és kultúrájában asszimilálódó csángóság archaikus elemekben gazdag magyar nyelvű népköltészetét és tárgyi kultúráját. E szerteágazó stúdiumok mellett azonban sokáig elmaradt a moldvai falvak társadalomszerkezetének vizsgálata. A kutatók a társadalomtudományok szerves és belső fejlődése révén csak a 20. század közepén figyeltek fel az egyének és csoportjaik között kialakult kapcsolatokra (Szent-Iványi 1991: 83). A szociológia meg az antropológia hatása alatt kibontakozott társadalom-néprajzi megközelítés közelebb visz bennünket annak megértéséhez és értelmezéséhez, hogy a moldvai csángók miért adtak oly jellegzetes válaszokat a 20. század nagyobb vagy kisebb történéseire, külső kihívásaira.

Dolgozatunkban elsősorban arra keressük a választ, hogy a Csokonai Vitéz Mihály által már a 18. század végén megfogalmazott jámbor szándéknak, vagyis a polgárosodásnak milyen esélyei és buktatói vannak napjainkban a moldvai magyar közösségekben.<sup>1</sup>

\*

A moldvai csángó társadalom értelmezéséhez a kiindulópontot elsősorban Ferdinand Tönnies *Közösség és társadalom* című művében felvázolt elméleti, fogalmi keret jelenti (Tönnies 1983). A német tudós ebben a napjainkig ható művében az interperszonális kapcsolatoknak két alapvető formáját különítette el. *Közösségnek* (Gemeinschaft) nevezte az emberek azon csoportját, akiket nagyon szoros személyes és természetes kapcsolatok fűznek össze, s mely belső fejlődés révén, organikus módon jön létre (Tönnies 1983: 15–56). Tönnies a tradicionális csoportokra és falvakra jellemző *közösség* terminus mellett még bevezette a *társadalom* (Gesellschaft) fogalmát is, melyet elsősorban a városra meg a modernebb társadalmakra vonatkoztatott. A társadalom a jogilag független egyének szabad társulásából jött létre, tagjait szerződéses viszony fűzi össze, elsősorban személytelen cserekapcsolatok dominálják, intézményei mesterségesek, s organizált jellegű (Tönnies 1983: 57–116).

---

<sup>1</sup> „Vajha Moldvának is kies parlagjai,  
A' Meddig terjednek a' Pontus habjai,  
Magyar Koronánknak árnyékába menne,  
S a' Tsángó Magyar is Polgártársunk lenne!!!”  
(Csokonai Vitéz Mihály: Marosvásárhelyi Gondolatok, 1798)

Ferdinand Tönnies művében azt a folyamatot nevezte modernizációnak, melynek során, a reciprocitáson alapuló közösségi kapcsolatok fokozatosan visszaszorulnak, s egyre inkább az individualizmus, az egyéni életpálya-építés nyer nagyobb hangsúlyt az emberek stratégiáiban. A modernizáció révén létrejövő társadalomban elsősorban a piaci viszonyokkal számoló, formalizált csere domináns, mely egyúttal összekapcsolódik a szerepszegmentáció folyamatos megerősödésével (Tönnies 1983: 76–79).

A magyar társadalomtudósok szerint a tradicionális közösségek szétbomlásának kezdete és gyökeresebb modernizációja között még egy másik jellegzetes folyamat, a polgárosulás is hatott (Benda 1991). A magyar értelmiségiek már a két világháború közötti korszakban felfigyeltek az emberi kapcsolatok gyökeres és gyors átalakulására, az urbanizáció és az iparosítás elkerülhetetlen kihívásaira. Már akkor nyilvánvalóvá vált számukra, hogy a polgárosulás hatására fokozatosan megváltozik a falusi emberek mikrokozmosza is, s a folyamat eredményeképpen a közösségi ember fokozatosan egyénné, állampolgárrá válik. Tehát gyorsan eltávolodik a korábban lokális és vérségi alapon szervezett közösségének értékrendszerétől, életpályáját már nem csoportja által szigorúan ellenőrzött normák szerint, hanem szabad egyénként, saját döntése alapján tervezi meg, s a társadalomban betöltött helyét már nem a családjától örökölt státusza dönti el, mivel azt elsősorban egyéni képessége, teljesítménye határozza meg és jelöli ki.

A szociológusok által alkalmazott, rendszerelméleti megalapozottságú, nem intézményekre, hanem emberekre koncentráló hálózati elemzés a 20. század második felében feltárta az egyének között működő, láthatatlan kapcsolatokat és csomópontokat. Mark Granovetter ezek sorában erős és gyenge kapcsolatokat különített el (Granovetter 1995). Míg a hagyományos falusi közegben elsősorban az erős kötések domináltak, a modern társadalmakban már inkább a gyenge kötések szerepe jelentős (Csata–Kiss–Sólyom 2001: 38).

A legújabb szociálintropológiai kutatások a modernizációt olyan folyamatként értékelik, mely szorosan összekapcsolódik a világméretű globalizációval és amerikanizálódással. A nagyfokú társadalmi, lokális mobilitás hatására falun is elmélyül a közösségek szétesése, gyorsan megváltozik az emberek mikrokozmosza, szétesik a család, gyökeresen átalakulnak a hagyományos nemi, nemzedéki viszonyok és szerepek. A gyors életmód és kultúra váltás miatt azonban tovább fokozódik az egyén meg a tömegek bizonytalanságérzete és elidegenedése is (Fejős 1998).

\*

A sajátos történelmi, gazdasági és politikai események miatt egészen a 20. század közepéig viszonylag archaikus, közösségi, preindusztriális társadalmi struktúrák, viszonyok és elemek maradtak fenn a moldvai falvakban (Halász 1998: 423–433). Miközben Moldvában a koncentráltabb városi magyar közösségek a 16–17. században fokozatosan megszűntek, addig a vidéken élő, római katolikus lakosság minden nehézség ellenére folyamatosan regenerálni tudta önmagát. Elsősorban a *faluközösség* alkotja napjainkban a moldvai csángó-magyar társadalom legjelentősebb lokális szintjét.

A moldvai magyar lakosság régebbi, jelentősebb része elsősorban szabad falvakban élt, míg a később betelepédettek már bojárak által birtokolt helységeekben laktak. Habár írott dokumentumok nagyon kis számban maradtak fenn, a kutatók úgy vélik, hogy a moldvai szabad (*részes/răzeși*) falvak (pl. Klézse, Somoska, Forrófalva, Lujzikalagor stb.) élete a rendi korszakban éppen a *közösen* birtokolt földtulajdonra épülő *közösségi* rendtartás alapján működött és bontakozott ki. Egy falu népe rendszerint közösen birtokolta a település legelőit és a meg nem művelt földjeit. Az irtással meghódított újabb földterületeket rendszerint sorshúzással osztották szét. A moldvai magyar falusi közösségek öngazgatását soha sem foglalták, kodifikálták írásba, mivel azt elsősorban a helyi közösségi emlékezet, a hagyományok és a jogszokások őrizték meg (Kós–Szentimrei–Nagy 1981: 21–22).

A csángó faluközösségek legjelentősebb intézménye a *falu tanácsa* volt egészen a második világháború végéig. Ezt rendszerint kora tavasszal, tehát a mezőgazdasági munkák kezdete előtt hívták össze. A moldvai falugyűléseken elsősorban házas férfiak vehettek részt, de meghívták oda a családi háztartásokat és gazdaságokat vezető özvegyasszonyokat is. A tanácskozásra rendszerint a községháza udvarán gyűltek össze, ahol előbb megválasztották a falu tehénpásztorát, majd a helységbe bevezető kapuk őreit (*jitari*), valamint a határpásztorokat (*gardieri*). Utána rendre megállapították a tehénpásztor, a kapuőr és a határpásztor éves fizetését is. Míg a tehénpásztornak minden család elsősorban pénzt, törökbúzáat és ételmezt adott, addig a kapuőr és a határpásztor rendszerint a földek végén található, háromméternyi terület termését kapta meg, vagy a már begyűjtött törökbúzából, burgonyából, kenderből stb. adtak neki dézsmát (Imreh–Szeszka 1978: 199). A pásztorok között kiobbant konfliktusokat rendszerint a legidősebb pásztorok oldották meg.

A falu vénei, egészen a polgári törvénykezés bevezetéséig, a moldvai települések életében kiemelt szerepet játszottak, rendszerint hátukon lehulló hosszú haját, arcukon szakállat viseltek. Egy-egy település lakosainak körében általában nagy tiszteletnek örvendtek, s fontosabb kérdésekben a falugyűlések közötti időszakban elsősorban ők adtak tanácsot a település közakarattal megválasztott bírójának, valamint az adminisztratív hatalom által kinevezett csendőrparancsnoknak és a római katolikus püspök által kihelyezett plébánosnak (Imreh–Szeszka 1978: 199).

A római katolikus csángók napjainkban csak falvakon alkotnak kompakt közösségeket. Az iparosítás a földművesek által dominált vidéki csángó településeket az 1962-es kollektivizálásig kevésbé érintette. Helységeik társadalmi szerkezete egészen a közelmúltig viszonylag homogén volt, mivel a zártabb faluközösségek kényesen vigyáztak arra, hogy településeiken belül anyagi, vagyoni szempontból gyökeresebb polarizálódás ne tudjon lejátszódni, ugyanakkor határozottan megakadályozták minden egyént abban a törekvésében, hogy szomszédainál nagyobb mennyiségű javakat halmozzon fel. A falvakban ható nagyon szigorú, íratlan törvények arra is figyelmesen vigyáztak, hogy a csángó települések ne tagolódhassanak, artikulálódhassanak túlzottabban különböző foglalkozási vagy társadalmi csoportokra (Halász 1998).

A földbirtok nagysága, érdekes módon, befelé nem is tagolta jelentősebben a csángó falvak lakosságát. A szerényebb családok rendszerint csak 1–3 hektáryi földterülettel

rendelkeztek, s mivel abból nem tudtak megélni, általában másoktól béreltek földet, sokan napszámosként bojárok gazdaságában dolgoztak vagy részes munkákat vállaltak. A 3–5 hektáros birtokkal rendelkezők már el tudták tartani saját családjukat, de télen ők is munkát vállaltak egy-egy bojár erdőjében. Szinte mindegyik csángó faluközösségben élt 3–4 olyan család, mely több mint 10 hektárnyi szántóval, kaszálóval és erdővel rendelkezett. A gazdák a Románvásár környéki síkvidéki falvakban egészen az 1962-es kollektivizálásig átlagosan 3–4 hektárnyi földdel rendelkeztek. Az erőltetett urbanizációt követő évtizedekben intenzív módszerekkel termeltek és szállítottak zöldséget a közeli nagyváros piacára (Halász 1998: 426–427). Figyelemre méltó, hogy a zöldségtermelő családok gyermekeiket nagyobb számban taníttatták tovább.

A moldvai csángóság napjainkban nem rendelkezik összetartó, saját városi polgársággal, értelmiségi, iparos és kézműves réteggel. A középkori magyar királyság fénykorában a moldvai városokban jelentős magyar polgári közösségek alakultak ki, melyek fontos szerepet játszottak a kézműves és a kereskedelmi élet kibontakoztatásában, a protestantizmus moldvai elterjedésében, a moldvai fejedelmi udvar életében, a vajdaság közigazgatásában, diplomáciai kapcsolataiban és honvédelmében is. A sorozatos török és tatár inváziók a 16–17. században ezeket az urbánus közösségeket szétszórták, megsemmisítették, éppen ezért a 18–19. században a moldvai magyarság már nem rendelkezett számottevőbb városi polgársággal. Habár a fiatal nemzedékek tagjai a második világháborút követő mesterséges iparosítás és kollektivizálás hatására a csángó falvakból közelebbi (pl. Bákó, Onest, Románvásár stb.) vagy távolabbi (pl. Brassó, Csíkszereda, Fogaras, Sepsiszentgyörgy, Temesvár stb.) városokban kerestek jobb megélhetést, azokban sehol sem alkottak különálló társadalmi entitást, mivel mindenütt szervesen beleilleszkedtek az ortodox családok által dominált urbánus életrendbe.

A moldvai magyar közösségek társadalomszerkezete napjainkban ezért nem teljes értékű, mivel helységeikben nagyon vékony az értelmiségi réteg. Falvaik túlnyomó részében a 20. században is nagyon gyenge minőségű volt az iskolai oktatás, ugyanakkor saját belső értelmiségi réteg hiányában senki sem tudatosította a fiatalok körében, hogy a tanulás tulajdonképpen a társadalmi felemelkedés egyik leggyorsabb és leghatékonyabb formája lehet. A 19. század végén, a jászvásári püspökség megalakulása után Moldvában is megkezdődött a felsőfokú teológiai oktatás. A csángó-magyar családok kisgyermekéből előbb a különböző katolikus szemináriumokban, majd a jászvásári teológián olyan „áldott” papokat neveltek, akik tudatosan szembefordultak saját anyjuk nyelvével, s kevés kivételtől eltekintve nem a rájuk bízott közösségeket szolgálták, hanem feudális módszerekkel uralták azokat (Ciocan 1924: 18–19).

Az egyház napjainkban is a csángó falusi társadalom legalapvetőbb, meghatározó intézménye. Egy moldvai katolikus faluban minden család csakis az egyházba beépülve tudja megélni normálisan hétköznapjait és ünnepnapjait. Ezekben a helységekből az egyház napjainkig megőrizte közösségi jellegét, tehát egy-egy település apraja-nagyja szervesen beépül annak életébe. Akik nem integrálódtak helyi szerkezetébe, a faluban csakhamar annyira ellehetetlenült létük, hogy legtöbbször el kellett hagyniuk korábbi lakóhelyüket (Kinda 2003a, Peti 2006a).

A plébános, a római katolikus egyház helyi képviselője nemcsak híveinek lelki gondozását látja el, mivel jelentős szerepet játszik a faluközösség családi, társadalmi, iskolai és erkölcsi életében is (Kinda 2005a, 2005b, 2005c). A papság a 19. század végétől tudatosan és egyértelműen felvállalta a román nemzeti identitás forgalmazását és elterjesztését a csángók által lakott helységekből. A régióban működő ortodox egyházhoz hasonlóan a legtöbbször feudális módszerekkel igazgatták a gondozásukra bízott faluközösségek életét. Általában aszimmetrikus viszony jellemezte a plébános és a hívek közötti viszonyt, s mint Isten földi képviselőjének és megtestesítőjének feltétlen tisztelet járt ki neki. Gyülekezeteinek tagjai fölött szinte elérhetetlen magasan áll, mindenkinek beleszólhat intim életébe, de senkinek sem áll jogába tevékenységében valamilyen emberi mulasztást találni és azt felemlíteni. A plébánosnak ma is jogában áll híveinek erkölcsi életét kiértékelni, bíróként megbüntetni a vétkezőket, s az ortodox pópákhoz hasonlóan mágikus feladatokat is elláthat (Peti 2003a, 2003b, 2005b). Azokat az egyéneket, akik a papétól eltérő, saját véleményüket valamilyen formában kifejezték, a legtöbb helységben brutális eszközökkel (pl. kiperdikálás, kiátkozás stb.) megalázták és megfélemlítették. Rendszerint ezt a napjainkig fennmaradt középkorias gyakorlatot alkalmazzák azokkal a személyekkel vagy családokkal szemben is, akik nyíltan anyanyelvű hitéletet és iskolai oktatást merészelnék kérni (Benedek H. 1998: 12).

Már a 17–18. századtól kezdve, amikor Moldvában a római katolikus egyház fokozatosan újra szerveződött, a különböző illetékeknek nagyon artikulált rendszere alakult ki. A híveknek jól meghatározott pénzösszeget kell fizetniük egy-egy keresztelezés, esküvő, temetés vagy az elhunytak emlékére igényelt miséért (lásd Ciocan 1924: 24–72). Ezek az „adományok” a 19. század végére olyan nagy mértékben megnöttek, hogy a Románvásár környéki katolikusok azzal fenyegették meg egyházi vezetőjüket, hogy tömegesen áttérnek az ortodox vallásra (Pilat 2000: 98). Egy-egy özvegyasszony még napjainkban is, sokszor egész éves anyagi létét próbára tevő összeget fizet a plébánosnak, hogy az misét mondjon elhunyt férjének emlékére, lelki üdvösségének biztosítására.

Egészen a 19. század végéig falvaikban nagyon kevés plébános működött, s azok is egyértelműen felvállalták a többséget alkotó nemzet egységesítő és asszimilációs törekvéseit a polgári román nemzetállam kiépítésének idején. E papok mellett egészen a 20. század elejéig falvaikban felértékelődött a templomi kántorok szerepe, akiket a csángók *deákoknak* neveztek (Tóth 1988). A polgári kor előtti évszázadokban az olaszul, lengyelül, bosnyákul beszélő misszionáriusokkal vagy később a csak románul megszólaló papjaikkal szemben ők vezették híveik anyanyelvű vallásos életét. Habár nem rendelkeztek püspöki engedéllyel, különösen a 19. század végéig tartó súlyos paphiány miatt, olyan szolgáltatásokat is elvégeztek (pl. gyóntattak, áldoztattak, kereszteleztek, eskettek, temettek stb.), amire legtöbbször nem is volt felhatalmazásuk. A moldvai magyar falvakban az évszázadok során valóságos deák dinasztiki alakultak ki. A legtöbbször a Kárpát-medencében végezték tanulmányaikat, s több nyelvet is ismertek. Fontos szerepük volt a búcsús csoportok megszervezésében, felkészítésében és vezetésében is. A moldvai magyarok legtöbbször irányításuk mellett indultak a székelyföldi Csíksomlyón szervezett pünkösdi búcsúra. Ott előbb meglátogatták a kegytemplomot, majd végig járták a kálváriát, az éjszakát rendszerint

a zárdatemplomban töltötték, szombaton részt vettek a búcsú központi miséjén, majd vasárnap hajnalban a somlyói hegyoldalon a Nap felé fordulva várták, hogy abból galamb képében felröppenjen a Szentlélek. A kálvária-hegy tetején található szent berekben nyírfaágakat szakítottak, s azokkal meg az otthonról hozott kendőkkel megérintették a napba öltözött Mária kegyszobrát. A Csíksomlyón megszervezett pünkösdi búcsúban való részvétel elsősorban lelki feltöltődést jelentett a deákok által vezetett moldvai magyar közösségeknek, másodsorban ott találkozhattak az Erdélyben élő más magyar ajkú csoportokkal, megtanulhatták a székelyföldi magyarok népszerű énekeit, imáit, s nyomtatott magyar nyelvű vallásos kiadványokat vásárolhattak (Tánczos 1992: 40–48).

A moldvai magyar katolikus helységek népe egészen a 19. század végéig önmaga választott és invitált *deákot* a faluközösség élére. Mivel a nemzetállamok kialakulása után a határok átjárhatatlanabbakká váltak, ezek a deák családok már nem tudták fiataljaikat magyarországi egyházi intézményekbe küldeni. Ennek ellenére továbbra is megőrizték magyar nyelvű énekes és imádságos könyveiket, s tudásuk szájról szájra, apáról fiúra szállt tovább. Egészen a 20. század közepéig egy-egy engedékenyebb plébános elnázta, hogy a hívei a deák vezetésével magyarul énekelnek és imádkoznak a templomban egészen addig, míg megkezdődött a szentmise. Később már csak a privát szférában, tehát a családi hajlékokban, elsősorban a halott mellett szervezett virrasztóban vagy torban énekelhettek és imádkozhattak anyanyelvükön. A Securitate emberei nagyon sok településben éppen a moldvai római katolikus egyház kezdeményezésére a 20. század utolsó három évtizedében házkutatásokat tartottak a deákok lakásaiban, elkobozták magyar nyelvű könyveiket, s az így megfenyegetett kántoroknak még azt is megtiltották, hogy a családi otthonokban anyanyelvű vallásos éneklést és imádkozást vezessenek (Csoma 2004: 36–90). Ceaușescu diktatúrájának legnehezebb éveiben a paraszt kántorok helyébe fokozatosan a náluk is tanulatlanabb, de a magyar nyelvű vallásos ének- és imarepertoárt kitűnően ismerő előénekesek léptek. Hodorog Luca Klézsen egyértelműen és tudatosan ilyen szerepet játszott az 1980-as években (Tánczos 1995: 82–98).

\*

A sztálinista kommunista hatalom Romániában is a hazai társadalom gyors homogenizációjára törekedett a második világháború utáni két évtizedben, hirtelen leépítette az évszázadokon át szervesen kialakult társadalmi struktúrákat.

A gyökeresebb társadalmi változások azonban csak az 1962-es kollektivizálás után következtek be, amikor a totalitárius hatalom a parasztcsaládokat megfosztotta földjeiktől, mezőgazdasági eszközeiktől és állataiktól. Azonban csakhamar bebizonyosodott, hogy a gyengén működő kollektív gazdaságok nem tudják eltartani a falvak létszámában egyre növekedő lakosságát, éppen ezért a fiatal és a közép nemzedék tagjai a kommunista hatalom által túlméretezett ipari központok felé távoztak. A csángó famíliák különösen 1965 után tudatosan arra törekedtek, hogy gyermekeiket közelebbi vagy távolabbi városokban taníttassák, hogy azok majd ott szerezzenek állást, ott alapítsanak családot. Ez a tömegméretű kilépési gyakorlat hamarosan azt eredményezte, hogy a gyermekek és a

fiatal nemzedékek szocializációja már nem a szülőfaluban, tehát a család meg a rokonság kötelékében zajlott le, hanem a kommunista hatalom által mesterségesen kialakított többségi, román nyelvű urbánus közegben.<sup>2</sup>

Mindez ugyanakkor azt vonta maga után, hogy fokozatosan lazulni kezdtek a korábban nagyon szoros rokonsági és a családi kötelékek, s ez a folyamat egyre inkább a falusi csángó társadalom lassú atomizálódását és szétesését indította el. Mivel minden családban rendszeressé váltak és állandósultak a kilépési gyakorlatok, a lokális és a társadalmi mobilitás hatására a moldvai csángó falvak társadalomszerkezetében két-három évtized alatt olyan gyökeres változások következtek be, melyek alaposan megterhelték az abban résztvevőket. Például a második világháború után született csíki (Ciucani) férfiaknak csak egynegyede (26,66%) maradt a falujában, mivel legtöbbször hétvégeken hazajáró vagy naponta ingázó munkásként keresik meg családjuk kenyerét. Feleségeik túlnyomórésze (94,66%) otthonmaradt, s egészen 1989-ig a szövetkezeti vagy az állami tulajdonban lévő gazdaságokban megkeresett nagyon szerény fizetéssel egészítették ki családjaik jövedelmét.

	<i>Száma</i>	<i>Földműves</i>	<i>Munkás</i>	<i>Ingázó munkás</i>	<i>Munkánélküli</i>	<i>Hivatalnok</i>	<i>Háztartásbeli</i>	<i>Iskolás</i>	<i>Egyéb</i>
<i>Nagyapák</i>	150	107	12	15	1	1	–	–	14
<i>Nagyanyák</i>	150	140	2	–	–	–	8	–	–
<i>Férjek</i>	75	20	24	13	12	1	–	–	5
<i>Feleségek</i>	75	71	2	–	1	–	1	–	–
<i>Gyermekek</i>	318	94	61	9	13	–	2	138	1
<i>Unokák</i>	99	–	1	–	–	–	–	98	–
<i>Összesen</i>	867	432	102	37	27	2	11	236	20

Egy 1993-ban készített felmérés szerint Csík falu társadalmát egészen az 1962-es kollektivizálásig elsősorban földművesek dominálták. A 20. század első évtizedeiben született férfiak kétharmada saját szülőfalujában növénytermesztésből és állattenyésztésből tartotta fenn népes családját. A mezőgazdaság kollektivizálása után ebből a csoportból is páran közelebbi vagy távolabbi helységek ipari központjaiba távoztak, mások pedig ingázó életformára rendezkedtek be, miközben feleségeik otthon maradtak és folyamatosan vezették a család háztartását, felnevelték gyermekeiket.

A második világháború táján született férfiak foglalkozása már szórta képét mutat: 75 személy közül 20-an otthon gazdálkodnak, 24-en ipari vállalatokban dolgoznak, 13-an pedig városi, ipari munkahelyre ingáznak. A rendszerváltást követő években ezt a nemze-

<sup>2</sup> Ez különösen akkor vált nyilvánvalóvá, amikor 1990-től kezdődően a fiatalok elveszítették városi munkahelyeiket, s vissza kellett térniük szülőfalvaikba, de az eltérő szocializációs tapasztalataik miatt igencsak nehéz volt reintegrációjuk (Benedek H. 1997: 195–209).

déket súlyosan érintette a romániai gazdaságszerkezet gyors és radikális megváltozása. A túlméretezett ipari kolosszusok csődbe menetele után sokan munka nélkülivé váltak. Feléségeik túlnyomórésze falun maradt, ahol férjeik helyett is gazdálkodnak, nevelik gyermekeiket, akik már saját jövőjüket teljesen kilátástalannak érzik a szülőfalu keretében.

Az 1989-es romániai rendszerváltást követő évtizedben a faluról városra ingázó munkások jelentős részét elbocsátották ipari munkahelyéről, ahonnan megkeseredetten és csalódottan visszatértek szülőfalujukba. A moldvai csángó családok életstratégiájában továbbra is követendő modellként működik, hogy gyermekeiket városi, ipari munkahelyek felé orientálják, de a romániai rendszerváltást követő tömeges munkanélküliség már ott is alapvetően megakadályozza érvényesülésüket. Ez a munkaerő főleg a legtöbb településből napjainkban távolabbi országok (pl. Olasz-, Spanyol-, Német- és Magyarország valamint Izrael stb.) felé vándorol. Például 1992-ben a Tázló melletti Gajdár öszlakossága 931 fő volt, s annak több mint 10%-a a magyarországi Szeged város környéki gazdaságokban, intenzív, főliásátras kertészetben dolgozott (Ozsváth 1999: 164). A távoli országokban végzett vendégmunka alapjaiban átrendezte a Szeret és a Prut között fekvő Magyarfalu életét is, mivel a település munkaképes férfi lakosságának közel 10%-a külföldön dolgozik. Ebből a viszonylag elzárt helységről 2001-ben 21 családfő (férj) ideiglenesen Izraelbe, 5 pedig Magyarországra távozott. Gyermekeik közül 38 Izraelben, 30 Magyar-, 5 Olasz- és 1 pedig Görögországban dolgozik. A Bákó városához közelebb fekvő Klézse lakosságának ma közel egynegyede, vagyis körülbelül 1 000 személy az utóbbi években folyamatosan már csak külföldön vállal munkát.<sup>3</sup>

Érdekes jelenség, hogy az idegenben végzett vendégmunka értékrendjüket rövidtávon még nem rendezte át gyökeresebben, tehát a tradíció és a modernizáció békésen megfér egymás mellett. Éppen ezért napjainkban nem tartják furcsának, ha egy középkorias lepelcsoknyát (katrincát) viselő asszony kint a szántóföldön mobiltelefon segítségével értekezik Olaszországban dolgozó férjével, vagy Bákó városában betér egy Internetkávézóba, s onnan levelet küldet a Spanyolországban élő unokájának. Habár az idegenben végzett vendégmunka során kapcsolatba lépnek a modern élet számtalan elemével és értékével, amikor visszatérnek szülőfalujukba, szervesen újra beilleszkednek a hagyományos életformába (Hegyeli 1999).

Habár a moldvai csángó helységeken is működtek kézművesek (pl. szűcsök, tímárok, asztalosok, fazekasok, kovácsok stb.), azok elsősorban a helyi faluközösség szükségleteit elégítették ki termékeikkel és szolgáltatásaikkal. A falun élő kézművesek hétköznapi életvitele és értékrendje éppen a moldvai társadalmi és gazdasági élet sajátos dinamikája miatt nem tért el gyökeresebben a többséget alkotó földművesek életmódjától. Például a gorzafalvi fazekasok 1989 után, még a hirtelen meg növekedett turizmus hatására sem tudtak igazodni a piac szükségleteihez. Továbbra is csak a nagyobb mezőgazdasági munkák szüneteiben, tehát elsősorban esős napokon korongolnak, mázalnak, s régi hagyományaikhoz híven minden évben csak kétszer vagy háromszor égetnek edényt. Tehát az év nagyobb részében szántanak, kukoricát vetnek, kapálnak, az erdőről fát hoznak, kaszá-

<sup>3</sup> Klézse lakossága 1992-ben 4.331 személyből állt (lásd Tánczos 1997: 378).

lőikon szénát készítenek stb. A moldvai csángó falvakból régebben nagyon kevés fiatalot küldtek a közelebbi városokban élő mesterek műhelyeibe inasnak, ahol megismerkedhettek volna a kispolgári életmód elemeivel meg értékeivel. A csángó kézműves családokban a mesterséggel kapcsolatos tudás rendszerint apáról fiúra szállt.

\*

A moldvai csángó falvak kívülről egységesnek tűnő közössége befelé jól meghatározott családi, rokoni, nemzedéki és nemi csoportokra tagolódott. Közösségeikben az egyén egyetlen elfogadott társadalmi állapotának csak a házasságban való élest tekintették. A vénlegényeket és a pártában maradt lányokat a legtöbb településben megvetették, marginalizálták, folyamatosan gúnyolták. Egészen a 20. század elejéig a lányok 16–17, a fiúk pedig 17–18 évesen léptek házasságra. A szomszédságukban élő ortodox közösségekben még ennél is fiatalabb korban esküdtek (Pilat 2000: 94). A második világháború utáni évtizedekben ez a gyakorlat gyökeresen módosult: a nők 20–26, a legények pedig 24–30 éves korukban házasodtak. Eskiűvő után a fiatalok régebben rendszerint a vőlegény szüleihez költöztek, de a család és a rokonság összefogásával csakhamar új házat építettek. A moldvai csángó falvakban nemcsak kiscsaládokat (szülők + gyerekek), hanem törzscsaládokat is (szülők + házas gyermekek + unokák) találtunk. A házasságkötéssel létrejött kiscsalád tagjai folyamatos kapcsolatban állnak nemcsak szüleikkel, hanem a tágabb rokonsággal is. Rendszerint családi keretben, együtt művelik a kevéske földjüket, együtt ünneplik a keresztény kalendáriumi év jelesebb napjait (Benedek H. 1998: 11–14). Falvaikban a kölcsönös segítségnyújtáson alapuló nagyon szoros családi és rokonsági kapcsolatháló egészen a közelmúltig az egyénnek alapvető biztonságot és védelmet nyújtott.

A moldvai csángó településeken napjainkban is viszonylag szorosak a családi és a rokonsági kapcsolatok, amit a nagyon gazdag, artikulált rokonsági terminológia is tükröz (Kósa-Szánthó 1980: 147–158). Ez a változatosság egyrészt abból fakad, hogy az egyes közösségek elődei a Kárpát-medencéből eltérő időben, különböző tájegységekről telepedtek át Moldvába. Ahogy a moldvai csángók és a szomszédságukban élő románok kapcsolatai és találkozásai a polgári korban megnövekedtek, a rokonsági terminológiai rendszer is tovább gyarapodott román eredetű kifejezésekkel: pl. *bunika* 'nagyamama', *tátám* 'apám', *nyepót* 'unoka' stb. Azt azonban kihangsúlyozzuk, hogy sokszor még azokban az északi csángó falvakban is magyar terminusok élnek, ahol a hétköznapiak során már nem beszélnek őseik nyelvét. Másodsorban pedig azt emeljük ki, hogy rokonsági kifejezéseik nagyon sok régies terminust napjainkig megőriztek: pl. *lér* 'idősebb nőtestvér férje' stb. Közösségeikben *véremnek*, *vésáromnak*, *mátkámnak* nevezik egymást azok a barátok, akik a húsvétot követő *fehérvasárnap* jellegzetes szertartás keretében műrokonsági viszonyt alakítanak ki, rituális testvéri kapcsolatra lépnek (Halász 1998: 428–429).

Moldva napjainkban Románia egyik legnépesebb régiója, ahol a második világháború utáni évtizedekben az ország legjelentősebb demográfiai tartaléka alakult ki. Ebben az országrészben 1930–1992 között az össznépesség gyakorlatilag kétszeresére nőtt, azon belül pedig a római katolikus közösség 118%-os gyarapodása még látványosabb volt (Halász

199: 428–429). Például míg a Tázló menti Gajdár lakosainak száma 1930-ban 411 fő volt, 1992-ben már összesen 931 személy élt a faluban. Habár a vidék gyors iparosítása után ezt a települést is érintette a városra irányuló migráció, csekély 62 év alatt gyakorlatilag megduplázódott a helyben élő lakosok száma (Tánczos 1997: 378).

A családszerkezet behatóbb elemzése azt mutatja, hogy Moldvában a 20. század végén még egy preindusztriális családi modell létezett, s a gyermekek számának tudatos megtervezése nagyon kevés famíliában érvényesült (Benedek H. 1998: 15–18). Például a Bákó városától délre fekvő, dombok közé bezárt Csík faluban, napjainkban is népszerű a sokgyermekes családi modell. Ebben a helységben, az 1990-es években a családok 20%-a még három gyermeket nevelt, ugyanott sok család vállalt 4–5–6–7 gyermeket. Egészen az 1989-es romániai rendszerváltásig a távolabb fekvő Magyarfaluban szintén a sokgyermekes család volt elterjedtebb. 2001 végén az egyes családokban vállalt gyermekek száma a következőképpen alakult:

Családok száma	Gyermekek száma											
	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	10 fölött
281 (100%)	8,9%	14,6%	21,7%	13,2%	9,6%	8,5%	9,2%	6,4%	4,7%	1,5%	0,7%	1%

A fiatalok Magyarfaluban az utóbbi két évtizedben a házasságkötés után már tudatosan több éven át nem vállalnak gyermeket. Az urbanizáció és a vendégmunka hatására ebben a viszonylag elzárt helységben a családok 14,6%-a már csak egy gyermeket nevel. A famíliák 21,7%-a csak két utódról gondoskodik, tehát itt is egyre inkább a két gyermekes család válik követendő mintává, de a korábbi moldvai sokgyermekes családi modell részleteiben továbbra is fennmaradt.

A római katolikus egyház nagyon határozott és egyértelmű kiállása az abortusz ellen, valamint a Moldvában ható kulturális és családi minták azt eredményezték, hogy a fiatalok tömegmértéű elvándorlása után sem indult meg a csángó falvak elnéptelenedése vagy előregedése. Például a Csík faluban élő személyek nemzedéki és nemi szerkezete 1993-ban a következő volt:

Korcsoport	Férfiak	Nők	Összesen
1–7 évesek	44 (11,13%)	16 (4,05%)	60 (15,18%)
8–16 évesek	29 (7,34%)	28 (7,08%)	57 (14,43%)
17–25 évesek	34 (8,60%)	36 (9,11%)	70 (17,72%)
26–40 évesek	48 (12,15%)	49 (12,40%)	97 (24,55%)
41–60 évesek	37 (9,36%)	39 (9,87%)	76 (19,24%)
61 év fölöttiek	19 (4,81%)	16 (4,05%)	35 (8,86%)
Összesen	211 (53,41%)	184 (46,58%)	395 (100,%)

Ezeknek a viszonylag elzárt falvaknak a nemzedéki és nemi szerkezete napjainkban is eléggé kiegyensúlyozott: az óvodás és iskoláskorúak a faluközösség több mint egyharmadát, a fiatal házasokból álló húzónemzedék a helység egynegyedét, míg az erejük teljében lévő 41–60 évesek pedig annak közel húsz százalékát alkotják.

Feltűnő, hogy idősebbek a faluban milyen kis számban élnek. Csíkban a 61 év fölöttiek el sem érik a tíz százalékot. Az 1968 után bekövetkezett romániai, moldvai demográfiai robbanás következtében a település társadalmát elsősorban a fiatal nemzedékek tagjai dominálják. Ezt a helyzetet azzal magyarázzuk, hogy a ma élő idősebbek sorait alaposan meggritkították a 20. század nagy politikai, gazdasági és társadalmi eseményei. Gyermekeiket megkeserítette a második világháború, majd a világegést több éven át követő súlyos aszály. Fiatal fejjel átérték a kommunista diktatúra által erőszakkal elrendelt államosítást, kulákozást és kollektivizálást, majd a személyiség integritását alaposan próbára tevő, az élelmiszerek terén súlyos ellátási zavarokkal terhelt Ceaușescu diktatúráját, s végül az 1989-es rendszerváltozást követő reprivatizációt. Kutatásaink során meglepődve tapasztaltuk Moldvában, hogy a fiatalabbak sok településben mennyire magukra hagyják öreg családtagjaikat az utóbbi évtizedekben.

A zárt földműves életmódot folytató moldvai csángó családok egészen a második világháború végéig kevés gondot fordítottak gyermekeik iskolai oktatására. Például Csíkban, 1993-ban az idősebbek, vagyis a mai nagyszülők korosztályának 50%-a gyakorlatilag semmilyen rendszeres oktatásban nem vett részt, míg 47,33%-a csak az I–V. osztályos elemi iskolát tudta befejezni. A 75 csíki családfő közül gyakorlatilag négyen semmilyen iskolát nem végeztek, 38,66% az I–IV. osztályos elemi és 24% pedig csak a nyolc általánost fejezte be. Habár a mai családfők nagytöbbsége a második világháború után szocializálódott, csak 13,33%-uk végzett közép-, 18,66%-uk pedig szakiskolát. Feleségeik közül 15-en semmiféle iskolát nem tudtak befejezni, ugyanakkor férjeiknél egy árnyalattal többen jártak elemibe, de a kötelező nyolc általánost már jóval kevesebben tudták elvégezni. Elsősorban a kollektivizálást követő társadalmi és lokális mobilitásnak köszönhető, hogy közülük többen középiskolát végeztek. Szomorú tény, hogy a második világháborút követő félévszázadban a csíki fiatalok közül csak egynek sikerült egyetemre bejutnia. Hasonló helyzetet találtunk 2001 végén Magyarfaluban is:

	<b>Összesen</b>	<b>Semmit</b>	<b>I–IV.</b>	<b>V–VIII.</b>	<b>IX–X.</b>	<b>Szakisk.</b>	<b>Líceum</b>	<b>Egyetem</b>
<i>Férjek</i>	265	4	89	88	62	10	12	–
<i>Feleségek</i>	265	9	92	91	67	–	6	–
<b>Összesen</b>	<b>530</b>	<b>13</b>	<b>181</b>	<b>179</b>	<b>129</b>	<b>10</b>	<b>18</b>	<b>–</b>

Elsősorban az öregebb asszonyok és férfiak körében találtunk pár olyan személyt, aki még az elemi iskola négy osztályát sem tudta sikeresen elvégezni. Az idősebb nemzedékhez tartozó férfiak és asszonyok 35%-a csak négy osztályt fejezett be. A második világháború után felnőttek többsége már sikeresen kijárta az elemi iskola nyolc osztályát. Az 1970-es

és 80-as években az iskolások kötelezően nyolc osztályt végeztek. Feltűnő, hogy ebből a faluból milyen kevesen végeztek szak- és középiskolát. Az 1989-es rendszerváltás után több helybéli fiatal erdélyi és magyarországi középiskolákba, páran pedig egyetemre iratkozott be.

A csángók iskolai végzettségét több tényező is alapvetően meghatározta. Egyrészt egészen a mezőgazdaság kollektivizálásáig a családok életstratégiájában a továbbtanulásnak nem volt értéke vagy különösebb jelentősége. Amint már említettük, a moldvai csángó falvak polgáriassultabb családjaiban csak az utóbbi évtizedekben tudatosodott, hogy a továbbtanulás a társadalmi felemelkedés egyik legbiztosabb és leggyorsabb módja. A magyarul beszélő csángókat a mindenkori hatalom által kinevezett adminisztráció dőlyfösen lenézte és lekezelte, tudatosan seholy sem fordítottak figyelmet az oktatás színvonalának emelésére. Moldvában, Románia legelmaradottabb régiójában (tehát az ortodox közösségekben is) található falvakon mindig nagy volt a szakképzett pedagógusok hiánya, éppen ezért például a Bákó megyei tanfelügyelőség ezekbe a másodrangúaknak bélyegzett faluközösségekbe legtöbbször szakképzetlen oktatókat nevezett ki. Ezek a közelebbi városokból ingázó ortodox vallású, román anyanyelvű „tanárok” még az 1970-es években is döbbsenten tapasztalhatták, hogy Moldva szívében a csángó kisgyermek csak akadozva, nehezen beszél a románra, s éppen ezért a legtöbb római katolikus faluban tudatosan elhanyagolták szellemi pallérozásukat, nevelésüket.

Érdekes jelenség, hogy Moldvában a kisgyermek szocializációját nem is annyira szülei vagy nagyszülei befolyásolják, mivel nevelésükben elsősorban nagyobb testvéreik játszanak meghatározó szerepet. A moldvai helységekből a kisebb gyermekek és a fiatalok saját családjuk keretében fontos szerepet játszanak az állattenyésztésben és a növénytermesztésben. A fiúk, ahogy felcseperednek, az egész helyi falusi társadalom számára fontos rítusokban vesznek részt. A csángó legények régebben egyfajta *seregbe* (*ceata*) szerveződtek, melynek legfontosabb feladata a helybéli mulatságok előkészítése és lebonyolítása volt. Például a szabófalvi fiúk húshagyókedden madáríjesztőkre emlékeztető *matahaláknak* öltöztek be, majd a parókia előtt köszöntötték a falu plébánosát, aki csizmákkal és ruhafélékkel ajándékozta meg őket, s a szabadtéren megszervezett táncmulatság helyén bolondos öltözetükkel vidám hangulatot teremtettek (Wichmann 1907). A legényseregnek fontos rituális feladat jutott a helyi templombúcsú alkalmával is. Moldva római katolikus püspökét rendszerint ünnepi viseletben, lóháton köszöntötték a falu bejáratánál, majd onnan ének- és zeneszó mellett elkísérték a falu központjában lévő templomig. A búcsú szentmise utáni délután a falu központjában szabadtéri táncmulatságot szerveztek. Ilyen táncos alkalmak idejére rendszerint ők szereztek engedélyt az egyházi és a világi vezetőktől, megfogadták a zenészeket, s folyamatosan vigyáztak a rendre.

A lányok a moldvai katolikus falvakban is az ilyen közös táncmulatságok idején ismerkedhettek meg a legényekkel, s alakíthattak párkapcsolatokat. Ha egy ilyen esemény során valamelyik lány ortodox legénnyel elszökött, hogy majd azzal házasságra lépjen, a római katolikus pap erélyesen közbe lépett és sokszor éppen a polgári hatóság vagy régebben a helyi földbirtokos közreműködésével megakadályozta az esküvő megkötését még akkor is, ha a román legény szívesen áttért volna a lány vallására (Pilat 2000: 95). Mivel a

római katolikus egyház és a csángó családok határozottan tiltották az ortodox fiatalokkal tervezett házasságkötést, a nagyon szigorú felekezeti elzárkózás sok helyen egymást szerető fiatalokat kergetett öngyilkosságba még az utóbbi évtizedekben is.

A téli fonók régebben nemcsak a lányok, hanem a fiúk számára is fontos találkozási alkalmat jelentettek. Mivel egészen az 1962-es kollektivizálásig a gyapjú, a len és a kender fontos szerepet játszott az öltözet és a lakásbeli textíliák elkészítésében, a fonóházak olyan találkozási helyet jelentettek, ahol a legények felmérhették egy-egy lány munkaszeretetét, ügyességét és szépérzékét, egymással ismerkedhettek, együtt szórakozhattak. A moldvai falvakban a lakodalmat megelőző két hét alatt a menyasszony (*nyírásza*) házánál összegyűlt fiatalok szabó- és varrókalákát szerveztek, s annak keretében közösen befejezték annak hozományát (*zesztréjét*) (Imreh–Szeszka 1978: 204). A 20. század utolsó három évtizedében a fiatalok párválasztásában elsősorban az érzelmi vonzódásnak volt nagyobb szerepe. A lányok többsége újabban városi iskolákban, munkahelyen vagy diszkóban ismerkedik jövőbelijével.

\*

Egészen az első világháború kitöréséig viszonylag zárt életmódot folytattak a csángó falvak lakosai. A településeket kerítések, földhányások és sáncok vették körül, s a falvakból kivezető helyeket pedig mozgatható kapukkal és őrkkel védelmezték. Minden tavasszal megújították a helységet körülvevő kerítéseket, melyek nemcsak az állatok közlekedését akadályozták, hanem jelentős védelmet nyújtottak a külső támadókkal szemben is (Lukács 2002: 35–45).

A csángó falvak belterülete kisebb belső szegekre (*cot*) és külső tanyabokrokra (*cățun*) tagolódott. Egy-egy szegelet és tanya lakóit szoros rokoni, nemzetségi (Gazda 2007: 129–158), baráti és szomszédi kapcsolatok fűzték össze, melyek biztos védelmet jelentettek a külső csoportokkal szemben (Imreh–Szeszka 1978: 200). Például a Bákótól délre fekvő Klézse belterülete három (Alexandrinának/régebben Tyúkszernek, Klézsenének és Budának nevezett) falurészre tagolódott. Buda az Egyedhalmát Bákóval összekötő főút szomszédságában, a község keleti részén fekszik, s hajdanán külön álló, már nagyon régen lakott település volt. A klézsei patak völgyében fekvő Alexandrinát egykori földbirtokosáról nevezték el. A madéfalvi veszedelem utáni években a székelyek ebben a korábban Tyúkszernek csúfolt falurészben telepedtek le nagyobb számban. A község magját alkotó Klézset a moldvai fejedelemség virágkorában szabad parasztok lakták, majd később a vajda ezt a falurészt a Văratec-i ortodox apácakolostornak adományozta, s végül a 19. század közepén az állam birtokába jutott. A felsorolt belső lokális egységek a szomszédos Somoskával és Pokolpatakkal együtt 1860-ban, tehát közvetlenül a román fejedelemségek egyesülése után Klézse néven egy polgári község keretei közé tartoznak. Mivel a különböző falurészek jogállása a rendi korszakban gyökeresen eltérő volt, az egyes szegeleteket belső endogámia jellemezte. Különállásukat napjainkban is számos csúfoló kifejezi (Coșa 2001: 17).

A moldvai falvakban íratlan szabályok rögzítették a kölcsönös tiszteletre és segítségnyújtásra épülő *szomszédsági* viszonyokat. Az egymás mellett élő családok nemcsak a nagyobb családi ünnepek (pl. keresztelő, esküvő, temetés stb.) alatt segítették egymást,

hanem a hétköznapok idején is. Szabófalván még napjainkban is él az a szokás, hogy disznóvágás után nemcsak a rokonoknak, hanem a jobb szomszédoknak is, húsból, szalonnából és töltött hurkából kóstolót visznek (Imreh–Szeszka 1978: 205). A polgári korokban, a 19. század második felétől, ha valaki el akarta adni saját földterületét, az íratlan szabályok szerint elsőként rokonait, másodsorban pedig szomszédait illet megkérdeznie, hogy ők megvásárolják-e azt (Imreh–Szeszka 1978: 202).

A moldvai csángó falvak közötti kapcsolatrendszerért Halász Péter vizsgálta meg (Halász 1997). Kutatása szerint a Román környékén élő, sz-elő északi katolikus tömbtől határozottan elkülönültek a déli és a székelyes csángó közösségek. Egészen a 20. század végéig a déli és az északi tömbben élő katolikus közösségeket szigorú belső endogámia jellemezte. Érdekes módon a távolabbi nagy városokban (pl. Brassóban, Fogarason, Temesváron stb.) munkát kereső, otthon egymástól elszigetelt moldvai csángó fiatalok idegen környezetben csakhamar átlépték az őket egymástól elválasztó kulturális és területi határokat. Az erdélyi városokban a párválasztás előtt álló csángók inkább előnyben részesítették a moldvai hagyományokat alaposabban ismerő katolikus fiatait, mint egy jobban szituált, de nagyobb kulturális távolságra álló erdélyi magyart Tánczos (1996: 174–189).

A Bákó városától észak-nyugatra, a Tázló és a Beszterce folyók völgyében található helységek (pl. Pusztina, Frumósza, Lészped stb.) egészen napjainkig szoros egyházi, családi kapcsolatokban állnak egymással. Ezek a kötődések a párválasztásban is megnyilvánulhatnak, s templombúcsúk alkalmával kölcsönösen meglátogatják egymás települését.

A Bákó városától délre fekvő csángó falvak csoportját határozottan ketté választja a Szeret folyó. A bal partján fekvő falvak (pl. Diószén, Ketris, Magyarfalu, Lábnik) a köztük lévő településtörténeti, nyelvjárási különbségeik ellenére egy kisebb belső csoportot alkotnak. Például a lábnikai fiatalok házassági körzetébe tartozik Trunk, Gajcsána-Magyarfalu, Diószén és Horgyest. Lábnikról pedig évente rendszeresen elmennek a közelebbi Magyarfaluban szervezett Kisboldogasszony napi búcsúra. A hasonló nyelvállapot, a Magyarországra kitelepedett rokonok, a tömeges Magyarország felé irányuló munkamigráció folyamatosan erősítette összetartozásuk tudatát (Halász 1997: 22).

Szintén jó belső kapcsolatokat műkötetnek a folyó jobb oldalán húzódó falvak (pl. Lujzikalagor, Nagypatak, Bogdánfalva, Forrófalva, Klézse, Somoska, Csík, Rekecsin stb.), habár azok sem történeti, sem nyelvjárási szempontból nem tekinthetők egységesegeknek. A szomszédos sz-elő csángó és székelyes nyelvjárású települések egymás között intenzívebb rituális, családi és gazdasági kapcsolatokban állnak, mint a Szeret bal partján vagy a Tázló völgyében élőkkel (Halász 1997: 23).

Családi, gazdasági, társadalmi és egyházi kapcsolatrendszerében az előbb felvázolt tömböktől szintén markánsan külön tagolódik az Ojtoz, a Tatros és a Tázló folyók között található magyar falvak (pl. Bohána, Diószeg, Gorzafalva, Onyest, Szitás, Szőlőhegy) népe (Halász 1997: 25).

A moldvai csángó falvakat egészen az 1962-es kollektivizálásig viszonylagos elzártság jellemezte. Ez megnyilvánult a párválasztásban is, mivel a fiatal nemzedékek városra történő migrációja után is előnyben részesítették a helybéliekkel vagy a szomszédos településekben élőkkel kötött házasságokat.

Mivel Csík faluban, 1993-ban sikeresen megvizsgáltuk a családok 75%-nak szerkezetét, a lokális mobilitás alakulását ottani példával illusztráljuk. A 75 férj közül 12 (16%) más helységről származik: a szomszédos Külsőrekecsinyből 4, Gâșteni-ből 3, Dózsából 2, a közelebbi Bogdánfalváról, Somoskáról valamint az erdélyi Gyergyócsomafalváról 1–1 legény érkezett vőnek. Feleséget jóval nagyobb számban (25-öt vagyis 33,3%) hoztak be a faluba: a szomszédos Külsőrekecsinyből 8, Klézséről és Dózsából 5–5, Bogdánfalváról és Berendfalváról 2–2, Pokolpatakról, Somoskáról és Szászkútról pedig 1–1 asszony származik.

\*

A moldvai falvak erkölcsi értékrendje és világgépe szoros kapcsolatban áll egymással. Nemcsak ünnepeiket, hanem hétköznapijait is a középkori ember szemléletére emlékeztető világlátás szervezi rendszerbe, melyre a felvilágosodással kezdődő racionalizmus és materializmus napjainkig nem gyakorolt különösebb hatást. Földi cselekedeteiknek és kijelentéseiknek mindenhol és mindenkor értelmet nyújt mély hitük az Istenben és a halál utáni életben. „A világgépet szilárdná, statikussá szervezi az isteni bizonyosság, s a földi dolgoknak csak ebben a földön túli vonatkozásában van valódi értékük. Az élet itt még nem vesztette el keresztény metafizikai távlatát” (Tánczos 1995: 290). A moldvai csángó falvakban minden egyén élete során voltaképpen arra törekszik, hogy halála után biztosan részesüljön az isteni üdvösségből.

A mély vallásossággal átszőtt erkölcsi és jogi értékrendjük elsősorban a bibliai tíz parancsolatra épül. Közösségeikben egészen a közelmúltig a legsúlyosabb bűnök közé sorolták az emberölést, rablást, magzatelhajtást<sup>4</sup>, lopást, hitetlenül való élest és a templomkerülést. Az Istenbe vetett hit mellett másodsorban éppen a munkához való viszony határozta meg erkölcsi rendszerük csomópontjait. Tiszta embernek csak azt az egyént tartották, aki becsületes munkával tartotta el családját. Mélyen megvetették a munkakerülést, a felelőtlen részegeskedést és a lopást (Kotics 2001: 32).

A moldvai csángók mentalitására vet fényt az a mód, ahogy viszonyultak a tulajdon megsértői ellen. A legtöbb megkárosított ilyenkor felkeresett egy ortodox pópát vagy szerzetest, akivel fizetés ellenében elmondattott egy olyan misét, melyben a vétkes szigorú megbüntetését szándékozott elérni. Gyakran alkalmazták a *ráböjtölést* is: páratlan számú pénteki napon még vizet sem fogyasztottak, tehát rituális eszközökkel próbálták megbüntetni a tolvajt. Mások bab- meg kártyavetéssel fürkészték ki annak kilétét. Ezeket a mágikus, rituális eljárásokat legtöbbször elmesélték rokonaiknak, szomszédaiknak, s a tettes éppen a ránehezülő pszichikai nyomás révén legtöbbször visszaszolgáltatta az eltulajdonított javakat vagy nyilvánosan beismerte tettét (Kinda 2003b, 2005c, Peti 2003b).

A moldvai csángó faluközösségek a tulajdon megsértőit rendszerint a saját hagyományaik által közvetített és kodifikált eljárásokkal büntették. Ha valaki megölte falus társá-

---

<sup>4</sup> Klézsén ma is úgy tartják, hogy annak a nőnek, aki megöli saját magzatját, a másvilágon negyven tonna rohadt gyermekhúst kell megennie.

nak tehenét, akkor összehívták a faluszékét, s ha ott a meggyanúsított beismerte tettét, akkor arra kötelezték, hogy vásároljon hasonló állatot vagy fizesse meg annak az árát (Imreh–Szeszka 1978: 201).

Jóval elnézőbbek voltak a kisebb dolgok, gyümölcsök eltulajdonítóival szemben. Rendszerint arra kényszerítették, hogy kérjen bocsánatot, s az elcsent javakat szolgál-tassa vissza. Ha a tettes újból lopott, akkor azzal sújtották, hogy az általa eltulajdonított holmikát mind a bűnös nyakába kötötték, majd végig sétáltatták a falu utcáin, miközben azt kiabáltatták vele: „Aki úgy tesz, mint én, úgy járja meg, mint én!” A megszegyenítő rituálé után a bűnös legtöbbször rögtön elhagyta faluját, s oda még több évtized eltelte után sem mert visszajönni (Imreh–Szeszka 1978: 201).

A moldvai csángó falvakban régebben következetesen elítélték és nagyon szigorúan büntették a gyilkosokat. Ha valakire egyértelműen rábizonyították, hogy ő a gyilkos, akkor összegyűlt 20–25 férfi, s a közösségi *önbíráskodás* jogán szemrebbenés nélkül megölték a gonosztevőt. Például Szabófalván 1947-ben egy tolvajbanda tagjai meggyilkolták a kocsmárost. Amikor a bűnösöket elfogták, s arra a helyre kísérték őket, ahol a gyilkosságot elkövették, a szabófalviak döbbenetben tapasztalták, hogy a szörnyű tettben két helybéli társuk is részt vett. A feldühödött tömeg ott rögtön meglincselte őket, mivel megbocsát-hatatlan bünt és szégyent hoztak falujukra (Imreh–Szeszka 1978: 202). Mivel a moldvai csángó helységekben régebben a faluszéke ítélkezett a súlyosabb vétségek és konfliktusok esetén, az állami bíróságokhoz csak a 20. század második felében kezdtek fordulni.

Egészen az 1962-es kollektivizálásig falvaikban a helyesnek és mintaértékűnek tartott erkölcsi normákhoz és magatartási modellekhez mindenkinek azonos módon kellett viszonyulnia. Minden helyi közösség folyamatosan kiértékelte az egyén életvitelének minden részletét, s jogot formált arra, hogy annak privát életébe bármikor bele avatkozzon. Az emberek egy-egy csángó faluban mindig betekintheztek a szomszédok, az azonos falurészben lakók életébe, egymás életviteléről nagyon gazdag információkkal rendelkeztek. Az egyén minden cselekedetét, kijelentését nappal nyomon kísérte szomszédainak tekintete, éjszaka pedig az Isten figyelte tetteiket. A falusi közösségek a közvélemény erejével, tehát a társadalmi ellenőrzés szigorával ítélték el a normasértőt. A deviánsoknak tartott személyek ellen a moldvai falvakban legtöbbször olyan „kezelési” eljárásokat alkalmaztak, melyek elsősorban a bűnös személy és annak családjának megszegyenítésére, másodsorban pedig a helyi társadalom egyensúlyának helyreállítására irányultak (Kinda 2005a).

A vétkesek ellen alkalmazott eljárásokra rendszerint a faluközösség színe előtt került sor. Egészen a 20. század végén kibontakozó tömeges migrációs gyakorlat kezdetéig az egyének tiltakozás nélkül elfogadták a helyi közösség ítéletét, s a közvélemény által elvárt módon viszonyultak tetteikhez: elismerték, hogy vétettek a közösségi normák ellen, s a nyilvános térben megszervezett büntető eljárások során *szégyent* éreztek, tehát interiorizálták a közösség elítélő véleményét (Heller 1996).

A legtöbb faluban a bűnösnek tartott deviáns személyeket szigorúan marginalizálták, kicsúfolták, de a megszegyenítő rituálékban való aktív részvételük után rendszerint újra visszafogadták, beépítették őt a közösségbe, s csak nagyon súlyos bűnök esetében zárták ki végleg a közösségből.

A deviánsok marginalizálásának egyik leghatásosabb módozata éppen a *kibeszelés* vagy *kipletykálás* volt. A házasságon kívüli szexuális párkapcsolatot folytató, kikapós férfiember vagy feslett erkölcsű asszony csakhamar a falu szájára került. Mivel a moldvai falvakban nagyon óvta mindenki a saját jó hírét és becsületét, nagyon vigyáztak arra, hogy valamilyen tettük vagy kijelentésük miatt nehozz hírbé hozzák, vagyis a faluban mindenki róluk beszéljen. A házasságtörő férjet vagy asszonyt a templomban rendszerint a plébános is kipredikálta a vasárnapi mise keretében. Mivel a római katolikus egyház Moldvában egészen a 17. század végéig gyengén szervezett volt, a katolikusok is nagyon sokszor az ortodox családoknál élő lazább gyakorlatot utánozták: pl. a férfiek elhagyhatták családjukat és egy másik nővel újabb párkapcsolatot létesíthettek. A 18–19. században az addig lazább hitélet fokozatos intézményesülése után megnőtt az egyház és annak képviselőjének súlya a hívek életében (Kinda 2006). Mivel a plébánosok szigorúan elítélték a lányok megszökötését, a hajadont elrabló legényt rendszerint kiátkozták a templomban (Pilat 2000: 94).

A római katolikus családok nagy hangsúlyt és figyelmet fektettek arra, hogy egészen a házasságkötésig lányaik megőrizzék tisztaságukat és érintetlenségüket. Ha egy lány vőlegénye előtt eltitkolta szűziességének korábbi elvesztését, s ez a nászéjszakán kiderült, akkor az ifjú férj a moldvai ortodoxoknál élő eljáráshoz hasonlóan haza zavarhatta feleségét. Erre szintén megszégyenítő rítus keretében került sor: a lányt megszagattott ingében rákötötték egy szamar által vontatott, csipkéből készült boronára, s úgy szállították haza szüleikhez, ami nagy szégyennek számított a falu szeme előtt. A becsapott férj a lány családjától rendszerint a hozomány kiegészítését követelte, általában pénzt és állatokat kért apósától. Utána otthon alaposan elverte feleségét, akivel később is rosszul bánt, majd azt próbálta tőle kicsikarni, hogy kivel vesztette el szűziességét. Bosszúja sokszor nem is annyira feleségére, mint éppen a riválisnak tekintett másik legényre csapott le, s az önértében sértett fiatal férj fizikailag is megsemmisíthette vetélytársát (Pilat 2000: 95). Klézsén egy ortodox férj csak a nászéjszakán tudta meg, hogy csángó felesége már nem volt ártatlan, élettársát előbb szüleikhez kergette, majd csak akkor fogadta vissza, amikor a fiatal asszony áttért az ortodox hitre (Kotics 2001: 33). Napjainkban Moldvában az a gyakorlat alakult ki, hogy a római katolikus faluközösség normáit elutasító egyének rendszerint ortodox hitre térnek.

Ha egy faluközösségben kitudódott, hogy egy fiatal legény és leány szexuális kapcsolatot folytatott, akkor egészen a közelmúltig nyilvános megszégyenítésben volt részük. Szabófalván a szexuális kapcsolaton rajta fogott lányt a parókia udvarára vitték, ahol nyakába jármot helyeztek, s a pap alaposan elverte, hogy a többi lány is vegyen példát róla (Imreh–Szeszka 1978: 206).

Ha egy hajadon teherre esett, akkor a vasárnapi mise alatt a legénnyel együtt kezében egy-egy fekete színre festett égő gyertyával kellett állnia az oltár előtt vagy egy kereszt alatt. Más helyiségekben pedig fekete színű keresztet kellett kezükben fogniuk a mise alatt. Ez az egész faluközösség előtt gyakorolt eljárás nagy szégyennek és megaláztatásnak számított. A fiataloknak mégis vállalniuk kellett, mert különben a pap nem engedélyezte volna a kézfogót és utána az egyházi esküvőt. Mivel a 20. század közepétől ezt a megszé-

gyenítő rituálét a legények már nem vállalták, a közösség által elvárt büntetés elviselése rendszerint csak a lányra maradt, míg a fiúnak jelentősebb összeget kellett befizetnie az egyház pénztárába (Kinda 2003b, 2003c).

A római katolikus egyház szerepe az 1989-es romániai rendszerváltást követő évek hatalmi, ideológiai és erkölcsi vákuumában, Moldvában újra megerősödött (Peti 2006c). Nevük említése nélkül a papok továbbra is kiprédikálják a megesett lányokat, a *burján* gyermekeket szülő lányanyákat marginalizálják, beavatkoznak az egymással veszekedő és verekedő férj meg feleség családi életébe, az öngyilkosokat pedig nem temetik el teljes egyházi szertartással (Kotics 2001: 44–45).

A modernizáció hatására napjainkban, Moldvában is nagyon gyorsan átalakult az erkölcsi és a jogi értékrend működése. Az egyik legszembetűnőbb változás éppen a norma-sértő asszonyok esetében figyelhető meg. Egészen az 1962-es kollektivizálásig a közvélemény „félrelépéseiket” súlyosabban büntette, mint a férfiakét. Korábban szigorúbban megszólták és elítélték azt az asszonyt, aki betért a kocsmába. Az utóbbi évtizedben fellendült munkamigráció keretében már családok asszonyok is elhagyják otthonukat, gyermekeiket, s Észak-Olaszországban, Spanyolországban, Németországban vagy Izraelben dolgoznak háztartásvezetőként. Ezek a meggyarapodott kilépési gyakorlatok azt eredményezték, hogy ha egy lányt vagy asszonyt saját falujában *lazább* erkölcsi viselkedése miatt megszólítanak, az szégyenérzet nélkül, emelt fővel hagyja el települését, és tüntetően egy más helységben ortodox férfiúval él együtt.

A nagyfokú lokális mobilitás azt eredményezte, hogy már nemcsak a fiatalabb nemzedékek, hanem egyre nagyobb más csoportok is határozottan kivonják magukat a helyi falusi társadalom ellenőrzése alól. A rohamos individualizálódás hatására az erkölcsi és a szexuális élet számtalan vonatkozása többé már nem tartozik a közvélemény körébe, mivel azok fokozatosan magánüggé válnak a moldvai csángó falvakban is. A tömegmértetű külföldi munkavállalás során a moldvai csángók is kultúrák sokaságával ismerkednek meg, s hatásukra még otthon is gyökeresen megváltozik a *másként* élő közösségekről és emberekről forgalmazott véleményük, diskurzusuk. Ezek a felgyorsult, globalizációval járó folyamatok hatékonyan elősegítik az erkölcsi és a jogi normák pluralizálódását, gyökeresen megváltoztatják a különböző generációk egymáshoz való viszonyát, az egyházzal fenntartott kapcsolatrendszerét, s éppen ezért egyre többen megkérdőjelezzik már falvaikban is a szakrális alapokon nyugvó erkölcsi értékrendszer rájuk vonatkozó érvényességét (Kotics 2001: 42).

\*

Moldvában preindusztriális társadalmi struktúrák részletei és elemei maradtak fenn napjainkig. A csángók életében továbbra is nagy szerepet játszik a család meg a rokonság. Még a külföldön dolgozóktól is elvárják azt, hogy az részt vegyen családjá vagy faluközössége fontosabb eseményein (pl. templombúcsú). A szülőfalutól távol, vagy külföldön kereső munkával megszerzett pénzüket legtöbbször szimbolikus javakra fordítják, tehát a család összetartozását jelképező rítusok azt csendben felemészítik.

A sajátos történelmi, társadalmi és gazdasági viszonyok miatt a polgárosodás ebben a régióban megkésett, s éppen ezért egészen a 20. század végéig Moldvában olyan hatalmi struktúrák maradhettek fenn, melyek egyértelműen megakadályozták az egyén cselekvésének szabadságát, a privát életpálya-építés kibontakozását. Habár falvaikban 1989 után csökkent az adminisztratív és a politikai hatalom befolyása, a római katolikus egyház súlya és szerepe megerősödött, tehát egyfajta restaurációs gyakorlat valósult meg (Kinda 2005b, Peti 2006c).

Ha a Kárpát-medencében élő magyar településekben már a 19–20. század során fokozatosan olyan sajátos intézmények (pl. fúvószenekarok, dalkörök, nőegyletek, gazdakörök stb.) alakultak, melyek a hasonló szemléletű személyek szabad társulásából születtek, addig Moldvában a mindenkori világi és egyházi hatalom már csírájában elfojtott minden alulról induló kezdeményezést, voltaképpen megakadályozta és elnapolta az egyének szabad állampolgárrá válását, a civil szféra kibontakozását. Pár egyesület az utóbbi évtizedben elsősorban csak külső impulzusok hatására alakult falvaikban, s azok sem az azonos szemléletű, érdeklődési egyének szabad társulásából jöttek létre, mivel azokat egy-egy család érdek- és kapcsolathálója működteti.

A csángók évszázadokon át ahhoz voltak hozzá szokva, hogy életüket egy külső hatalom, tekintély határozza meg. Ma is biblikus belenyugvással fogadják nehéz helyzetüket és sorsukat, rezignáltan tekintenek a bizonytalan tünő jövőjük felé. Értékrendjükben mindig a pontosan kiszámítható társadalmi, gazdasági és politikai berendezkedésnek volt értéke, ezért ma is iszonyodnak minden gyökeresebb változástól, nem láznak sorsuk ellen, életszínvonaluk milyenségét elsősorban a római katolikus keresztény értékrend alapján sajátos bibliai belenyugvással élik és értelmezik.

A nagyfokú lokális és társadalmi mobilitás következtében Moldvában az 1989-es „forradalom” utáni évtizedben viszonylag rövid idő alatt és egyszerre hatnak olyan jelentős folyamatok, mint az erőltetett urbanizációt kísérő tömeges migráció, gyors polgárosodás, modernizáció, globalizálódás, kultúra- és identitásváltás. Míg a Kárpát-medencében élő magyar közösségek hagyományos népi kultúráját az elmúlt száz esztendőben új magyar nyelvű populáris kultúra váltotta fel, addig a csángók a tradicionális magyar nyelvű folklórtól való eltávolodás után már csak román nyelvű közkultúrával élnek Moldvában. Közösségeikben az egyházi és a világi hatalom által gerjesztett asszimilációt jelentős mértékben felgyorsította a modernizációt kísérő akkulturáció is.

A felsorolt folyamatok hatására ma nagyon sok moldvai faluközösség széthullóban van, mivel az individualizáció ott is egyre több helységben hódít teret, s a csángók hétköznapjait is a biztos életvezetési stratégiák helyett gyökeres változások teszik kiszámíthatatlanná, napról napra fokozzák bizonytalanságérzetét. Elmondhatjuk, hogy a globalizációval meg a modernizációval járó gyors változások felkészületlenül érték a moldvai régió emberét, s az Európába vezető út, s a már Csokonai által megfogalmazott *polgár-társ* eszmény ezen a tájon, tehát a csángó-magyarok által lakott falvakban még hosszú folyamatnak ígérkezik. Úgy véljük, hogy a moldvai magyarság szerény érdekvédelmi törekvéseinek, modernizációjának és felzárkóztatásának esélyeit is voltaképpen ez a tény határozza meg alapvetően a következő évtizedekben.

## Szakirodalom

BENDA Gyula

1991 A polgárosodás fogalmának történeti értelmezhetősége. *Századvég.* (2–3) 169–176.

BENEDEK H. Erika

1998 *Út az életbe. Világképelemzés csángó és székely közösségek szüléshez fűződő hagyományai alapján.* Stúdium Könyvkiadó, Kolozsvár

BENEDEK H. János

1997 Csángó falvak gazdasági problémái. In: POZSONY Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról. Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 195–209.

CIOCAN I. N.

1924 *Monografia creștinilor catolici din județul Roman. După datele culese în 1903.* Roman

COȘA, Anton

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

CSATA Zsombor – KISS Dénes – SÓLYOM Andrea

2001 Vallás és modernizáció a Mezőségen. *WEB.* (8–9) 34–53.

CSOKONAI VITÉZ Mihály

1994 *Költemények (1797–1799).* Szerkesztette Szilágyi Ferenc. Budapest

CSOMA Gergely

2004 *Elveszett szavak. Keresztek, harangok, írkák, bibliák – a moldvai magyarság írott nyelvemlékei.* Etnofon Népzenei Kiadó, Budapest

FEJŐS Zoltán

1998 Modernizáció és néprajz. In: SZŰCS Alexandra (szerk.): *Hagyomány, modernizáció a kultúrában és a néprajzban.* Néprajzi Múzeum, Budapest, 7–20.

GAZDA Klára

2007 Nemzeti település a moldvai magyaroknál. In: CSERI Miklós – Füzes Endre (szerk.): *Ház és Ember 20. A Szabadtéri Néprajzi Múzeum Évkönyve.* Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre, 129–158.

GRANOVETTER, Mark

1995 A gyenge kötések ereje. In: ANGELUSZ Róbert – TARDOS Róbert (szerk.): *Társadalmak rejtett hálózata.* Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 371–340.

HALÁSZ Péter

1997 Új szempontok a moldvai magyarok táji-etnikai tagozódásának vizsgálatához. In: POZSONY Ferenc (szerk.): *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról. Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 7–26.

1998 A moldvai csángó falvak társadalmának néhány sajátossága. In: NOVÁK László (szerk.): *Az Alföld társadalma.* Az Arany János Múzeum Közleményei, Nagykőrös, 423–433.

HEGYELI Attila

1999 „Mint a gomba ide bénóttak...” Moldvai csángók vendégmunkája Magyarországon.  
In: POZSONY Ferenc (szerk.): *Csángósors. Moldvai csángók a változó időkben.* (A Magyarországtudományok Könyvtára, XXIII.) Teleki László Alapítvány, Budapest, 163–173.

HELLER Ágnes

1996 *A szégyen hatalma. Két tanulmány.* Osiris–Gond, Budapest

IMREH István – SZESZKA ERDŐS Péter

1978 A szabófalvi jogszokásokról. In: KÓS Károly – FARAGÓ József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1978.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 195–207.

KINDA István

2003a „Hagyjátok el, me meghejtelek én tiktököt.” *Korunk* XIV. (9) 51–57.

2003b Deviancia és közösségi kontroll konfliktusa. *Korunk* XIV. (9) 38–51.

2005a A társadalmi kontroll és intézményei a moldvai falvakban. Normák, normaszegők és szankciók a csángó társadalomban. In: KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 21–57.

2005b A papi státusz dezakralizációja a moldvai csángó falvakban. *Székelyszék* IX. (4) 133–145.

2006 A pap helye a lokális társadalom életében. In: DIÓSZEGI László (szerk.): *Veszélyeztetett örökség, veszélyeztetett kultúrák. A moldvai csángók.* Teleki László Alapítvány, Budapest, 147–156.

KÓSA-SZÁNTÓ Vilma

1980 A rokonságterminológia városiasodásának folyamata. In: KÓS Károly – FARAGÓ József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1980.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 147–158.

KÓS Károly – SZENTIMREI Judit – NAGY Jenő

1981 *Moldvai csángó népművészet.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

KOTICS József

2001a Gazdálkodói mentalitás és paraszti polgárosodás. Egy régióvizsgálat tanulságai. In: Uő: *Mások tekintetében.* (Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék Könyvei, 4.) Miskolci Egyetem, Miskolc, 107–154.

2001b Erkölcsi értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai csángó faluban. In: Uő: *Mások tekintetében.* (Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék Könyvei, 4.) Miskolci Egyetem, Miskolc, 27–48.

LUKÁCS László

2002A falukapu a Dunántúlon, Erdélyben és Moldvában. In: *Alba Regia XXXI.* Szent István Király Múzeum. Székesfehérvár. 2002. 35–45.

OZSVÁTH Gábor Dániel

1999 Székelyek és csángók a csolyospálosi homoki gazdaságokban. In: JUHÁSZ Antal (szerk.): *Migráció és anyagi kultúra a Duna–Tisza közén.* (Táj és Népi Kultúra, 2.) József Attila Tudományegyetem Néprajz Tanszék, Szeged, 157–176.

PETI Lehel

2003a A fekete mágia szociális egyensúlyellenőrző szerepe a moldvai csángó falvakban. A lopás hiedelmei. In: SZABÓ Árpád Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 2. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 159–174.

2003b A lopás fekete mágiával való kezelése. *Korunk* XIV. (9) 29–33.

2005a Kulturális távolság és reprezentáció. A National Geographic csángó száma. *Korunk* XVI. (8) 124–126.

2005b The Role of Black Magic in Controlling Social Balance in Moldavian Csángó Villages. In: SZEGHYOVÁ, Blanka (ed.): *The Role of Magic in the Past. Learned and Popular Magic, Popular Beliefs and Diversity of Attitudes*. Pro Historia, Bratislava, 174–185.

2006a Emlékezési rítusok és egyházi kultuszteremtés Trunkban. In: GAZDA Klára – TÖTSZEGI Tekla (szerk.): *Tanulmányok Szentimrei Judit 85. születésnapjára A Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 14*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 261–271.

2006b Conflict between the State Power and the Church in Moldavia during the Communist Dictatorship. *Acta Ethnographica Hungarica* 51. (3–4) 327–334.

2006c Egyházi monopolisztikus stratégiák egy moldvai csángó faluban. *Nyelvünk és Kultúránk*. (1–2) 137–148.

PILAT, Liviu

2000 Aspecte din viața cotidiană a unui sat din Moldova medievală. *Opțiuni Istoriografice. Buletinul Asociației Tinerilor Istorici Ieșeni* I. (2) 91–106.

POZSONY Ferenc

2002 *Ceangăii din Moldova*. Asociația Etnografică Kriza János, Cluj

2003 A moldvai csángó-magyar falvak társadalomszerkezete. *Pro Minoritate*. Nyár. 142–165.

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

2006 *The Hungarian Csángó of Moldova*. Corvinus Publishing, Buffalo–Toronto

POZSONY Ferenc (szerk.)

1997 *Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról*. Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 5. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár

1999 *Csángósors. Moldvai csángók a változó időkben*. (A Magyarorsággal kapcsolatos kutatás könyvtára, XXIII.) Teleki László Alapítvány, Budapest

SZENT-IVÁNYI István

1991 A magyar kultúra egysége. In: BALÁZS Géza (szerk.): *Magyar néphagyomány – európai néphagyomány. A Magyar Néprajzi Társaság 100. és a szervezett néprajzi gyűjtőmozgalom 50. évfordulója alkalmából rendezett emlékülés előadásai*. Magyar Néprajzi Társaság–Kossuth Lajos Tudományegyetem, Budapest–Debrecen, 76–84.

TÁNCZOS Vilmos

1992 A moldvai csángók pünkösdi hajnali keresztútjárása a Kis-Somlyó hegyen. In: ASZTALOS Ildikó (szerk.): *Hazajöttünk. Pünkösdi Csíksomlyón*. Gloria Könyvkiadó, Kolozsvár, 40–45.

1995a „Deákok” (parasztkántorok) a moldvai magyar falvakban. *Erdélyi Múzeum* LVII. (3–4) 82–98.

1995b A nyelváltás jelensége a moldvai csángók egyéni imarepertoárjában. *Kétnyelvűség* III. (2) 51–68.

1995c *Gyöngyökkel gyökereztél. Gyimesi és moldvai archaikus imádságok*. Pro-Print Kiadó, Csíkszereda

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

1997a Hányan vannak a moldvai csángók? *Magyar Kisebbség* III. (1–2) 370–390.

1997b *Hungarians in Moldavia*. Teleki László Foundation–Institute for Central European Studies, Budapest

TÓTH István György

1988 Diákok (licenciátusok) a moldvai csángó magyar művelődésben a XVII. században. In: ZOMBORI István (szerk.): *Az értelmiség Magyarországon a XVI–XVII. században*. József Attila Tudományegyetem, Szeged, 139–148.

TÖNNIES, Ferdinand

1983 *Közösség és társadalom*. Gondolat Kiadó, Budapest

WICHMANN Júlia

1907 A moldvai csángók szokásaiból. *Ethnographia* XVIII. 287–294.